Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc04lich

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

SAINT-GERMAIN — IMPRIMERIE D. BARDIN
80, rue de Paris.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Seminarium VALSENTE
ANNÉE
Bibl. Prov. S. J.
JOR

TOME IV

—

DOGMATIQUE — FLUEGEL

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

—

1878

BL
31
.E5
1877
v.4

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

DOGMATIQUE. — I. *Principes*. La dogmatique est une science qui a pour objet le christianisme en soi. Mais qu'est-ce que le christianisme ? On l'a considéré tour à tour comme règle, comme idée, comme réalité vivante. De là trois voies différentes pour l'étudier : l'autorité, la spéculation, l'expérience. Le christianisme est-il essentiellement une règle, c'est-à-dire un enseignement et un commandement certains, provenant d'une révélation extérieure et surnaturelle, transmis par des organes autorisés et revêtus du droit d'être crus et pratiqués par l'homme ? Ainsi l'ont compris le catholicisme, et plus d'un âge et d'un groupe du protestantisme. Dans cette conception, la science du christianisme se borne à exposer et prouver le dogme reçu, la règle de la foi et des mœurs. Elle se meut sur la voie de l'autorité. Pour nous, protestants du dix-neuvième siècle, le christianisme ne saurait être cela, car la religion n'est rien, si elle n'est pas un rapport réciproque et vivant de Dieu et de l'homme, qui suppose libre adhésion du côté de l'homme. Et de fait, il ne l'est pas. Il n'affecte ni n'offre les caractères de l'autorité : évidence, infaillibilité, fixité, unité. La Bible est diversement, sinon contradictoirement interprétée dans les diverses Eglises, et la tradition est partout un champ clos. D'ailleurs l'autorité est ici un leurre, car il y a toujours une dose de spéculation personnelle qui s'y mêle subrepticement, si bien que jusque dans le catholicisme lui-même, on laisse une part à l'individualité, sinon dans l'exposition, du moins dans la démonstration du dogme, ce qui suffit à en compromettre la pureté. Enfin l'autorité a eu de fâcheux effets, elle a fait de la théologie l'*ancilla Ecclesiæ*, et du docteur aussi bien que du fidèle le serviteur du prêtre. Le christianisme est-il essentiellement une idée, une représentation de l'idée pure, à laquelle il faille le ramener, le symbole de la vérité absolue, qu'il faille dégager ? Ainsi l'ont conçu les hérésies gnostiques et plusieurs systèmes philosophiques modernes. Mais ce n'est pas là ce que le christianisme veut être. Telle n'était pas assurément la pensée du Maître, ni celle de ses apôtres, qui dans leurs grandes esquisses théologiques ne posent point les prémisses méta-

physiques, ne résolvent point les antinomies et ne perdent jamais de vue les intérêts de la vie. D'ailleurs, le christianisme ainsi conçu tombe bientôt dans l'intellectualisme et l'abstraction, et compromet son caractère éthique et mystique. Le christianisme est-il donc essentiellement une réalité? Oui, il se présente comme la manifestation d'un grand fait, l'action intime et continue de Dieu dans l'histoire, sensible surtout dans la personne du Christ et dans son œuvre au sein de l'humanité. Cette réalité est une vie, qui se produit au-dehors et au-dedans de nous, à la fois générale et individuelle, historique et spirituelle. Le chrétien qui l'a contemplée dans l'Evangile la sent établie en lui; il doit l'étudier par la voie de l'expérience. On ne doute plus aujourd'hui que Jésus et les Apôtres n'aient entendu ainsi la religion qu'ils ont fondée. C'est une conviction à laquelle, comme nous le verrons plus loin, la dogmatique a été amenée graduellement au dix-neuvième siècle par tout son passé. Il faut remarquer que l'expérience ne supprime point l'autorité, car elle voit dans le christianisme une éducation de l'humanité et de l'individu, et lui concède une autorité pédagogique; elle reconnaît encore en lui la loi parfaite, et par conséquent accepte son autorité morale; elle s'incline enfin devant ce que nous osons appeler son autorité mystique, c'est-à-dire devant l'infinitude de l'objet qu'il révèle, le Dieu esprit, lumière, amour. Celui-là ne saurait être un dogmatiste à qui son expérience n'aurait pas fait sentir le poids de cette triple autorité. L'expérience ne supprime pas davantage la spéculation, comme nous le montrerons plus loin. En résumé, le christianisme expérimental conserve l'autorité, mais celle-là seulement qui est identifiée avec la majesté intrinsèque du vrai et du bien, et la spéculation, mais celle-là seulement qui veut expliquer la vie. Ayant ainsi déterminé le christianisme, nous pouvons définir la discipline dont il est l'objet, la science de la vie divine, telle qu'elle est excellemment manifestée dans le Christ et communiquée par lui à son Eglise, ou plus brièvement la *science de la vie divine*. — Cette définition va nous permettre d'en apprécier la possibilité. On pourrait douter que la dogmatique fût possible comme science, si l'on s'arrêtait à l'étymologie du mot. Car un dogme (δόγμα), dans le langage classique et particulièrement dans celui des Pères, qui appliquent ce mot aux doctrines des Apôtres et de la tradition, signifie un enseignement et un commandement autoritaires. Si donc cette discipline n'était que la connaissance des dogmes reçus, ce ne serait qu'un savoir, non pas une science, la science impliquant toujours la connaissance directe et adéquate de l'objet par le sujet. Mais le mot *dogmatique* qui est d'un emploi récent, n'a prévalu qu'à cause de ses mérites formels, et nous croyons que c'est avec raison et dans l'analogie de la pensée moderne que le dix-huitième siècle avait employé en Allemagne le mot de *Glaubenslehre*, que Schleiermacher a adopté, et que son disciple Schweizer a fortement défendu. Quoi qu'il en soit du terme, dès qu'on conçoit cette discipline comme la connaissance expérimentale d'une réalité, on peut la déclarer possible comme science. Et il n'y a point lieu de se laisser embarrasser par les objections. On lui reproche ses défauts ordinaires : lourd

bagage d'érudition indigeste, obscurité et subtilité de la pensée, pédantisme du langage. Mais ce ne sont là que des abus accidentels, et qui tendent à se corriger. On dit, objection plus grave, que la dogmatique ayant pour contenu les mystères, l'incompréhensible, ne saurait être une science. Mais c'est, avec le catholicisme, se tromper gravement sur le sens biblique du mot mystère, qui signifie ce qui, dans l'action de Dieu, voilé jusque-là, est maintenant dévoilé dans l'Evangile. Le mystère, selon Paul, n'est pas obscurité, mais lumière. On dit ensuite que l'objet de la dogmatique a un caractère mixte, figurant à la fois dans le monde idéal, dans l'histoire universelle et dans le cœur, et appartenant en conséquence, à la métaphysique, à l'histoire, à la psychologie, ce qui ne permet pas à cette discipline d'avoir l'unité de méthode nécessaire à la science. Mais cette objection ne porterait-elle pas aussi contre la morale, le droit, la sociologie? On dit enfin que la dogmatique, laissant à la foi, c'est-à-dire à la subjectivité, une part très-grande, se trouve exposée à l'incomplet, à des chances redoublées d'erreur, qu'on ne rencontre point à ce degré dans les sciences naturelles et mathématiques. Mais n'est-ce pas plutôt un titre d'honneur pour cette discipline, d'impliquer à ce point la subjectivité, c'est-à-dire l'activité de l'homme tout entier et d'exiger de qui la veut pratiquer un puissant effort moral? — Examinons maintenant ses deux sources : l'Ecriture et la tradition ecclésiastique. 1° *L'Ecriture*. Parfaitement d'accord avec l'affirmation établie au dix-huitième siècle, et sans cesse répétée depuis dans l'Eglise protestante, de la clarté, de la suffisance, de l'efficacité religieuse et morale de l'Ecriture, nous croyons ainsi que la plupart des dogmatistes contemporains qu'elle ne peut plus être traitée comme elle l'a été durant le règne bien long et non encore périmé de la théopneustie. La critique a trop remanié dans tous les sens les questions de canonicité, d'authenticité, d'historicité : on a trop souffert de l'abus des types et des allégories, des contradictions insolubles où l'on tombait en donnant une autorité égale et absolue à des textes disparates, en effaçant la distinction des temps et des types de doctrine, en escamotant, par une exégèse partiale, ou par la théorie de l'accommodation, des textes embarrassants. D'ailleurs, considérée en elle-même, l'Ecriture n'offre point les caractères que lui imputait la théopneustie : ce n'est ni un catéchisme, ni un code ; c'est un organisme vivant de pièces fort diverses et fort inégales sans doute, mais pénétrées du même esprit saint. Pour le dogmatiste actuel, la Bible reste un livre inspiré, le livre inspiré par excellence, c'est-à-dire celui qui, mieux que tous les autres, raconte, respire, inspire la vie divine et en déborde. S'il ne peut être aussi affirmatif que l'apologète du dix-huitième siècle sur les deux preuves tirées des prophéties et des miracles, il adhère pleinement à celle que recevait de préférence le seizième siècle, à savoir, le témoignage des écrivains eux-mêmes et celui du Saint-Esprit, parlant par eux à l'âme du lecteur pieux (*testimonium Spiritus sancti*). Par cela même, la Bible est pour lui la norme spirituelle de la foi, parce qu'elle a ces trois titres-ci, ineffaçables et insurpassables, d'être tout ensemble le seul document du christianisme primitif, le témoignage authentique de la foi

expérimentale des apôtres, foi primesautière et créatrice, à laquelle il faut bien que la foi de tous les temps vienne se retremper, enfin le principe fécondant de la pensée de l'Eglise. Cela dit, quel usage la dogmatique actuelle fait-elle de la Bible? D'abord, ce n'est plus aux citations détachées et amoncelées, aux *dicta probantia* que lui fournissait naguère la topique, qu'elle va demander ses arguments, c'est à la théologie biblique. Guidée par cette discipline relativement nouvelle, elle pénètre, avec le génie historique du dix-neuvième siècle, dans l'âme de chacune des grandes époques de l'histoire religieuse d'Israël, puis dans celle de l'âge des apôtres, où elle constate la diversité, la hiérarchie et pourtant l'unité vivante des types de leur enseignement. L'organisme vivant et primitif de la Bible ainsi trouvé, elle en recueille le fruit dernier et permanent. Dans l'usage de l'Ancien Testament, elle évite les deux écueils opposés, ou de lui faire trop d'emprunts, comme l'ancien calvinisme, ou de n'en pas faire assez, comme le rationalisme du siècle dernier et Schleiermacher lui-même. Et quant au Nouveau Testament, elle ne consulte pas exclusivement l'une des théologies qu'il contient; mais, s'étant rendu compte de la loi de leur apparition successive, elle cherche l'image totale de la personne et de l'œuvre de Jésus qui ressort de ces tableaux divers et inégaux, et c'est là l'objet qu'elle se plaît à étudier. — 2° *La tradition ecclésiastique.* On entend par ce mot la foi de l'Eglise, telle qu'elle se produit le long des âges successifs et qu'elle s'exprime dans les documents autorisés. La tradition a eu une importance bien inégale dans les diverses églises, et a par conséquent agi bien différemment sur leurs dogmatiques respectives. Indiquons brièvement son dépôt et son rôle dans chacune des grandes communions chrétiennes. Dans l'Eglise catholique, outre de nombreux témoins secondaires (Perrone en énumère jusqu'à onze), elle a pour témoins principaux les constitutions dites apostoliques et les règles de foi, le symbole des Apôtres, les symboles de l'Eglise universelle, communs aux Grecs, aux Latins et même à la Réformation : de Nicée, 325; le premier Constantinopolitain, 381; de Chalcédoine, 451; le *quicumque* dit d'Athanase; le 3e Constantinopolitain, 680 (voir A. Hahn, *Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche*, 1842). Puis, dans l'Eglise latine seule, les actes des conciles, qui ajoutent aux décisions doctrinales précédentes toutes celles des conciles romains du moyen âge, les décrets du concile de Trente, le Catéchisme romain, et les décrets du concile du Vatican. L'Eglise catholique se dit par excellence le siége de la tradition. Elle déclare reposer non-seulement sur les écrits des apôtres, mais encore sur une transmission orale de leur pensée, qui se conserve avec l'assistance continue de l'Esprit-Saint dans la grande communauté dirigée par les évêques, qui y est développée, dans les écrits des Pères et des Docteurs, et peu à peu, mais jamais définitivement, formulée dans les résolutions des assemblées générales. Les caractères de cette tradition, comme ceux de l'Eglise qui en est la gardienne, sont l'unité et l'universalité (*quod ubique, semper, ab omnibus creditum est*), la fixité, l'infaillibilité. De grands docteurs catholiques du dix-neuvième siècle, subissant ici

l'influence de la pensée moderne, ont essayé de vivifier cette notion héritée du cinquième siècle, Newman, par la théorie du développement normal, Mœhler, par celle du génie religieux de l'Eglise, toujours le même en soi, toujours nouveau dans ses fruits. Mais la vieille notion demeure plus en crédit, et gouverne toujours plus rigoureusement la dogmatique de l'école. Elle a pourtant, dans ces dernières années, été subrepticement remplacée par la pratique, puis par le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape. Quant à la Réformation, elle s'est dès l'origine expliquée devant le monde par des confessions de foi qui étaient un drapeau et une apologie. Mais les diverses fractions du protestantisme ne leur ont pas accordé un crédit égal. Dans l'Eglise réformée, les principaux symboles du seizième siècle qui, bien qu'élaborés séparement ont été réciproquement reconnus par toutes les communautés diverses, sont les suivants : *C. gallicana*, 1559-71 ; *Scoticana*, 1560 ; *Belgica*, 1561 ; *Catechismus palatinensis* (d'Heidelberg), 1563 ; *Helvetica posterior*, 1566 ; *anglicana*, 1562-71 (voir Niemeyer, *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840). Tandis que ceux de la seconde période ou du dix-septième siècle, les *Decreta Dordracena*, 1619, et le *Consensus helveticus*, 1675, œuvres de combat, ne furent point acceptés partout. Somme toute, les symboles réformés devaient voir leur autorité fort limitée par plusieurs circonstances, la multiplicité et la dispersion des Eglises zwingliennes, calvinistes, anglicane ; le mouvement de l'individualisme plus accentué chez elles ; leurs agitations au dedans et leurs dangers au dehors ; les oppositions soulevées de bonne heure contre le calvinisme rigoureux ; l'hétérogénéité des trente-neuf articles, susceptibles d'être tiraillés en des sens contraires. Mais cela n'a point empêché le type réformé, tel qu'ils l'exprimaient, de faire pression sur la dogmatique au dix-septième siècle, et d'attirer fortement la pensée de dogmatistes actuels d'ailleurs bien différents (Schweizer, Schneckenburger, Ebrard, L. Thomas, Scholten, van Oosterzee). Dans l'Eglise luthérienne, les symboles appartiennent tous au seizième siècle, et sauf un, le dernier, la *Formula concordiæ*, 1577, à l'activité de Melanchthon et de Luther : l'*Augustana*, 1530 ; l'*Apologia*, 1530 ; le *Catechismus major* et *minor*, 1529 ; les *Articuli Smalcaldici*, 1537, tous réunis dans le *Liber Concordiæ*, 1580 (voir C. Hase, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, 1627). Ils doivent leur grande autorité aux causes suivantes : l'état compacte des adhérents de ce type (Allemands et Scandinaves) ; le génie germanique, aussi conservateur dans la communauté que libre et hardi dans l'individu ; la priorité et les mérites supérieurs de la confession d'Augsbourg ; la popularité légitime des catéchismes de Luther. Ils ont même été revêtus d'une sorte d'inspiration par la piété filiale des docteurs de Wittemberg, et ils ont trouvé, dans notre siècle, un regain de faveur auprès des luthériens prononcés. Leur action sur la substance et même sur la forme de la dogmatique allemande est incalculable. Aujourd'hui, le dogmatiste indépendant, à moins que ses visées ne soient essentiellement historiques, n'accorde point à la tradition ecclésiastique une importance prépondérante. Le pourrait-il vraiment, quand il constate tant de mo-

bilité, quand il voit mêlées au courant de la pensée chrétienne tant d'infiltrations étrangères? Comment donc l'envisage-t-il? Non pas comme une autorité, mais comme un témoignage, et par suite une leçon. C'est le témoignage de la foi chrétienne, croissant à travers les âges, de ses affections permanentes, de son mouvement intérieur, de ses progrès. A ce titre, elle ne lui paraît pas seulement respectable, mais encore vraie dans ses lignes maîtresses, dans la loi de son évolution. Il n'y voit rien de fortuit, rien qui soit absolument erroné; et en regardant bien, il découvre sans peine le secret de l'apparition et de l'empire des grandes conceptions théologiques qui ont successivement figuré sur la scène; il peut le retrouver dans les luttes et les progrès de sa propre foi, car la foi du chrétien et celle de la chrétienté sont virtuellement un. D'ailleurs, dans la tractation proprement dite de la matière dogmatique, la tradition lui est indispensable. Il y trouve les questions déjà posées, les solutions déjà essayées, les termes convenus et les jalons d'une route qui du passé conduit droit dans l'avenir. Mais il use de ces matériaux avec critique; il discerne les excentricités, l'incomplet ou le défaut d'équilibre de bien des thèses réputées, les formules inadéquates à l'objet, les vérités partielles qui sont devenues des erreurs. Et son critère, c'est tout ensemble la foi des apôtres et la foi moderne. — De la Bible et de la tradition, comment la dogmatique va-t-elle tirer la vérité? Quel est pour elle l'instrument de perception, de critique et d'organisation des éléments du vrai? En d'autres termes, quel est l'organe (ὄργανον) de la dogmatique? Le seizième siècle pensait que la foi qui s'approprie la justification, est par cela même le principe de la vraie connaissance, et il avait raison. Le dix-neuvième siècle répond catégoriquement avec Schleiermacher, Vinet et bien d'autres : c'est la *conscience chrétienne* (*christliches Bewusstsein*). Terme préférable ici à celui de foi; car ce dernier est pris dans plusieurs acceptions différentes selon les textes et les Eglises, tandis que le premier exprime exactement ce qu'il veut dire : la connaissance expérimentale d'une réalité qu'on porte en soi, et il implique chez le sujet qui connaît, dans son rapport avec l'objet connu, activité et certitude. Mais qu'est-ce qu'il y a donc dans la conscience chrétienne? D'abord le sentiment que l'homme a de l'esprit (πνεῦμα) qui est en lui, de sa destination au divin : ordre, liberté, amour; puis le sentiment du désordre, ou du désaccord présent entre sa destination et son état réel; puis l'intuition du divin absolu, de l'Etre en qui il réside souverainement et de qui il provient; enfin le sentiment que la vie divine a été manifestée dans sa plénitude et rendue à l'homme par Jésus. C'est dire que la conscience chrétienne renferme en elle la conscience humaine, la conscience morale la conscience religieuse, enfin la conscience chrétienne proprement dite, couronnement de tout le reste, conscience de la conscience, comme a dit Vinet. Cela posé, nous affirmons que la conscience chrétienne est l'organe légitime de la dogmatique. Le christianisme étant un fait qui a paru dans l'histoire et a passé ensuite dans l'âme du croyant, il est clair que pour le saisir dans ses sources, le juger, l'exposer, il faut que le chrétien analyse l'effet produit sur lui et

en lui par la personne et l'esprit de Jésus, qu'il lise ainsi la vérité dans le miroir de sa conscience, contrôlée, complétée, rectifiée au besoin par la conscience des apôtres et par celle de l'Eglise universelle. Voilà le témoin le plus immédiat, et l'interprète le mieux qualifié des choses divines. On a soulevé, il est vrai, contre elle les mêmes objections que le catholicisme a fait valoir contre la foi : insuffisance, faillibilité, peccabilité de l'individualité religieuse. Ces objections, suffisamment réfutées par la Réformation, ont pourtant l'avantage de rappeler à la conscience chrétienne les limites de sa compétence. Or sa compétence ne dépasse pas son expérience. Il est vrai que cette expérience est progressive et d'une richesse inépuisable dans l'individu comme dans l'Eglise. Ainsi le dogmatiste est engagé à un effort continu pour arriver à une foi toujours plus large et plus harmonique. — Cette conscience chrétienne dont nous venons d'établir le rôle légitime, comment se comporte-t-elle à l'égard de l'Ecriture et de la tradition? Elle s'y cherche elle-même, elle s'y reconnaît dans ses éléments premiers, elle discerne tour-à-tour ce qui a été d'elle pour un temps et ce qui est d'elle pour tous les temps. Elle descend dans les profondeurs de l'Ecriture plus avant que la critique grammaticale et historique; elle éclaire les affirmations des prophètes et des apôtres par de nouvelles expériences; elle fait sans violence le triage des arguments *ad hominem*, des conceptions et des intentions locales et contemporaines, d'un côté, de la substance toujours vivante du salut, de l'autre. Elle voit, par exemple, ce qu'il faut garder et ce qu'il faut laisser de l'idée messianique du premier âge, de cette division des fonctions du Christ, roi, prophète, prêtre, que la dogmatique se plaisait, jusqu'à Schleiermacher lui-même, à plaquer sur son œuvre vivante, de l'assimilation faite par les apôtres de sa mort aux anciens sacrifices, des images de leur eschatologie, etc. S'agit-il de la tradition? La conscience chrétienne conduit le dogmatiste par les voies de la sympathie et de la confraternité spirituelle jusqu'au cœur des grands docteurs qui ont enrichi le dogme, parce qu'ils avaient auparavant vécu puissamment de la vie. Elle lui fait découvrir la pensée intime et le bien fondé de leurs doctrines. C'est ainsi qu'avec Origène, il comprend la liberté et la responsabilité de l'esprit; avec Anselme, l'inviolabilité de l'ordre moral de l'univers, et la nécessité d'une réparation vraie du désordre introduit par le péché; avec Luther le besoin que notre âme a du pardon et de la nourriture spirituelle que lui fournit le Christ; avec Calvin, le besoin qu'elle a d'appuyer la destinée présente et future sur une volonté éternelle et immuable de Dieu, une grâce certaine et inamissible; il comprend ainsi la part de vérité et de force qu'il faut reconnaître à des affirmations d'ailleurs incomplètes et justement abandonnées. La conscience chrétienne fait plus : elle lui permet de descendre jusqu'à la moëlle des doctrines abstruses du passé, les deux natures en Christ ou la communication des idiomes; elle lui fournit le fil conducteur dans l'étude des problèmes discutés aujourd'hui, tels que l'essence de Dieu (absolue liberté ou être absolu), l'action de Dieu (causalité absolue ou limitation volontaire de la toute puissance et de la toute science divine), l'anti-

nomie du naturel et du surnaturel, la kénôse, la survivance conditionnelle, que sais-je encore? — Mais pour remplir son rôle, elle a besoin d'un auxiliaire qui est la *spéculation*. Car si toutes les vérités chrétiennes se rattachent à la vie, il en est qui n'ont qu'un rapport médiat avec elles, n'étant point immédiatement expérimentées : Dieu en soi, l'homme primitif, l'avenir. Sans doute, on n'y peut arriver qu'en partant de l'expérience; mais de l'expérience, il faut remonter à ses causes, et redescendre à ses conséquences et ses postulats, ce qui ne se peut que par l'induction et la déduction, c'est-à-dire que par la spéculation. L'organe de la connaissance est déterminé par l'objet; il détermine à son tour la *méthode*, c'est-à-dire la marche, dans l'étude et l'exposition de l'objet, notamment dans la division de ses parties. Tel objet, tel organe, telle méthode. Cette relation ne saurait être rigoureuse, car les diverses conceptions du christianisme ne s'excluant pas mutuellement, mais devant se coordonner dans une juste subordination à la plus vraie, il s'agit de savoir laquelle des méthodes lui correspond le mieux, et doit être suivie en première ligne par l'organe dogmatique. Les deux conceptions du christianisme, comme règle ou comme idée, conduisent de préférence à la méthode analytique et à la méthode synthétique. La conception du christianisme comme vie conduit plutôt à la méthode génétique et à la méthode historique. Un mot sur chacune des quatre, en rappelant qu'il n'est aucun système qui se soit intégralement inféodé à l'une au mépris des autres. La méthode analytique consiste en ceci qu'elle étudie chaque dogme isolément, le décompose pour constater tout ce qu'on y peut découvrir : ses divers éléments et leurs rapports, et les diverses questions qu'il soulève. On la trouve pratiquée et poussée fort loin dans la tractation des *distinctiones* et des *quæstiones quodlibetales* de la scolastique du moyen âge, comme plus tard dans les *theses* et les *disputationes* de la scolastique protestante. Elle fait le fond de ce que l'on a appelé la méthode *locale* (*locus caput*, *articulus fidei*) qui, depuis les *loci* de Melanchthon, a régné au seizième siècle, et aussi de beaucoup de manuels postérieurs, comme l'*Hutterus redivivus*, qui distribuent la science en autant de branches qu'il y a de dogmes : théologie, anthropologie, amartologie, christologie, sotériologie, ecclésiologie, eschatologie, pour les entamer successivement. Et quant à la tractation particulière de chaque dogme, elle emploie divers procédés, improprement appelés méthodes : par exemple, celui qui propose une définition dont on développe ensuite chacun des termes, ou celui qui applique au dogme pour l'épuiser les diverses catégories de causes, efficiente, et finale, matérielle et formelle, etc. On le voit, la méthode analytique a pu atteindre un haut degré de finesse et de précision, mais elle fait perdre l'intuition de l'ensemble, elle ne reproduit pas le caractère propre du christianisme qui est vie, et par conséquent sert mal l'organe de la conscience chrétienne. La méthode synthétique implique que le christianisme est un ensemble coordonné ou de vérités révélées par la raison divine ou d'idées élaborées par la raison humaine sur le canevas traditionnel. Elle sert donc plutôt à l'autorité

ou à la spéculation. On la trouve dans les époques où la scolastique a mûri, et dans celles où la philosophie a voulu se glisser sous le couvert de la foi, par exemple dans le wolfianisme, chez les dogmatistes hégéliens, et plusieurs des docteurs de l'école dite de la conciliation. Voici comment elle procède. Elle saisit dans le christianisme une idée centrale, chef auquel elle rattache comme autant de membres les parties de la division. Elle traite ces idées coordonnées, sans perdre de vue l'idée centrale, vers laquelle toutes convergent. Exemples : l'idée centrale est le Dieu trinitaire révélé, le Père, le Fils, le Saint-Esprit; on expose leur œuvre respective dans l'économie de l'œuvre totale de Dieu, création, rédemption, sanctification ; tel est le plan des dogmatiques construites sur le symbole des apôtres (l'*Institution* de Calvin, les *Expositions of the Creed*), et de plusieurs orthodoxes et hégéliens (Leydecker, Marheineke, Ebrard). C'est quelquefois le ou les décrets de Dieu (théologie calviniste du dix-septième siècle, notamment B. Pictet). Ou bien l'idée centrale est le salut : il faut alors coordonner le but, la cause, le moyen ou les facteurs, l'*ordo* et les *media salutis*). De là bien des plans : la faute et le châtiment, la grâce et la gloire éternelle (Bonaventure) ; *finis objectivus*, *finis subjectivus salutis* (école de Calixte); le règne de Dieu, ses fondements, son établissement (Bengel, Schott, Van Oosterzee); le bien, le mal, le salut (Nitzsch) ; la communion avec Dieu, état primitif, perturbation, rétablissement (Bretschneider, De Wette, Philippi, Luthardt). Tantôt la division part de l'homme à sauver, *De statu hominis instituto*, *destituto*, *restituto*, *præstituto* (Wyttembach) ; le premier et le second Adam (A. Teller) ; état de péché, de grâce, fruits du christianisme et institution de l'Eglise (Augusti); vertus divines de l'homme sauvé : *de fide*, *spe*, *caritate* (Augustin). Tantôt on part du Sauveur, l'Homme-Dieu, qui contient Dieu et l'homme, et opère leur réconciliation objectivement en Jésus-Christ, subjectivement dans le croyant (Kling, Hahn, Liebner, Lange). Les combinaisons de ces éléments fondamentaux, Dieu, l'homme, le Christ, peuvent varier à l'infini, on le comprend. Les deux premières méthodes se fondent quelquefois dans une sorte d'éclectisme qui appartient aux théologiens peu accentués et aux époques de transition, notamment aux rationalistes du dix-huitième siècle, qui suivent volontiers la disposition empirique de la méthode locale, ou prennent pour idée centrale un thème très-général. Nous croyons pouvoir employer le nom de méthode génétique pour désigner celle qui remonte de l'effet à la cause, car on peut dire que si, à la vérité, c'est la cause qui engendre l'effet, d'autre part, c'est l'effet qui engendre la détermination de la cause. Cette méthode va de l'impression ressentie à l'auteur de l'impression, du fait constaté à ses facteurs, des deux parties d'une antithèse à leur synthèse, de l'homme moral à la loi, de l'homme pécheur au besoin de salut, de l'homme sauvé au sauveur, de l'homme idéal et de l'homme réel à leur réconciliation dans l'homme nouveau. Régressive à cet égard, elle peut être accompagnée d'un mouvement progressif, et après être remontée de l'effet à la cause, redescendre de la cause à l'effet (Ch. Secrétan). Elle a été employée plus ou moins purement par Anselme et très-nettement par Schleier-

macher. On la rencontre aussi, partiellement du moins, chez Œtinger, Beck, Lange, Rückert, Schenkel, Lang, Lipsius. Elle est propre à la conception du christianisme comme vie, puisqu'elle conclut des diverses phases de la vie chrétienne vécue à son principe et à ses fins. Aussi la regardons-nous comme la méthode spécifique de la conscience chrétienne. La méthode historique enfin s'emploie lorsqu'on considère le christianisme comme l'histoire d'une rédemption se déroulant dans l'humanité à travers diverses phases jusqu'à sa consommation. Son caractère est d'être essentiellement narrative. On l'a essayée quelquefois, mais d'une manière insuffisante jusqu'ici (Hugues de Saint-Victor, Cocceius, Jonathan Edwards, von Hofmann). L'emploi combiné de la méthode génétique et de la méthode historique nous parait réclamé par tout ce que nous avons dit, et par conséquent recommandable à l'avenir. — La méthode emporte la délimitation et l'organisation de la *matière* et de la *forme*. La dogmatique étant au centre de la théologie systématique et en rapport étroit avec toutes les autres disciplines : théologie biblique, histoire des dogmes, symbolique, polémique, éthique, apologétique, on se demande quelle place elle peut accorder sur son propre terrain au contingent de leurs données connexes ? Autrefois, elle se confondait avec la théologie, et embrassait toutes ses parties dans un complexe énorme et confus. Il y a de tout dans les Sommes du moyen âge ; toute la pensée chrétienne est entraînée dans le fleuve de vie qui traverse l'*Institution* de Calvin, et au dix-septième siècle les volumineux *Systemata* de la scolastique protestante ont une partie pour chacune des allures possibles du dogme : didactique, défensive, offensive, édifiante. Mais déjà au dix-septième siècle, dans l'école de Calixte, la morale se détache de cet ensemble ; puis, au siècle suivant, la critique et l'apologétique ; et dans notre siècle, généralement, chacune de ces branches est traitée à part, la division des matières comme celle du travail étant devenue une nécessité et un profit. Néanmoins une dogmatique complète ne peut échapper à la nécessité de tenir compte tout au moins de leurs résultats sommaires. Comment ? dans quelles proportions ? D'abord, pour ce qui concerne la théologie biblique et l'histoire du dogme, qui ont avec elle le rapport le plus direct, cela peut se faire et s'est fait de deux façons différentes. Tantôt la théologie biblique a été condensée dans une première partie, l'histoire du dogme dans une seconde, tandis que dans une troisième, le dogmatiste s'approprie et transforme leurs données par la spéculation : ainsi Kahnis, et particulièrement Biedermann. L'autre, plus commune et selon nous préférable, retrace le mouvement de la pensée chrétienne depuis les Apôtres jusqu'à nous, sur chacune des vérités successivement abordées, et de la sorte la vérité est saisie dans son développement progressif et vivant, et on la tient bien. Quant à l'éthique, elle mérite sans doute un développement distinct, mais son fondement est tout entier sur le terrain de la dogmatique, et l'invention d'une éthique théologique, quelque recommandée qu'elle soit par l'œuvre admirable de Rothe, n'en est pas moins en théorie fort contestable. Quant à l'apologétique enfin, l'opinion de Schleiermacher qui la considère comme

une philosophie générale de la religion et la place en tête mais en dehors de la dogmatique, n'a pas prévalu. La plupart des dogmatistes exposent dans une première partie ces principes sur la religion et la révélation qui sont la base sans laquelle l'édifice serait comme suspendu en l'air. Comment en serait-il autrement? La dogmatique étant la science de la vie divine, ne faut-il pas que d'abord elle en montre le fondement dans l'homme et l'univers, avant d'en retracer l'histoire à travers les religions, le christianisme et le chrétien? L'Apologétique viendra ensuite et justifiera le christianisme, en faisant voir sa vérité et sa vertu dans son action sur l'individu et sur la société. Le dogmatiste qui s'en sentirait la force, pourrait essayer de joindre ces trois recherches dans un seul ouvrage à trois parties, comme P. Lange (*philosophische, positive, angewandte Dogmatik*). Reste la question de l'Introduction. Dès les premiers temps, quelques dogmatistes avaient aperçu la convenance d'indiquer leur but et leurs sources; ainsi Origène, dans son *Proœmium*, Bonaventure dans son *Breviloquium*. Mais ce n'est qu'au dix-septième siècle que l'usage commença à s'établir de faire précéder l'exposition de *Prœliminaria* ou *Prolegomena* (Calixte, Kœnig, Carpov, Stapfer). Cet usage a fini par prévaloir, et il ne paraît presque plus de dogmatique qui, dans une introduction souvent fort étendue (Weisse, Schenkel, Rothe), n'expose la raison d'être, les conditions et les divers rapports de la science. Un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire de la dogmatique nous permettra de vérifier ce que nous avons dit jusqu'ici de son idée et de son esprit.

II. *Histoire*. Dans cette revue sommaire, nous nous bornons le plus souvent à marquer, à côté du nom des dogmatistes, tantôt la date de leur principal ouvrage, tantôt celle de leur mort. — *Première époque*. C'est l'âge où se posent les fondements de la doctrine officielle et où se font les premiers essais individuels, abondants en germes de vérité, qui mûriront plus tard. L'Eglise résume d'abord la tradition apostolique dans les *Regulæ fidei* et le symbole des apôtres; puis elle inscrit la formule péniblement élaborée de sa croyance à la trinité et aux deux natures en Christ dans les décrets successifs des conciles œcuméniques. En même temps, pour répondre aux fantaisies brillantes de la gnose hérétique par une gnose chrétienne, deux puissants esprits, sans être proprement des dogmatistes, préparent à la dogmatique future une vaste pâture. Origène, l'initiateur de la théologie grecque dans tous les sens, trace dans son περὶ ἀρχῶν l'esquisse d'une philosophie chrétienne de l'univers, pleine de foi à l'esprit et à la liberté. Mais ses grandioses hypothèses sur la destinée des esprits à travers les mondes relèvent de l'imagination plus encore que de la conscience, et d'ailleurs, l'Ecriture n'y est pas interprétée avec assez de sagesse. Le fondateur de la théologie de l'Occident, Augustin, a trop d'élan pour enfermer sa pensée dans un système; c'est bien, il est vrai, dans son expérience qu'il va puiser sa doctrine; mais cette expérience, si profonde d'ailleurs, a quelque chose de mal équilibré, d'incomplétement élucidé, et l'on peut dire que si la vraie méthode est déjà entrevue, elle n'est pas fixée, adaptée, léguée aux siècles subséquents. Cette pre-

mière période aboutit à l'œuvre de deux compilateurs, qui résument le passé et vont dominer l'avenir : Jean Damascène pour l'Orient († 756) ; Isidore de Séville († 636), ancêtre de la théologie sententiaire pour l'Occident. — *Seconde époque.* En sortant de la barbarie du douzième siècle, le moyen âge allait, sur la base d'une autorité absolument incontestée, élever l'édifice imposant, mais surchargé, de la scolastique. Il s'agissait de conserver et d'organiser par les *Sententiaires*, émules de Pierre Lombard, l'héritage des croyances antiques, puis d'en chercher l'intelligence, « *fides quærens intellectum*, » en conciliant la foi et la science. Mais le succès dernier était impossible, car, d'un côté, cette foi était toute d'autorité, et déjà altérée par une métaphysique traditionnelle ; de l'autre, cette science ne sortait point des entrailles du christianisme, mais de la philosophie païenne de Platon et d'Aristote. La *Summa totius theologiæ*, de Thomas d'Aquin († 1274), l'œuvre la plus grandiose de cette scolastique, riche en grandes œuvres, commande le respect et l'examen par l'influence prépondérante qu'elle a exercée sur tout le développement de la théologie catholique jusqu'à maintenant. Mais comme elle est mal constituée pour mettre l'objet de la dogmatique à la portée de la conscience chrétienne ! Pour le fond, du déterminisme dans la création, la Providence, la rédemption, l'homme naturellement étranger au divin et ne le recevant que par des voies toutes surnaturelles, le miracle absolu dans le Christ, l'Eglise et les sacrements, un subtil mélange de l'augustinisme et du pélagianisme catholique ; pour la forme, une méthode hérissée d'abstractions, un procédé compliqué et inflexible se maintenant à travers les 27 traités, les 521 questions et les 1,600 articles de l'énorme livre. Faut-il s'étonner que la conscience chrétienne déçue se détourne de cet intellectualisme et de ce traditionalisme, pour chercher ailleurs une conception de nos rapports avec Dieu qui satisfasse ses besoins théoriques et pratiques ? Déjà Anselme, le grand spéculatif du douzième siècle, avait soutenu la vraie méthode quand il avait prononcé cette maxime, dont Schleiermacher s'emparera huit siècles après : « *Qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget.* » Puis la mystique, rivale de la scolastique, avait pratiqué la contemplation directe des choses divines. Sage encore dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor († 1173), de Bonaventure († 1274), de Gerson († 1429) ; panthéistique dans Eckhart († 1329), Suso († 1365), Ruysbroek († 1381) ; simplement ascétique dans l'*Imitation :* quelle qu'elle fût, elle libérait à sa manière la pensée du joug de l'autorité. Enfin les Réformateurs avant la Réforme, Wicleff (*Trialogus*), Huss (*de Ecclesia*), s'appuyant à la fois sur la Bible et sur l'honneur de Dieu, secouent les superstitions dont étaient surchargés le dogme de l'Eglise et celui des œuvres. L'auteur de la *Deutsche Theologie* parle de l'humanisation du divin, et Jean de Wessel († 1489) de la foi, comme le fera Luther, qui reconnaît en eux ses précurseurs. — *Troisième époque.* La Réformation nous apparait comme une véritable révélation du divin dans les âmes ; et c'est bien pour cela qu'elle a créé un onde nouveau au sein de la chrétienté. Jamais on n'avait aussi clai-

rement senti et affirmé le divin dans le gouvernement de l'humanité, dans l'œuvre du salut, le sacrifice du Christ, le témoignage du Saint-Esprit, l'action de l'Eglise et des sacrements sur les fidèles. Jamais non plus la conscience chrétienne, sous le nom de foi, n'avait aussi nettement expérimenté et fortement exercé sa propre vertu pour pénétrer dans le mystère des choses divines, pour changer l'homme et pour lui communiquer les deux grands priviléges spirituels de la certitude et de la liberté. Telle est la valeur de ce qu'on appelle le *principe matériel* de la Réformation, la justification par la foi. Et pourtant il faut avouer que les Réformateurs n'ont pleinement embrassé ni l'objet ni le sujet de la dogmatique. L'homme, dans son état actuel, leur paraît absolument privé du divin, du libre arbitre même, tant sa corruption est radicale; le divin ne lui est rendu que par les voies surnaturelles, et encore cette faveur n'est-elle que le partage de quelques individus. D'ailleurs, la foi n'est point assez affranchie de la lettre, et les précautions ne sont point prises contre le nouveau joug du *principe formel*. Aussi, quand l'enthousiasme créateur de la première génération aura baissé, il restera le dogme d'un surnaturel écrasant, grâce et prédestination, et une rupture, tôt ou tard funeste, se fera entre l'homme réel et l'homme idéal du protestantisme. Voilà ce qu'on verra dans la seconde période de cette époque (dix-septième siècle). La première nous offre trois dogmatiques classiques, fondements de la science des deux Eglises protestantes et types des travaux dogmatiques pour un long temps; les *Loci* de Mélanchthon (1521-43); le *Commentarius de vera et falsa religione* de Zwingle (1525), et surtout l'*Institutio religionis christianæ* de Calvin (1536-59). On ne saurait trop étudier les caractères du mieux qualifié de ces trois dogmatistes. Deux convictions expérimentales inspirent toute la doctrine de Calvin : la souveraineté de Dieu, la valeur de l'individualité humaine. Pour lui rendre justice, il faut en reconnaître le sens profondément moral. Le Dieu de Calvin, quelque peu attrayant qu'il soit, reste le Bien absolu, dans sa justice comme dans sa miséricorde, en perdant ceux-ci comme en sauvant ceux-là; oui, tout est moral dans la visée et la tractation de ce dogme de la double prédestination, qui fit longtemps des héros, jusqu'au moment où il devint la pierre d'achoppement du système. Par là, Calvin avançait d'un grand pas vers le centre de la vérité chrétienne, et il en faisait un autre, où ses successeurs n'ont pas su le suivre, par la popularité de son exposition. Mais si son mérite a été de consulter la conscience, son premier tort fut de ne pas l'observer complétement, d'outrer la corruption de l'homme, de méconnaître l'indestructible liberté d'un être né fils de Dieu; son second fut de n'apercevoir dans l'Ecriture qu'une des faces de la vérité, deux torts que son système expiera plus tard. Le seizième siècle nous offre encore quelques œuvres distinguées, dues aux amis des Réformateurs: Chemnitz (1569), Bullinger (1556), Hypérius (1568), Zanchi (1585). — La période autoritaire du dix-septième siècle est dominée par deux faits : la séparation définitivement accomplie des Eglises protestantes, l'apparition dans leur dogmatique respective d'une scolastique analogue mais bien supérieure à celle du moyen

âge. Les dangers que courait la doctrine de la Réformation expliquent, justifient même en quelque mesure ce second phénomène. L'autorité, et, par suite, la scolastique, étaient peut-être nécessaires pour affermir les idées acquises, *parta tueri*, repousser les adversaires, éduquer les esprits, encore incultes, par une forte discipline. De là les caractères de la scolastique protestante : domination constante de la logique, formalisme dans les procédés d'analyse et de composition, rigueur pédante dans la terminologie, emploi fréquent de représentations graphiques des idées, grande habileté et grand goût à la polémique : tout cela mené avec une vigueur d'esprit, une force de travail et souvent un sérieux admirables. Mais elle a des torts grands : elle n'a pas compris la vraie nature de son objet; elle n'a eu ni le sens de la vie ni celui de l'histoire; elle n'a pas suffisamment sollicité le sentiment religieux. Enfermée dans le monde étroit des docteurs, où elle suscite bien des violences de parole et d'action, elle deviendra justement impopulaire et impuissante à retenir dans ses chaînes d'un côté la raison, de l'autre la piété. Aussi soulèvera-t-elle vers la fin du siècle dans les deux Eglises des protestations, des résistances parallèles, tantôt au nom de la Bible et de la piété, tantôt au nom de l'expérience froissée par des dogmes inadéquats aux faits, tantôt enfin au nom des moyens de connaissance religieuse autres que la tradition. Dans l'Eglise réformée, dispersée en des pays divers, plus menacée au dehors, moins spéculative, la scolastique a moins de jeu. Ce qu'elle exploite et défend de préférence, c'est la doctrine de l'absolue prédestination, qu'elle fait triompher à Dordrecht en 1618-19, et dans le *Consensus helveticus* en 1675. Ses principaux représentants sont, à Genève, foyer du calvinisme, Antoine La Faye (1605), François Turrettini (1682), Bénédict Pictet (1696); en France, D. Chamier (1653), Dumoulin († 1658); en Suisse, Polanus (1609), Wolleb (1626), Heidegger (1700); en Allemagne, Keckermann (1607), Alsted (1618), Wendelin (1656); en Hollande, Gomar († 1641), Maccovius (1639), Desmarets (1652), et surtout Voëtius (1669). Deux doctrines s'élèvent d'abord contre le calvinisme régnant : en Hollande l'arminianisme, l'amyraldisme en France. La première, enseignée par Arminius († 1609), Episcopius († 1640), Grotius († 1645), Limborch (1686), relève la liberté humaine, la miséricorde en Dieu, le but pédagogique et la fin eudæmonique de l'œuvre du salut. L'amyraldisme, soutenu par les illustres professeurs de l'école de Saumur, Amyraut (1634), Laplace († 1665), Pajon († 1685), affirme la grâce universelle en principe, la non culpabilité du péché originel, l'emploi des moyens naturels par le Saint-Esprit. Deux autres réactions contre la scolastique surgissent sur le terrain des méthodes. Le coccéianisme revient à l'Ecriture et à l'histoire biblique, et substitue l'étude des alliances de Dieu avec son peuple, à celle de ses décrets : Jean Koch de Leyde (1648), Burmann (1671), Leydecker (1682), Van Til (1703). Le cartésianisme, adopté par quelques théologiens hollandais, distinguait dans la théologie deux parties, la naturelle, la révélée. Cette distinction, qui trouva bientôt faveur partout, était illusoire sans doute, car il n'y a jamais eu historiquement de religion naturelle

concrète, mais elle apprenait à chercher le vrai à côté de l'autorité. L'Eglise réformée s'ouvrit à ces diverses nouveautés, et aussi aux infiltrations de la dogmatique socinienne, de sorte qu'au commencement du dix-huitième siècle, elle avait renoncé presque tout entière au strict calvinisme, mais elle défendait énergiquement la révélation et l'excellence générale du christianisme contre la philosophie hostile. J.-A. Turrettini († 1737), Jacob Vernet, son disciple († 1789), et F. Osterwald († 1747), représentaient dans la Suisse française cette théologie des modérés, plus féconde en apologétique qu'originale en dogmatique. Dans l'Eglise luthérienne la scolastique trouva un terrain plus propice. Aussi c'est là qu'elle produisit toute une moisson d'ouvrages énormes, *Loci* et *Systemata*, ou de manuels concis. A la suite de L. Hutter, le « *Lutherus redonatus* » (1610), défilent, avec des mérites inégaux mais une égale ardeur dans l'exposition de la saine doctrine, Jean Gerhard (1610-21), Musæus, (1678), Kœnig (1690), Calov, *Systema* (12 tomes, 1635-77), Quenstedt (1685), Hollaz, le dernier, (1707). L'autorité avait fait son œuvre, la formule avait atteint son apogée, mais l'esprit s'en allait épuisé. En Allemagne, comme ailleurs, la scolastique devait aussi susciter des réactions. La première fut une atteinte portée à l'absolutisme de la nouvelle tradition luthérienne par la revendication d'une autre tradition plus ancienne et plus large, celle des premiers siècles, qu'entreprit Calixte d'Helmstædt († 1656), sorte de puseyste de l'époque. L'orthodoxie luthérienne en eut bientôt raison. Mais elle allait rencontrer un adversaire plus fort, parce qu'il s'appuyait sur la Bible et les besoins religieux du peuple, dans le piétisme, qui se recommandait par la personnalité plutôt que par l'originalité scientifique de ses premiers docteurs, Spener (1688), H. Franck († 1727), Freilinghausen (1704), J. Lange (1730). Au piétisme se rattache l'école biblique mystique du Wurtemberg, illustrée par Bengel († 1752), Crusius (1764), et le théosophe Œtinger (1765), qui ramenaient la foi sur le terrain du réalisme chrétien et creusaient les fécondes notions du règne de Dieu, de la vie divine et de la corporalité, fin des voies de Dieu. Un des fruits tardifs de tout ce mouvement est la secte des moraves, qui donne une si grande importance à la contemplation du Christ crucifié, et chez lesquels Schleiermacher devait apprendre à faire du Christ vivant le centre de la théologie. Mais toutes ces écoles respectables ne pouvaient arrêter l'invasion d'idées plus hardies. L'ère de la réformation finissait dans ces phénomènes de transition. Une nouvelle ère allait poindre. — *Quatrième époque.* Déjà pendant le dix-septième siècle, la raison générale avait commencé à s'émanciper du joug de la tradition, par les grandes découvertes scientifiques, les méthodes nouvelles de Bacon et de Descartes, et le dégoût des violences religieuses. Elle passe bientôt de l'indépendance à la critique, en Angleterre avec les libres-penseurs, en France avec Voltaire. Mais il fallait que la raison entrât quelque part dans un rapport direct avec le christianisme ; car il était naturel que les chrétiens s'efforçassent d'un côté de montrer la rationalité de l'œuvre salutaire de Dieu, en la dépouillant de toute apparence d'arbitraire, de l'autre, d'élargir la con-

naissance religieuse, en y faisant participer la raison. Le rationalisme en soi constituait donc un progrès. Mais il n'avait ni assez de hardiesse spéculative ni assez de profondeur psychologique et morale pour saisir tout le christianisme; son préjugé déiste l'empêchait de comprendre la présence du divin au sein de l'humain; d'ailleurs il ne savait point consulter le témoignage de l'esprit humain dans son évolution historique; la religion était moins pour lui un sentiment qu'un *modus cognoscendi et vivendi*, et la rivalité de ces deux principes de connaissance qu'il maintenait devait aboutir à l'effacement du premier. Vis-à-vis de la révélation et de ses organes, la raison peut prendre trois attitudes : ou bien elle sera un simple auxiliaire occupé à démontrer une vérité donnée, ou bien un associé qui l'accommode à sa guise, ou bien un adversaire qui la nie. — 1. Ces attitudes, elle les a réellement prises dans l'*Allemagne protestante*. De là, trois grands groupes, auxquels on a donné les noms de supranaturalisme rationnel, de rationalisme supranaturaliste, de parti des lumières (*Aufklærung*). Le premier a eu pour principal organe l'école de Wolff, qui s'efforce de prouver à priori tous les dogmes chrétiens, même de l'orthodoxie, par une démonstration toute mathématique, (*methodus scientifica*), et compte Reusch (1744), Baumgarten (1760), Carpov (1765). Le second se distribue sur plusieurs échelons; les plus conservateurs sont : Michaëlis (1760), Dœderlein (1780), Morus (1789), Storr (1793), Reinhardt (1801). D'autres, notamment les fondateurs de la critique, Ernesti (1781), Semler (1751), infirment les deux organes de l'autorité, la Bible et la tradition ecclésiastique, évident ou évincent le mystère par la théorie du symbole ou celle de l'accommodation, et réduisent la révélation à n'être qu'une illustration de la raison et de la morale. A la gauche, se place le rationalisme dit « vulgaire » : A. Teller (1792), Henke (1793), Wegscheider (1817). Le rationalisme se prolonge, en s'adoucissant, jusque dans le dix-neuvième siècle : Ammon (1803), Bretschneider (1814); mais il y est de plus en plus dépaysé et défaillant. Quant au parti des lumières, représenté par Reimarus, l'auteur des fragments de Wolfenbuttel (1774-78), Bahrdt (1792), la Revue de Nicolaï (1765-92), il ne saurait figurer dans l'histoire de la dogmatique, puisqu'il prend contre le christianisme, ses documents et ses affirmations, une position directement aggressive; il était d'ailleurs trop superficiel en religion et en philosophie pour réussir dans un pays où les plus illustres promoteurs de la littérature nationale se montraient, les uns respectueux, les autres pleins de sympathie pour les grandeurs esthétiques et humanitaires du christianisme, et allaient saluer au nom de la poésie, de l'histoire et même de la philosophie, la restauration des antiques croyances. — Il était réservé au dix-neuvième siècle de marquer à la dogmatique le but suprême et le vrai chemin. Deux guides l'y engagèrent dès ses débuts, la philosophie de l'absolu et la théologie du sentiment, et cela en Allemagne, sur la terre où florissaient ensemble le génie historique et critique, la haute spéculation et la mysticité religieuse. Une suite imposante de systèmes philosophiques, de Kant à Hegel, approfondissent le problème de l'absolu,

et proclament successivement les idées, impliquées dans l'Evangile et désormais acquises à la pensée moderne, de la souveraineté de la loi morale, de l'immanence divine, de l'évolution du divin au sein de l'humanité. Ils exercent sur la théologie tantôt une action directe : Daub (1836), Marheineke (1827), tantôt une influence indirecte, plus étendue et aussi plus légitime, en élargissant l'horizon des dogmatistes. Les philosophies postérieures de Herbart, de Schopenhauer, de Hartmann, délaissant l'idéalisme, se montrent peu ou point disposées à s'allier au christianisme, mais elles servent à leur manière au développement dogmatique actuel. Parallèlement à ce vaste effort, agissait la théologie du sentiment, préparée par J.-J. Rousseau et Jacobi, et inaugurée par un grand esprit, réformateur et conciliateur tout ensemble, F. Schleiermacher. Dès le début du siècle, il s'était fait le champion de l'autonomie du sentiment religieux ; plus tard dans son œuvre capitale : *Der christliche Glaube nach den Grundsætzen der evangelischen Kirche* (1821), il étudie la conscience chrétienne, qui selon lui est tour à tour conscience religieuse générale, conscience du péché, conscience de la grâce, et qui offre toujours l'empreinte directe en nous, êtres absolument dépendants, de l'action de Dieu, causalité absolue. Il salue dans le christianisme la religion de la rédemption, c'est-à-dire du triomphe sur la vie sensible de la vie supérieure en communion avec Dieu, qui, manifestée en Jésus, l'homme typique et idéal, a été rendue par lui et par son Eglise à l'humanité. On a pu contester plusieurs des idées de Schleiermacher, mais on ne lui dispute pas le double mérite d'avoir discerné l'essence de la religion et recommandé la vraie méthode, et c'est là le secret de sa grande influence sur tous les dogmatistes postérieurs. Sous cette influence, diversement et inégalement subie, on a vu se former un large groupe de penseurs qui ont pris pour bannière la *Vermittelung*, ou la conciliation entre la conscience moderne et la tradition ecclésiastique, dans la recherche d'une philosophie de la révélation et de la rédemption. Ils ont produit, depuis tantôt cinquante années, une foule d'œuvres dogmatiques, distinguées par l'érudition, le sens historique, les ingénieuses spéculations, souvent la profondeur éthique et mystique, qui ont exercé et exercent sur le protestantisme tout entier, bien au-delà de l'Allemagne, une action croissante, et que nous avons le regret de ne pouvoir pas même énumérer ici. Ces docteurs suivent des directions un peu différentes. Dans la direction spéculative se rangent : Twesten (1826 et suiv.), C. Hase (1827-1829), Nitzsch (1829), Julius Muller (1844), Liebner (1849), J. P. Lange (1852), Weisse (1862), Rothe, le profond théoricien de la personnalité divine et humaine dans sa *Theologische Ethik* (1845 et suiv.), Dorner (1839), le danois Martensen (1859), Schenkel (1859), Luthardt (1865). Dans la direction biblique, on remarque Hofmann (1852-55), T. Beck (1838 et suiv.), Gess (1856), Ewald (1871-76). Dans la direction confessionnelle, les uns travaillent en simples historiens, tels que de Wette (1816), C. Hase, *Hutterus Redivivus* (1828) ; les autres en apologètes, soit de la doctrine luthérienne : Sartorius (1840-61), Thomasius (1852-63), Philippi (1854-63), Kahnis (1861-68), Vilmar (1874),

soit de la doctrine réformée : Ebrard (1851), Schweizer (1844-47). Les grandes affirmations communes aux docteurs de la *Vermittelung* sont le théisme trinitaire ou subordinatien, la culpabilité du péché, égarement de la liberté, l'importance capitale pour le salut de la personne et de l'œuvre du Dieu-Homme, le rôle prépondérant de la communauté dans l'éducation religieuse de l'individu, et chez plusieurs un penchant pour le salut universel. Mais les défauts de cette théologie qui tiennent à sa prétention d'équilibrer les deux principes disparates de connaissance auxquels elle recourt, l'autorité et la conscience, sont devenus sensibles par les hésitations, les accommodements et les subtilités. Vers la fin de la première moitié de ce siècle, il s'est produit une crise théologique profonde, dont l'ébranlement va s'étendant toujours davantage dans celle-ci. Elle a été amenée par la critique historique appliquée à la vie de Jésus et au siècle apostolique, et elle a fait explosion avec la dogmatique de Strauss : *Die christliche Lehre, in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenchaft* (1840), qui s'efforce de montrer que l'histoire du dogme n'en est que la démolition continue. D'autres novateurs moins négatifs, se sont appliqués à formuler le christianisme moderne ; ce sont les dogmatistes de l'école de Zurich : Lang (1858) et Biedermann (1869). Ils rejettent l'autorité et le surnaturel ; ils affirment l'immanence de Dieu plus que sa transcendance ; dans la rédemption, ils voient le rapport devenant toujours plus conscient et plus pur de l'esprit fini avec l'esprit infini, en Jésus, une personnalité éminente, révélatrice de la vie spirituelle, et dans les grands anniversaires que célèbre l'Eglise, les symboles des destinées de cette vie ; ils glorifient l'espèce, mais n'admettent pas la survivance de l'individu. Après l'idéalisme, un certain empirisme, se rattachant à la théorie de Schleiermacher sur la connaissance religieuse (voir l'ouvrage de Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876), s'établit à son tour dans la dogmatique. Sans se prononcer sur la réalité objective de Dieu, il étudie comme un vivant phénomène le sentiment religieux et l'action libératrice du principe chrétien en Jésus et dans l'Eglise. Au reste, il semble que les esprits en Allemagne soient aujourd'hui relativement fatigués de ces études essentiellement intérieures et idéales, tandis que par la propagation de la science allemande, l'intérêt qu'elles éveillent grandit ailleurs. — 2. *Hollande.* Après la domination du supra-naturalisme biblique, représenté par Van der Palm (1763-1838), la Hollande fut, comme tous les autres pays réformés, entraînée dans le Réveil, qui prit chez elle un caractère aussi patriotique que religieux. On revint, du même coup, aux grands souvenirs nationaux et aux doctrines orthodoxes, qui avaient présidé à l'émancipation et aux premiers succès des Provinces-Unies. De là un parti mixte, représenté par des hommes tels que le poëte Bilderdijk, l'historien et homme d'état Groen van Prinsterer, les théologiens Isaac da Costa, Capadose, Beets. En même temps, le mouvement scientifique imprimé par la philosophie et la théologie allemande du dix-neuvième siècle, ne tardait pas à franchir le Rhin, et à gagner ces esprits judicieux et formés à l'analyse des

textes, des faits et des idées, par une longue et solide culture. Les grandes opinions entre lesquelles ce mouvement se partage, s'établissaient dans les trois universités, et y produisaient trois dogmatiques en latin et quelques belles œuvres en hollandais. Utrecht reste le foyer de l'orthodoxie, et compte les dogmatistes Vinke (1853), Dœdes, J.-J. Van Oosterzee, qui a écrit sur la christologie (1855-60), et composé une dogmatique estimée (3 vol., 1870-72). Groningue devint le centre d'une école de juste-milieu inspirée par la théologie de Schleiermacher, et préoccupée surtout du côté humain et moral du christianisme : Pareau et Hofstede de Groot (1845). Enfin Leyde se donna tout entière aux nouveautés, et enfanta ce qu'on appelle en Hollande « la théologie moderne. » Cette école, qui d'ailleurs, se distingue dans le domaine de la critique et de l'histoire biblique par les travaux de A. Kuenen, a pour chef J.-H. Scholten. Il a été signalé aux lecteurs français par des traductions et des analyses dans la *Revue de Strasbourg*. Sa conception dogmatique est exposée dans le *De Leer der Hervormde Kerk* (1re édit., 1848). Il pense retrouver et montrer dans la doctrine de l'Eglise réformée et dans son développement normal, les idées de l'immanence et de la souveraineté divines, du déterminisme, du rétablissement final, qui transforment les notions reçues d'autorité, de révélation et de grâce. Pierson et Busken-Huet ont poussé plus loin cette théologie, et ont d'ailleurs insisté sur l'expérience, comme le vrai organe de la connaissance religieuse et sur le côté esthétique du christianisme. Un homme d'une pensée chrétienne éthique et mystique tout ensemble, Chantepie de la Saussaye († 1873), a déposé dans ses écrits, signalés aux lecteurs français par le *Compte-rendu*, des éléments de dogmatique excellents. Plus récemment, tandis que quelques-uns vulgarisent les résultats de la théologie biblique critique dans la *Bible des familles*, d'autres, tels que Hoekstra, Rauwenhoff, J.-J.-P. Valeton, Laners, J. van Dijk, recherchent, en des sens divers, sur le terrain de la dogmatique philosophique, quels sont les vrais rapports de la science et de la foi, pour les amener à un accord de plus en plus nécessaire, et qui sera profitable à l'une comme à l'autre. — 3. *Angleterre*. Le protestantisme anglais présente dans son développement une indépendance et une originalité dues aux causes suivantes : sa situation, ses origines, le dualisme qu'elles constituent entre la doctrine évangélique déposée dans les trente-neuf articles, d'un côté, le *Common Prayer Book* et la constitution catholique de l'Eglise, de l'autre, dualisme qui se trahit par l'établissement de la dissidence, et dans le sein de l'anglicanisme par des partis contraires ; le caractère national, enfin, plus enclin à la pratique qu'à la spéculation, plus inventif que systématique, et qui n'a pas été formé à une discipline scolastique rigoureuse. De là une littérature religieuse plutôt polémique, apologétique, homilétique que dogmatique ; une foule de sermons, peu d'ouvrages systématiques complets, analogues à ce qu'on appelle en Allemagne *Dogmatik*. Après la séparation accomplie au seizième siècle entre les anglicans et les non-conformistes, on voit au dix-septième les deux masses prendre des directions dogmatiques divergentes. Les

savants prélats qu'on appelle les Pères de l'Eglise anglicane, orthodoxes sur la question de la trinité, sont plutôt arminiens sur celle de la grâce. On leur doit quelques-uns de ces grands ouvrages qui portent d'ordinaire le nom de *Body of divinity* ou *Exposition of the creed.* Les plus importants sont ceux d'Usher (1638), John Forbes (1642), Chillingworth († 1644) controversiste et libéral, John Prideaux (1651), Pearson (1659), Jeremy Taylor († 1667), Leighton († 1684). Les dissenters, au contraire, notamment les presbytériens, maintiennent assez rigoureusement la doctrine calviniste formulée dans la confession et les catéchismes de Westminster (1648). Les œuvres principales de ce parti, plus grand par sa défense de la liberté religieuse et l'énergie de la vie chrétienne que par l'originalité de la pensée, sont : Wm Perkins (1590), Thomas Cartwright (1610), l'excellent pasteur, Richard Baxter, *Methodus theologiæ* (1681), et jusque dans le dix-huitième siècle Ph. Doddridge († 1751) et John Gill (1769). Après la Restauration, les esprits lassés des excentricités des puritains, des violences réciproques des partis religieux, se laissent gagner par l'idée de la tolérance, par la philosophie cultivée à Cambridge, et par le besoin de concilier la raison et la foi. De là la tendance appelée le *latitudinarisme*, qui est bien un élargissement des horizons et des sentiments religieux. Son plus influent propagateur est le philosophe J. Locke, l'auteur de : *The reasonableness of Christianity*, 1675. C'est à lui qu'on fait remonter la méthode des *Evidences*, qui va traverser toute la théologie subséquente. Les *free thinkers* ou déistes ne tardent pas, en effet, par leurs attaques contre la Bible et le miracle à attirer toute l'attention des théologiens du côté de l'apologétique, et l'on voit les diverses Eglises rivaliser de zèle dans le soin de défendre la révélation, principalement, il est vrai, par les preuves externes. De là, la série des apologètes qu'inspire le supranaturalisme rationnel : Whiston († 1752), Butler (1752), Leland (1766), Lardner († 1768), Warburton († 1779), Paley († 1805), auteurs d'ouvrages classiques de l'autre côté de la Manche. La préoccupation du contenant de la révélation en pouvait faire négliger le contenu, et il est certain que, durant cette longue période de lutte contre les partisans de la pure religion naturelle, la dogmatique a pâti. On s'éloigne plus ou moins ouvertement de la rigueur de la doctrine traditionnelle, notamment sur la trinité, les idées ariennes et arminiennes sont en crédit. Les écrivains à citer ici sont : Stillingfleet († 1699), Gilbert Burnet (1699), Beveridge (1710), Thomas Burnet (1722), S. Clarke († 1729), Stackhouse (1729), Sherlock († 1761). Vers le milieu du dix-huitième siècle, le méthodisme surgit pour réveiller l'Eglise de l'engourdissement religieux et moral où elle tombait; dans le domaine doctrinal, il insista sur la nécessité de l'œuvre surnaturelle du salut, et hasarda l'hypothèse de la sainteté parfaite du chrétien. Sa dogmatique est déposée dans les sermons de John Wesley, et les ouvrages de G. Fletcher. Son mérite est d'avoir poussé l'Eglise entière à l'évangélisation du peuple, dont les effets allaient s'épanouir dans la vie et la pensée religieuse anglaise du dix-neuvième siècle. Dès le début de notre siècle, en effet, une fermentation profonde a remué les opinions

et les faits dans les diverses églises, et dans chacun des grands groupes de l'église anglicane. Ce fut d'abord le parti évangélique, dit *Low Church*, qui, d'un côté se lança dans de grandes œuvres, et, de l'autre, revint avec passion aux doctrines, point détruites sans doute, mais amorties de la Réformation (le journal *The Record*). Un peu plus tard, il fut secondé par une bonne partie des dissenters, notamment les presbytériens et les baptistes. L'admiration sympathique pour le passé, qui, sur le continent, avait favorisé la restauration du catholicisme, fit renaître le parti hiérarchique, dit *High Church*. Oxford devient le foyer de cette recrudescence de curiosité et de zèle pour les traditions de l'antique catholicisme, et celles de l'anglicanisme des premiers temps. Pusey, Henri Newman, Keble, Palmer, etc., en furent les propagateurs dans une série de traités, les *Tracts for the Times*, de 1833 à 1841. Le puséisme découlait naturellement d'une des sources de l'Eglise nationale, et correspondait à un des traits du génie anglais. Par de fortes études de patristique, il recommandait ses idées sur les droits de la hiérarchie épiscopale, la succession apostolique, la vertu des sacrements et la régénération baptismale. Les esprits les plus conséquents ne devaient pas tarder à suivre l'impulsion jusqu'au bout et à retourner au catholicisme; citons parmi le grand nombre R. Is. Wilberforce, Henri Newman et Manning. Après son premier élan doctrinal et les crises qu'il amena, le puséisme passa de la théorie à la pratique, de la restauration des anciennes idées ecclésiastiques à celle des anciens rites, de la confession et des institutions monacales (Denison, Mackonochie, Fathers Ignatius et Stanton, Poole, Rooth), et tomba dans le ritualisme, qui va s'étendant encore, bien que tenu en échec par de vives controverses et par les répugnances de la bourgeoisie et du peuple. En même temps que ce retour vers le passé, il se produisait un mouvement moins bruyant, mais plus hardi, vers toutes les nouveautés, qui entraînait le groupe anglican dit *Broad Church* et quelques uns des dissenters. Le libéralisme théologique, d'abord regardé comme un immigrant suspect, prenait droit de cité, même au milieu des prélats anglicans. Il eut plusieurs auxiliaires : l'influence de la philosophie et de la théologie allemande, servie par des penseurs tels que Coleridge († 1834), par l'action personnelle de Bunsen et par de nombreuses traductions, principalement des écrivains de la *Vemittelung;* l'élargissement de l'éducation nationale (Thomas Arnold † 1842); la nouvelle science des religions (Colebrooke, Jones, Wilson, Haugh, Max Muller, Rawlinson, G. Smith) : les nouvelles écoles de philosophie d'outre-Manche, la théorie des héros de l'humanité (Carlyle), la psychologie sensualiste (Herbert Spencer et Bain), le positivisme en doctrine et en histoire (St. Mill, Buckle, Lecky, etc.), le transformisme (Darwin, Wallace, Huxley). Quelques unes des grandes revues l'appuyèrent du dehors (*Edinburgh*, *Westminster*, *Eclectic*, *Contemporary*), d'autres naquirent pour l'exprimer (*Prospective*, *Theological*). Le libéralisme anglais, appelé par ses adversaires tantôt *german Theology*, tantôt *scepticism*, tantôt *modern infidelity*, se montre à la fois plus modéré en doctrine, mais plus décidé dans l'action qu'il ne l'est sur le continent;

d'ailleurs, il cherche et tâtonne encore; il porte son effort sur la question de l'autorité et de la Bible, et il n'a pas produit jusqu'ici d'ouvrage systématique complet. Et pourtant il a déjà passé par plusieurs étapes. Dans la première, ce fut plutôt une curiosité réveillée pour les grands problèmes spéculatifs et théoriques qui sont à la base de l'édifice dogmatique, une spiritualisation des dogmes traditionnels dont on saisissait de préférence le côté éthique et mystique, un nouveau souffle dans les applications de la foi : Julius Hare, Hampden, F. Maurice (*Theological Essays*), F. Robertson (*Sermons*), Kingsley, et le doyen Stanley, qui reste l'homme le plus connu du parti *Broad Church*. La seconde étape est marquée par la proclamation des nouvelles méthodes et de la conception moderne de l'autorité et de l'Ecriture, dont le héraut fut le fameux livre des *Essays and Rewiews* (Temple, Williams, Powell, Wilson, Goodwin, Pattison, Jowett, 1860). Il était vivement discuté et pas encore condamné quand parut un nouvel ouvrage qui, cette fois, battait en brèche les idées reçues touchant la canonicité, l'authenticité et l'historicité d'une partie de l'Ancien Testament, et sortait de la plume d'un évêque, Colenso : *The Pentateuche and Book of Joshua critically examined*, 1862-69. C'était une troisième étape. Bientôt la vie de Jésus devait attirer l'attention d'un peuple sur lequel a tant de prise la réalité historique et morale, et voici l'*Ecce Homo* du prof. Seeley (3e édit., 1866), qui mettait en lumière la sainteté humaine de Jésus, mais laissait dans l'ombre le côté métaphysique de sa personne. Enfin, dans une dernière étape, le surnaturel et le miracle sont directement attaqués par l'ouvrage anonyme, *Supernatural Religion* (3 vol., 1874 ss.). Ces nouvelles idées trouvent de l'écho chez les laïques et dans une minorité du jeune clergé. Parmi les dissidents, les unitaires étaient les mieux préparés à entrer dans le mouvement libéral par leur vieille opposition à la tradition trinitaire et par l'absence d'une confession de foi. Si leur docteur de la fin du dix-huitième siècle, J. Priestley, quoique supranaturaliste, avait l'accent de l'ancien rationalisme, les unitaires de notre temps se sont montrés plus intelligents de l'idéalité et de l'esthétique chrétiennes, et par conséquent plus aptes à conquérir l'adhésion des esprits cultivés et la sympathie du peuple des grandes villes. Mais ils ont cheminé de pas en pas dans la voie opposée au supranaturalisme. L'unitarisme nous offre une chaîne de brillants prédicateurs qui ont exposé leur théologie sous la forme oratoire plutôt que didactique, Fox, J. J. Tayler, James Martineau. Quelques-uns des modernes prennent le nom de *Free Christians*. Au delà de ce théisme chrétien, il y a le théisme éclectique, soutenu par une *free theistic Society* et un culte particulier, où, à la liturgie unitaire qui corrigeait l'anglicane, est substituée une anthologie composée de beaux fragments qu'on a empruntés à tous les livres sacrés de l'humanité, *Sacred Anthology*. Conway, Perfitt, Francis Newman, Voysey sont à Londres les orateurs ou les docteurs de cet éclectisme religieux. A l'extrême gauche du théisme se trouve l'*humanitarism*, conception assez singulière qui admet la transmigration des âmes, et a pour apôtre Kaspary. Au-delà, on

tombe dans la trop vaste légion des *secularists*. Il est juste de remarquer que tous les hommes qui, sur des lignes diversement placées, de Kingsley et Maurice jusqu'à Fox et Martineau, suivent l'impulsion libérale, savent se mêler à la vie pratique et se préoccuper de la tâche sociale du christianisme. Ils conservent, d'ailleurs, tous pour la Bible, la morale évangélique et la personne du Christ, une vénération qu'ils tiennent pour parfaitement compatible avec leur répugnance contre l'autorité. En face d'eux, les théologiens conservateurs, qui sont encore en grande majorité, ont appris tout aussi bien à user de la science moderne, exégèse, critique, histoire, et cherchent à renouveler la doctrine traditionnelle par les données de l'expérience vivante. Ils ont d'ailleurs beaucoup de moyens auxiliaires, traductions de l'allemand, dictionnaires (Kitto et Smith), encyclopédies (Blunt, J. M'Clintock et Strong, New-York) revues, commentaires (*the Speaker Commentary*, 6 vol., pour l'Ancien Testament, publiés par le haut clergé anglican) ; services de conférences, chaque année, rétribuées et imprimées à l'aide de fonds légués, et qu'on appelle *Lectures* (de Bampton, depuis 1780, de Hulse, depuis 1820, de Baird, de Cunningham en Ecosse, Congregational, etc.). Sans doute la plupart des fruits de cette vaste et incessante activité sont des sermons ou des œuvres exégétiques et apologétiques, mais la dogmatique y a sa part. Et, bien que les questions de principes attirent de préférence l'attention, chacun des dogmes voit sa littérature actuelle s'enrichir chaque jour par des écrivains distingués, dans des sens un peu divers. Nommons sur la question de la connaissance religieuse : Mansel, Garbett, Calderwood, Birks, John Venn, J. M. L. Campbell, W. Jackson, Th. Crawford ; sur le surnaturel biblique, pour le défendre : le congrégationaliste, H. Royers, les professeurs anglicans Mozley, Westcott, Lightfoot, C. A. Row ; sur la doctrine de Dieu, son gouvernement, et la prédestination : J. Tulloch, Mac Cosh, R. Knight ; sur le péché : F. W. Farrar, J. Tulloch, Macdonald ; sur la divinité du Christ : Liddon, Treffry, J. L. Davies ; sur sa vie : W. Farrar, *Life of Christ* 2 vol. ; sur le salut et principalement l'expiation : Magee, Robinson, R. S. Candlish, J. M. L. Campbell, Crawford, Dale, Barry, et dans un sens plus moderne, F. Maurice, Monsell, R. L. Carpenter, E. Higginson. L'eschatologie a toujours été un des dogmes les plus attrayants pour l'esprit anglo-saxon. Les solutions qu'elle comporte ont groupé de vrais partis. Il y a des millenaires, et, sur la question des peines éternelles, à côté des orthodoxes, des universalistes qui sont nombreux et forment une vraie secte en Amérique ; enfin le parti nouveau des *annihilationists*, qui affirment l'anéantissement des méchants, et la survivance conditionnelle, don de la grâce en Christ, en mêlant le darwinisme et le mysticisme chrétien et en cherchant à accorder la fidélité aux textes et l'aversion pour les peines éternelles. Le chef de cette opinion, qui se répand rapidement en Amérique et jusque dans les colonies anglaises, est Ed. White, auteur de *Life in Christ* (2e édition, 1877). Plusieurs des auteurs que nous avons nommés sont Ecossais. — 4. L'*Ecosse*, en effet, subit à sa manière les mêmes grandes influences. Restée presque tout entière presbytérienne, elle ne s'est guère écartée

jusqu'ici de la doctrine calviniste de sa confession. Cependant, au siècle dernier, les «modérés», dont le chef était le célèbre historien pasteur Robertson, prétendaient se dégager de ce qu'ils appelaient « le parti sauvage », c'est-à-dire des âpretés de la tradition nationale. Mais eux-mêmes méritèrent, par leur faiblesse à l'endroit du patronage ecclésiastique, plus encore que par leurs complaisances pour l'esprit du temps, le nom de *darkage*. Le Réveil du dix-neuvième siècle, parti de l'Ecosse, par la mission des frères Haldane, s'y était fait sentir aussi par une recrudescence de zèle pour l'éxégèse. Les évangéliques éminents qui devaient, en 1843, fonder à côté des deux Eglises antérieurieures, *established* et *united presbyterian*, l'Eglise libre, *free church*, Th. Chalmers, C. Candlish, Cunningham, Guthrie et d'autres, cultivaient les questions ecclésiastiques et l'apologétique, plus que la dogmatique proprement dite. La génération suivante dans cette Eglise ou dans l'Eglise établie, a compté des dogmatistes qui, tout en restant fidèles à la doctrine traditionnelle, l'ont pénétrée d'aspirations éthiques et esthétiques un peu plus libérales, notamment Thomas Erskine, Norman Mac Léod, Lee, Wallace, J. Caird, J. S. Candlish et Principal Tulloch. Ajoutons que l'Ecosse qui a eu sa philosophie propre et qui a beaucoup étudié les théologiens allemands, dont un grand éditeur d'Edimbourg, J. Clark, a entrepris la traduction, devait s'ouvrir enfin aux idées d'émancipation à l'égard de la lettre et de la tradition. C'est ce qu'on a vu récemment. Le professeur R. Smith a traité librement quelques points de la critique historique de l'Ancien Testament; Mac Rae, Gilfillan, Fergusson et Cunningham ont mis en cause la valeur et le droit actuel de la confession de Westminster. Le feu ainsi allumé, loin qu'on puisse l'éteindre, se propagera. — 5. L'*Amérique protestante*, avec son ardente initiative, est entrée dans ces voies-là depuis longtemps. Au siècle dernier, elle citait avec orgueil Jonathan Edwards († 1758), le théoricien calviniste, l'auteur de *The history of the Redemption*; au commencement de celui-ci, Dwight († 1817). Mais déjà en 1794, l'unitaire Priestley, chassé d'Angleterre, arrivait aux Etats-Unis au moment où florissait l'*Age of Reason* des Jefferson, Paine et Cooper. Avec lui l'unitarisme s'établit surtout à Boston, mais non sans peine, jusqu'en 1815. L'homme qui devait l'acclimater par sa grande âme chrétienne, sa philanthropie, son spiritualisme éthique et même mystique, son ardent témoignage à la sainteté de Jésus, fut W. E. Channing († 1842), bien connu dans les pays de langue française par la traduction de Laboulaye. L'unitarisme modéré et encore supranaturaliste se maintient, et a pour représentants : Alger, Clarke, Norton et Peabody. Mais la théologie moderne ne pouvait, dans le pays du « *go a head*, » ne pas aller plus loin. Elle trouva son organe profond et passionné dans Théodore Parker, † 1860, (*Sermons on Theism*). Cet homme qui, tout en combattant saintement l'esclavage, s'adonnait avec la même ardeur à l'étude de la théologie allemande, qu'il contribuait grandement à faire connaître en Amérique, se faisait l'apôtre de la « religion absolue », c'est-à-dire du pur théisme, dont Jésus-Christ lui paraissait le sublime héraut, et il attaquait, non sans âpreté, l'autorité et toute

la dogmatique traditionnelle. D'autres après lui n'ont plus été retenus à la personne de Jésus par la même corde esthétique. Frothingham a pris le nom de *religionist*, et cette religion éclectique est soutenue par la *free religious association*, depuis 1867. Les Américains, il est vrai, semblent plus portés aux fortes émotions morales et religieuses, et même aux excentricités, qu'à la spéculation, et le libéralisme accentué y reste tout-à-fait en minorité. Toutefois la science biblique et dogmatique est de mieux en mieux appréciée; la théologie allemande, recommandée déjà par les Allemands réformés et luthériens établis aux Etats-Unis, est mise à la portée de tous par les traductions de la *Theological Library* qu'édite Ph. Schaff. Le conservatisme compte, dans les diverses Eglises et dans les colléges libres de Princeton, Andover, Cambridge, Yale, New-York, d'éminents docteurs. Il y a eu un groupe d'excellents exégètes, J. A. Alexander, A. Barnes, Ch. Hodge. Puis les principes de la dogmatique, les rapports de la religion et de la science, la théologie naturelle, la théodicée, enfin la question brûlante du surnaturel ont été traités par H. Bushnell, G. Shedd, Noah Porter, J. Harris, Witchcock, D. Woolsey, C. W. Shield, Blauvelt, Bascom; la doctrine trinitaire et la christologie, par Park, Ph. Schaff, et tout récemment par J. Cook; l'expiation par Bushnell et W. Adams; la sainte cène par Nevin ; l'ensemble de la dogmatique par C. Hodge, le représentant le plus connu du calvinisme (*Systematic Theology*, 3 vol.) et par M. Raymond (même titre). Enfin des évangélistes, comme Moody et Sankey, prouvent par le fait quelle est la puissance du christianisme vivant sur les consciences. Il faut bien que la doctrine du salut se simplifie en se rapprochant de l'expérience personnelle; il faut que la vraie et pleine science de l'homme, observant de semblables phénomènes, honore la cause qui les produit: nulle part peut-être plus qu'en Amérique, elle n'est engagée à faire voir dans le christianisme la souveraine réalité humaine et sociale. Quand un peuple tel que celui-là cherche, il trouve. — 6. *Pays de langue française*. Avec la liberté rendue au protestantisme en France et le réveil religieux qui partit de la Suisse romande, on voit naître et se porter dans tous les sens, un intérêt puissant pour les questions théologiques, et l'activité croissante des esprits se manifester par une foule de brochures, de journaux, de traductions et d'ouvrages, où la dogmatique a sa juste part. S'il n'a paru encore aucun système complet, nous comptons bien des essais, dont quelques-uns sont remarquables. On s'attendra à les voir mentionnés avec quelques détails dans une encyclopédie française. Une polémique d'abord assez vive met aux prises l'ancien libéralisme et le réveil. Le premier est l'héritier de l'unitarisme supranaturaliste du dix-huitième siècle; mais il se laisse pénétrer peu à peu d'un souffle plus évangélique, et se rapproche à la fin notablement des doctrines de son adversaire, sans arriver jamais ni à la trinité, ni à la prédestination, ni à la satisfaction expiatoire. Ses représentants plus ou moins accentués sont : Samuel Vincent, *Méditations religieuses* (1829); J.-J. Chenevière, *Essais théologiques* (2 vol. 1831-1832) et *Dogmatique chrétienne* (1840), le seul ouvrage en français jusqu'ici qui porte ce titre; B. Bouvier, *Doctrine chrétienne* (1835);

Bruch, *Etudes philosophiques sur le christianisme* (1839), et des travaux dogmatiques divers en allemand; H. Oltramare, *Instruction évangélique* (1845); A. Archinard, *La doctrine des sacrifices considérés relativement à Christ* (1846); et le plus marquant, A. Coquerel père, l'*Orthodoxie moderne* (1842), le *Christianisme expérimental* (1847), où, usant de la vraie méthode, il part des tendances de l'homme vers le progrès, qu'il montre arrêté par le péché, remis en mouvement par la Rédemption; enfin, la *Christologie* (2 vol., 1858), intéressante étude d'histoire du dogme, conçue en vue de la conciliation des églises chrétiennes. Le réveil fait son apparition sous la bannière des anciennes doctrines orthodoxes, rafraîchies, il est vrai, par un profond sentiment moral. Il proclame la divinité du Christ et la Trinité, l'élection particulière, l'expiation par le sang, l'inspiration absolue. Bornons-nous à mentionner l'*Emmanuel* d'Empaytaz (1816), les innombrables brochures sur la grâce et la prédestination calviniste de César Malan père; la *Théopneustie* de Gaussen (1840), le *Sacrifice du Christ* de E. Guers (1867). Moins traditionnalistes, plus préoccupés d'apologétique dans l'exposition de la doctrine évangélique, plus ouverts à la méthode de la conscience chrétienne, nous apparaissent les auteurs suivants : Moulinié, *Leçons de la parole de Dieu sur les points les plus importants de la doctrine chrétienne* (5 vol., 1821-1826); Jacques Martin, *Conférences sur la Rédemption* (2 vol., 1846-47), *sur la foi* (1851); A. Monod, *Doctrine chrétienne, quatre discours* (1868); enfin et surtout A. Vinet, le grand interprète de l'harmonie divine établie entre la conscience et l'Evangile. Tant de profonds aperçus dogmatiques se rencontrent dans ses écrits qu'on ne saurait trop regretter qu'il n'ait pu les rassembler dans un système. D'autres penseurs religieux ont côtoyé ou abordé le dogme. Charles Secrétan, élève de la philosophie allemande, rattache à une spéculation originale et vigoureuse, les doctrines orthodoxes dans la *Philosophie de la liberté* (2 vol., 1re éd., 1849; 2e éd., 1872), dans la *Raison et le christianisme, douze lectures sur l'existence de Dieu* (1863), et recommande en religion la méthode de l'expérience dans ses *Recherches de la méthode* (1857). En faveur des croyances positives se prononcent aussi Jacques Matter, la *Philosophie de la religion* (2 vol., 1857); E. Naville, la *Vie éternelle* (1861), le *Père céleste* (1865), le *Problème du mal* (1868), et F. Guizot, *Méditations sur l'essence et sur l'état actuel de la religion chrétienne* (1864 et 1866). Vers le milieu du siècle, deux grands faits successifs, mais connexes, donnent une plus forte impulsion à la pensée théologique dans nos contrées : l'action de la science allemande, l'apparition du nouveau libéralisme. Déjà, depuis quelques années, la jeunesse studieuse, stimulée par les professeurs de nos diverses Facultés, regardait ou passait de l'autre côté du Rhin. L'école de Strasbourg surtout se faisait le médiateur intelligent de ces rapports féconds. Il fallait les resserrer par l'examen des grands travaux de la science germanique; c'est ce qu'avaient commencé nos revues théologiques de la première moitié du siècle, et ce que poursuivirent avec énergie celles de la seconde : la *Revue de Strasbourg*, la *Revue chrétienne*, la *Revue théologique*, la *Libre recherche*, et particuliè-

rement le *Compte rendu*. Ce furent sans doute les études de critique et de théologie biblique, recommandées par les œuvres magistrales de E. Reuss, celles de M. Nicolas, de E. Haag, qui bénéficièrent le plus de ces influences. Mais la dogmatique ne tarda pas à en profiter. Un homme parut, dès ses premiers écrits, qualifié par son érudition étendue, sa vigueur d'analyse, sa concision de langage, pour devenir le dogmatiste français de l'époque, E. Scherer, *Dogmatique de l'Eglise réformée, Prolégomènes* (1843), et *Théorie de l'Eglise chrétienne* (1845). Malheureusement, il n'acheva pas une œuvre si bien commencée. D'autres en élaborèrent en des sens divers telle ou telle partie : S. Chappuis, *De l'Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le christianisme* (1838); L. Durand, *Jésus-Christ, Dieu-homme ou homme-Dieu* (1850) ; L. Thomas, *La confession helvétique, étude historico-dogmatique* (1853) ; P. Trottet, *Les grands jours de l'âge apostolique* (1856); de Pressensé, le *Rédempteur* (1854), et *Essai sur la rédemption* (1867) ; F. Bonifas, *La doctrine de la rédemption dans Schleiermacher* (1865) ; A. Réville, *Essai sur la rédemption* (1859) et *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ* (1869) ; C. Malan fils, le *Dogmatisme* (1866) ; E. Petavel, la *Fin du mal* (1872); F. Lichtenberger, *Etude sur le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine* (1857), *Des éléments constitutifs de la science dogmatique* (1860). Mais déjà le nouveau libéralisme, qui était entré sur la scène avec les deux lettres d'Ed. Scherer sur la *Critique et la foi* (1849) et la *Revue* de T. Colani, dès 1850, dirigeait l'attention des esprits et toute la polémique vers les deux questions, fondamentales en dogmatique, de l'autorité des Ecritures et du surnaturel. De là de nombreux ouvrages. Parmi les écrivains conservateurs, nommons le professeur Jalaguier, C. Bois, *De la valeur religieuse du surnaturel* (1866), N. Poulain, Fr. de Rougemont, F. Godet, le *Surnaturel* (1869), de Pressensé, du *Surnaturel* (chap. I, de *J.-C. son temps, sa vie, son œuvre* (1866) ; parmi les libéraux, A. Coquerel fils, *Des premières transformations historiques du christianisme* (1866), la *Religion de Jésus* (1872), E. Fontanès, Th. Bost, le *Protestantisme libéral* (1865) ; A. Réville, *Manuel d'instruction religieuse* (2e éd., 1866) ; F. Pécaut, *De l'avenir du théisme chrétien* (1864), le *Christianisme libéral et le miracle* (1869) ; A. Chantre, la *Religion chrétienne, précis d'instruction religieuse* (2e éd., 1876). Le parti libéral n'a pas encore systématisé suffisamment ses opinions, qui sont en général plus positives que celles du libéralisme allemand sur les points suivants : la personnalité de Dieu, la sainteté du Christ, la survivance personnelle. Au reste, quand la lutte ecclésiastique sera relativement pacifiée, on peut espérer que la théologie française enfantera plus d'un essai de dogmatique, car le besoin en est senti de divers côtés, et que les opinions divergentes se rapprocher ont sur le terrain d'un esynthèse supérieure. — On voit par les derniers traits de ce trop rapide tableau que le protestantisme est maintenant engagé dans une transition orageuse et confuse entre des conceptions vieillies qui s'effondrent et d'autres encore insuffisamment élaborées qui n'ont pas trouvé leur expression dernière, et auxquelles manque peut-être la lumière interne d'expériences religieuses nou-

velles. Mais cette phase de tâtonnements prendra fin, car la dogmatique est nécessaire au monde qui, pour se rendre aux appels du christianisme, demande qu'on lui montre en lui la philosophie suprême. Nous devons espérer que cela se fera, et les progrès accomplis nous permettent d'augurer quels seront les progrès prochains. D'un côté, la méthode adoptée désormais sera franchement celle de la conscience chrétienne, dégagée de ces formules traditionnelles qui pèsent encore lourdement sur elle. De l'autre, le divin au fond de la vie spirituelle de l'humanité sera assez nettement perçu pour que nous sortions de ce dualisme faux où nous a laissés jusqu'ici un supranaturalisme extérieur à cette vie, et la dogmatique s'inspirera enfin résolument de ces déclarations bibliques auxquelles l'Eglise réformée se montra sympathique dès l'origine : « C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être » ; « De lui, par lui, pour lui sont toutes choses »; « Dieu sera tout en tous. » — 7. *La théologie catholique* offre, depuis la réformation, de grandes œuvres, sans doute, et une évolution générale digne de tout intérêt, mais la dogmatique y est trop liée par les décrets et le catéchisme du concile de Trente, pour avoir de l'invention, de l'originalité, et accuser un véritable progrès interne. Elle se borne à mieux démontrer les définitions de l'autorité, à les appuyer de témoignages historiques plus solidement étudiés, à rajeunir les arguments, améliorer l'exposition, la mettre en présence des systèmes modernes. Pour combattre le protestantisme au seizième siècle surgissent, à côté d'un historien tel que Baronius, des dogmatistes-polémistes tels que Bellarmin, justement réputé un des premiers maîtres dans son Eglise, *Disputationes de controversiis*, 3 vol. in-fol. (1587-90), et Melchior Canus, *De locis theologicis* (1562). Après eux, encore des jésuites, auteurs d'une suite de commentaires énormes sur Pierre Lombard et saint Thomas. Nommons ceux de Suarez, qui n'ont pas moins de 19 vol. in-fol. (1619-29). Denys Petau, *De theologicis dogmatibus* (1644-50), Louis Thomassin et du Hamel, mêlent savamment l'histoire à l'exposé de la doctrine. Les longues querelles des dominicains et des molinistes, des jansénistes et des jésuites, enfantent une foule d'ouvrages sur la grâce et la morale, où les jansénistes (Jansénius, Arnauld, Nicole, Quesnel), l'emportent par la vraie science et le sérieux moral, tandis que leurs adversaires plus puissants, finissent par leur fermer la bouche. La pensée religieuse s'épanouit dans la France de Louis XIV sous la plume des plus grands écrivains, dans des ouvrages célèbres composés en dehors de l'école, mais la dogmatique y est moins traitée pour elle-même que pour ses rapports avec le cartésianisme ou ses applications ecclésiastiques et pratiques. Nous rappelons les traités de théodicée de Bossuet et de Fénelon, l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet (1671), et quelques-unes des colonnes du temple inachevé des *Pensées* de Pascal. Le dix-huitième siècle est relativement bien stérile ; l'attention des esprits cultivés est tournée ailleurs, et la dogmatique se renferme de nouveau dans les écoles, où elle accommode de son mieux aux besoins nouveaux l'enseignement traditionnel ; les auteurs qui ont survécu sont A. Noël (1703), Billuart 19 vol. (1758), Alphonse de Liguori († 1787), *Theologia Moralis*, Bergier,

Dictionnaire de Theologie (1789-92), continué de notre temps. Dès le commencement du dix-neuvième siècle, le catholicisme réveillé prend un essor puissant. La passion pour toutes les origines historiques, la prédilection du romantisme pour le moyen âge, la défense de l'autorité contre la révolution, la philosophie moderne, élargissant et modifiant la doctrine même là où elle se déclare fixée et immuable, la foi ancienne cherchant à reconquérir une société renouvelée, tout cela devait féconder la pensée catholique, qui porta, sans doute, de nombreux et beaux fruits. On vit surgir dans tous les pays une légion d'écrivains éminents parmi lesquels beaucoup de laïques. Cependant ces hommes qui ont parlé au grand public européen, quelques-uns du haut des chaires les plus éloquentes, ont fait plutôt de l'histoire, de la polémique, de l'apologétique, de la philosophie religieuse ou sociale que de la dogmatique proprement dite. C'est en Allemagne surtout, que cette discipline a fleuri, stimulée par les rivalités universitaires et les exemples de la théologie protestante. Les systèmes philosophiques qui sont successivement en faveur exercent une action sinon sur le fond, du moins sur l'organisation de la matière et sur la terminologie de dogmatiques nombreuses, écrites pour la plupart en allemand. Le kantisme influence Schwarz (1794), le shellingianisme Zimmer (1802 et suiv.), surtout Baader, mystique et fantaisiste (1828 et suiv.) et l'esprit spéculatif plus ou moins tous les autres. Cependant la condamnation de Rome qui frappe les théories individuelles de Gunther et celles de Hermès sur la connaissance religieuse, met fin à ces velléités d'indépendance doctrinale. Le grand et pieux Mœhler, *Symbolik*, 1832 (trad. en français), rend la controverse tout ensemble plus élevée et plus profonde. Klee écrit une dogmatique orthodoxe (1835), assez distinguée, qui donne le ton à plusieurs autres subséquentes : Lange (1870), Glossner (1871) Hurter (1877). En France, la dogmatique glanerait de belles gerbes, sans doute, dans les ouvrages de philosophie religieuse et d'apologétique de Lamennais, du cardinal de la Luzerne, de Bautain, d'A. Nicolas, du père Ventura, des conférenciers de Notre-Dame, surtout de Lacordaire (conférences sur la *doctrine de l'Eglise*, (1836), sur *Jésus-Christ* (1846), sur *Dieu* (1848), sur *la chute* et *la réparation* (1850 et 51) ; de Maret, *Theodicée chrétienne* (1844), du père Gratry, enfin, dans ses remarquables traités *De la connaissance de Dieu* (1855) et sa *Philosophie du credo* (1861); plus récemment de l'abbé Besson, *Conférences sur l'Homme-Dieu*, et de l'abbé Fabre, champion de l'ontologisme. Combien aussi dans les œuvres de Rosmini, Wiseman et Newman! Mais la dogmatique des écoles se réclame d'autres auteurs, J.-B. Bouvier, évêque du Mans, Dupanloup (1832), le cardinal Gousset *Théologie dogmatique* (1848); A. Bonal et le P. Schouppe, et enfin celui qui exprime le plus fidèlement la pensée romaine officielle, le père Perrone, dont les *Prælectiones theologicæ* sont arrivées à la 33e édition. L'élaboration immédiate et la proclamation des deux nouveaux dogmes que la seconde moitié du dix-neuvième siècle a ajoutés à la longue liste des anciens, l'Immaculée-Conception (1854), l'infaillibilité papale (1870) et le Syllabus (1864), ont fait surgir une foule d'ouvrages que l'en-

cyclopédie mentionne ailleurs, et amené une crise dont l'issue est encore problématique. La pensée catholique est désormais toujours plus étroitement resserrée dans un cercle fermé, dont elle ne sortira que par une réforme, sinon par une révolution nécessaire, et qui ne saurait être que salutaire. — Sources : Outre les auteurs mentionnés ci-dessus, Dorner : *Geschichte der protest. Theologie*, trad. en français par A. Paumier, 1870 ; Ebrard, *Christl. Dogmatik* (§ 17-51), 2e édit., 1862 ; Luthardt, *Compendium der Dogm.* (§ 17-51), 3e édit., 1868 ; Schürer, *Theol. Literatur. Zeitung*, Leipzig, 1876 et 77 ; Hermann, *Gesch. des prot. Dogm., von Melanchthon bis Schleiermacher*, 1842 ; Gass, *Gesch. der prot. Dogm.*, 1854-67 ; Frank, *Gesch. der prot. Theol.*, 1862-65 ; Mücke, *Die Dogm. des neunzehnten Jahrh.*, 1867 ; C. Schwarz, *Zur Gesch. der neuest. Theol.*, 4e édit., 1869 ; Heppe, *Dogm. der evang. ref. Kirche aus den Quellen*, 1861 ; A. Schweizer, *Die prot. Central-Dogmen in ihrer Entwickel. innerh. der ref. Kirche*, 1854-56 ; F. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne dep. le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours*, 1873 ; D. Chantepie de la Saussaye, *La crise relig. de Hollande*, 1860, P. Trottet, *La question relig. en Hollande*, Revue chrétienne, 1860 ; A. Réville, *La controverse et les écoles relig. en Hollande*, Revue des Deux Mondes, juin 1860 ; Pattison, *Tendencies of religions thought in England*, 1686-1750, VIe des Essays and Reviews, 1860 ; D. Neal, *The history of the puritans*, 1822 ; Principal Tulloch, *Rational theology and christian philosophy in England in the XVII th. Century*, 1872 ; J.-J. Tayler, *A Retrospect of the religions life of England*, 1853 ; J. H. Rigg, *Modern anglican theology*, 1857 ; H. Rogers, *Essays on some theological controversies of the time*, 1874 ; Sinclair, *Thirty two years of the church of England* (1842-75), 1876 ; C. M. Davies, *Unorthodox London, orthodox London*, 2 vol., 1876 ; Goblet d'Alviella, *Une visite aux Eglises rationalistes de Londres*, Revue des Deux Mondes, septembre 1875 ; W. Wallace, *The religions upheaval in Scotland*, dans le Contemporary Reviews, juillet 1877 ; Ph. Schaff, *Amerika*, 1854 ; N. Brown, *Modern infidelity*, 1853 ; G. E. Ellis, *A half century of the unitarian controversy*, 1857 ; J. F. Hurst, *History of rationalism embracing a survey of the present state of protestant. theology*, 1867 ; O. B. Frothingham, *Transcendentalism in New England*, 1876 ; de Felice et Bonifas, *Histoire des protestants de France*, 1865 ; Michel Nicolas, *Les Académies protestantes en France avant la révocation de l'édit de Nantes*, dans le Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français, *passim*, vol. II à VI ; de Goltz, *Genève religieuse*, trad. par C. Malan, 1862 ; J. F. Astié, *Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, étude historico-dogmatique*, 1862 ; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, 1866. A. Bouvier.

DOGMES (Histoire des). — I. *Définition.* L'histoire des dogmes est l'une des branches les plus importantes de la théologie historique. Pour en définir et en bien comprendre l'objet, il importe de préciser ce que l'on entend par *dogmes*. Le mot δόγμα (du verbe δοκέω, paraître vrai, sembler bon) signifie, dans la langue classique, ce qui a semblé bon, ce qui a paru vrai, que ce soit une opinion, une doctrine ou une déci-

sion, un décret. Toutefois, c'est le premier de ces sens qui se rencontre le plus fréquemment. Les opinions des philosophes les (doctrines stoïciennes en particulier), les vérités reconnues par tous les hommes et revêtues à ce titre d'une autorité indiscutable, s'appellent des δόγματα (voir Marc-Aurèle, Εἰς ἑαυτόν, II, 3). Sénèque (*Epist.*, 95) et Cicéron (*Quæst acad.*, II, 9) emploient dans le même sens les mots *decreta* et *dogmata* : *Sapientia neque de se ipsâ dubitare debet neque de suis decretis quæ philosophi vocant dogmata.* Dans le Nouveau-Testament, le mot δόγμα se rencontre tantôt avec le sens de *précepte* (νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, Eph. II, 15), tantôt avec le sens de *décret* (δόγμα τοῦ Καίσαρος, Luc, II, 1 ; cf. Actes XV, 7 ; Actes XVI, 4). Jamais ce mot ne s'applique à la doctrine chrétienne, objet de la prédication apostolique et de la foi des fidèles. Pour désigner cette doctrine, les écrivains du Nouveau-Testament se servent des termes suivants : εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος τοῦ θεοῦ. Les plus anciens Pères de l'Eglise emploient le mot δόγμα quand ils parlent de l'enseignement évangélique : τὰ δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων (Ignace, *Ep. ad Magn.*, c. 13). Le christianisme est souvent appelé τὸ δόγμα, τὸ θειὸν δόγμα (Clem. Alex., *Pædag.*, I, 1) ; ce terme implique alors, ainsi que cela arrive quelquefois chez les classiques, l'idée d'une vérité absolue et incontestable. Dans les écrits des Pères d'une époque postérieure, le mot δόγμα prend un sens plus particulier et plus restreint. Il désigne la doctrine chrétienne proprement dite pour la distinguer soit des préceptes de la morale, soit de la vie conforme à cette doctrine et à ces préceptes. Grégoire de Nysse distingue dans le christianisme la *doctrine* (τὰ δόγματα, τὸ σωτήριον δόγμα) et la *morale* (τὸ ἠθικὸν μέρος ; cf. Socrate *Hist. Eccl.*, II, 44). Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, IV, 12), fait consister la vraie religion en ces deux choses : une saine doctrine et une conduite irréprochable : ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ τῶν δύο τούτων συνέστηκεν δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν (cf. Chrys., *Homel.*, 27). On oppose aussi quelquefois le mot δόγμα au mot κήρυγμα (Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto*, c. 27) ; il désigne alors l'enseignement approfondi et philosophique de la doctrine chrétienne pour le distinguer de la prédication populaire. Plus tard enfin, le mot *dogme* a désigné, dans la langue ecclésiastique, les vérités crues et officiellement enseignées dans l'Eglise par opposition aux opinions particulières des docteurs et aux fausses doctrines de l'hérésie. En résumé, le mot *dogme* appliqué à la doctrine de l'Eglise renferme une double idée : l'idée d'une vérité divine révélée d'en haut aux hommes ; l'idée d'une formule scientifique à l'aide de laquelle l'Eglise exprime cette vérité comme étant l'objet de son enseignement et de sa foi. Ceci nous conduit à distinguer deux éléments dans les dogmes : 1° Un élément objectif et divin, les faits et les vérités du salut que nous fait connaître la révélation ; 2° un élément subjectif et humain, la formule théologique servant à exprimer ces vérités et ces faits. Le premier de ces éléments, qui constitue le contenu essentiel et religieux du dogme, ne saurait changer ; car un fait historique ou une vérité révélée demeurent toujours également vrais. Le second se modifie avec l'esprit humain lui-même. La révélation renferme tous les faits et toutes les

vérités du salut. Mais nous n'en pouvons saisir du premier regard ni toutes les richesses, ni toutes les harmonies. La Bible, comme la nature, est un livre immense qu'il nous faut déchiffrer ligne après ligne. Il y a tout un travail de découverte, d'assimilation et de systématisation à entreprendre et à poursuivre avant de posséder d'une manière complète les trésors qu'elle renferme. Ce travail s'impose au chrétien en vertu d'une loi primitive et fondamentale de notre nature. Dans tous les domaines, c'est l'instinct et le besoin de l'homme de faire succéder les notions claires et bien enchaînées de la science aux intuitions confuses fournies par l'expérience immédiate. Le chrétien commence par croire les vérités du salut : il entre en contact avec elles et il en constate dans sa vie la puissance sanctifiante. Mais il arrive bientôt un moment où il éprouve le besoin de se rendre compte de sa foi : il aspire à en connaître l'objet d'une manière plus approfondie et plus complète, afin de le mieux posséder et de mieux en vivre. L'Eglise, qui est la société des chrétiens, obéit à la même nécessité et éprouve les mêmes besoins. Elle aspire, elle aussi, à la pleine intelligence et à la possession parfaite de la vérité divine qui fait sa vie. Et ce but, que le simple chrétien poursuit sans pouvoir l'atteindre, parce que une seule vie d'homme ne saurait y suffire, l'Eglise peut espérer y parvenir un jour : car elle possède pour cela d'incomparables ressources. Outre qu'elle a devant elle la suite indéfinie des siècles, elle renferme dans son sein une innombrable diversité d'individualités chrétiennes ayant chacune ses dons et ses aptitudes particulières, et qui peuvent ainsi s'approprier tous les éléments de la vérité et en mettre en lumière tous les aspects. Ce travail auquel se livre l'Eglise pour obéir à un besoin de sa foi, s'impose d'ailleurs à elle comme un impérieux devoir que lui commande la mission dont elle est chargée. Répandre dans le monde la connaissance du salut, faire naître les hommes à la vie de la foi, développer cette vie chez ceux qui ont déjà commencé à en vivre, voilà quelle est la mission de l'Eglise. Pour la remplir, l'Eglise doit affirmer et formuler l'objet de la foi de la manière la plus exacte et la plus complète possible. Elle doit protéger les vérités du salut contre toutes les atteintes et les maintenir intactes en face de ceux qui les dénaturent ou qui les nient. C'est ce que l'Eglise a fait dès le commencement. Dès le commencement, en effet, elle s'est trouvée en présence de deux sortes d'adversaires également redoutables (ceux du dehors et ceux du dedans) qui faisaient courir les mêmes dangers aux vérités chrétiennes. Les formules dogmatiques arrêtées par l'Eglise ont été comme des travaux de défense élevés autour du sanctuaire, comme des vases protecteurs destinés à conserver le vin généreux de l'Evangile. A cet égard, les attaques mêmes des adversaires ont rendu service à l'Eglise. C'est le plus souvent pour combattre l'hérésie qu'elle a affirmé ou précisé les points fondamentaux de sa foi. Il se mêle, d'ailleurs, toujours à l'hérésie certains éléments de vérité qui font sa force, et dont l'Eglise a su profiter pour en enrichir sa propre doctrine. Aussi voyons-nous correspondre à chaque grand déploiement de l'hérésie un progrès dans l'affirmation et dans la systématisation du dogme ecclé-

siastique. Le travail de l'élaboration du dogme s'accomplit d'une double manière. Tantôt l'Eglise se borne à affirmer les faits et les vérités évangéliques tels qu'ils lui sont donnés dans les Ecritures. Le progrès consiste alors en ceci que l'Eglise proclame successivement les faits et les vérités du salut, dans l'ordre de leur importance religieuse et de leur enchaînement logique, et selon les nécessités que lui imposent les circonstances. Tantôt, au lieu de se contenter de l'affirmation pure et simple des faits ou des vérités objets de la foi, l'Eglise en donne l'explication et la théorie scientifique. Il y a progrès alors, quand les divers éléments de la vérité sont observés de plus près et d'une manière plus complète; quand, après avoir fait à chacun de ces éléments la part qui lui appartient, on saisit mieux leur harmonie et leur unité. Mais s'il peut y avoir progrès dans le sens de la vérité, il peut y avoir progrès dans le sens contraire. Le dogme ecclésiastique, au lieu de s'enrichir de vérités nouvelles, peut s'appauvrir ou se surcharger d'erreurs. Certains faits essentiels peuvent être négligés ou méconnus; certaines vérités peuvent être dénaturées ou compromises par les formules mêmes dont on se sert pour les exprimer. Il peut arriver aussi que l'Eglise, tout en évitant l'erreur, abuse des définitions et des formules théologiques, et transforme en une scolastique aride les vivantes réalités de la foi. Etudier le mouvement progressif du dogme ecclésiastique, à travers les influences diverses qu'il a subies, en marquer les phases successives et en indiquer les résultats, telle est la tâche de l'histoire des dogmes. — Mais pourquoi faire de l'histoire des dogmes une science distincte ? Pourquoi multiplier ainsi sans nécessité les disciplines théologiques ? Ne serait-il pas plus simple de faire rentrer l'histoire des dogmes dans l'histoire générale de l'Eglise, dont elle serait l'un des chapitres ? C'est là ce que certains auteurs ont pensé. Schleiermacher, Neander et Hase sont de ce nombre. Il faut bien reconnaître, en effet, qu'il y a entre l'histoire des dogmes et l'histoire de l'Eglise les liens les plus étroits. L'histoire de l'Eglise, qui doit embrasser toutes les manifestations de la vie ecclésiastique, ne peut négliger ce qui concerne la doctrine, l'une des plus importantes parmi ces manifestations. Il y a d'ailleurs entre les divers éléments de la vie de l'Eglise une intime solidarité. Ainsi, par exemple, tous les grands événements qui modifient d'une manière profonde la situation extérieure ou intérieure de l'Eglise exercent leur influence sur le développement de sa doctrine; et réciproquement tous les changements importants survenus dans la doctrine influent puissamment sur le culte, sur la vie chrétienne et sur la discipline. On ne peut donc bien comprendre l'histoire des dogmes que si l'on connaît déjà l'histoire de l'Eglise, comme aussi on ne connaît à fond l'histoire de l'Eglise que si l'on a étudié l'histoire des dogmes, qui en est en quelque sorte la clef. Toutefois l'objet de l'histoire des dogmes est d'une importance si considérable qu'il vaut la peine de l'étudier seul. Le développement du dogme a, d'ailleurs, ses lois et sa marche particulières; il y a là un enchaînement organique et continu, qu'il importe de dégager et d'exposer d'une manière suivie. L'histoire de l'Eglise ne pourrait le faire

avec détail sans se surcharger de matériaux qui encombreraient et retarderaient sa marche. Quant à la dogmatique, à laquelle on a voulu quelquefois rattacher l'histoire des dogmes, elle ne pourrait étudier le développement du dogme d'une manière approfondie sans s'exposer à sacrifier l'exposition systématique qui doit demeurer sa première tâche. L'histoire des dogmes doit donc être considérée comme une science distincte, ayant sa place marquée dans l'ensemble des disciplines théologiques entre l'histoire de l'Eglise, dont elle est le couronnement, et la dogmatique à qui elle sert d'introduction. L'histoire des dogmes peut être placée aussi entre la *Théologie biblique* qui lui sert de point de départ et la *Symbolique* qui en marque le terme. Il importe de distinguer nettement la théologie biblique de l'histoire des dogmes. Lorsqu'on ne voit dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament que les plus anciens monuments de la théologie juive ou chrétienne, la théologie biblique cesse d'être une science distincte et rentre dans l'histoire des dogmes dont elle devient le premier chapitre. Tel est, par exemple, le point de vue de l'école de Tubingue. Mais lorsqu'on reconnaît les écrits apostoliques pour ce qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire pour les documents authentiques d'une révélation positive dont le contenu fait autorité comme Parole de Dieu, on est contraint d'établir entre la théologie biblique et l'histoire des dogmes la distinction la plus formelle. Il est vrai que l'on peut constater un développement organique et progressif dans la révélation divine à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. La théologie biblique ne doit point perdre de vue le caractère essentiellement historique de la révélation ; elle doit raconter l'histoire des révélations divines et en marquer avec soin les diverses étapes. Mais il y a entre cette histoire et le développement du dogme ecclésiastique une différence essentielle. D'un côté, c'est Dieu réalisant progressivement dans le monde le plan du salut et communiquant par degrés aux hommes toutes les vérités du salut, par le moyen d'hommes spéciaux qu'il a remplis de son Esprit. De l'autre, ce sont les hommes s'efforçant de comprendre et d'exprimer d'une manière aussi exacte que possible les faits et les vérités du salut. Le témoignage et la doctrine apostoliques conservent donc une autorité que l'on ne saurait accorder à aucun symbole ecclésiastique et à aucune théologie. Le Nouveau Testament demeure le critère à l'aide duquel doivent être jugés tous les développements ultérieurs de la doctrine de l'Eglise : c'est le roc éternel sur lequel doit s'appuyer, comme sur un fondement immuable, toute doctrine et toute théologie qui veulent s'appeler chrétiennes. L'histoire des dogmes, tout en laissant à la théologie biblique le domaine qui lui appartient, devra en résumer les principaux résultats avant d'exposer le développement ultérieur des dogmes, afin de marquer avec précision le point de départ de ce développement lui-même. Quant à la symbolique, elle peut être considérée comme faisant suite à l'histoire des dogmes dont elle forme le dernier chapitre ou la conclusion. Tandis que l'histoire des dogmes raconte l'histoire de la fixation et de la systématisation de la doctrine dans les diverses églises chrétiennes, la symbolique décrit et compare

entre elles les doctrines de ces Eglises, telles qu'elles se trouvent formulées dans leurs dernières confessions de foi. Elle se rattache plutôt à la statistique ecclésiastique qu'à l'histoire de l'Eglise. — L'histoire des dogmes se distingue aussi de l'histoire de la dogmatique. Quoiqu'elle ait avec celle-ci plus d'un point de contact, son objet n'est pas le même. Autre chose, en effet, sont les dogmes, c'est-à-dire les diverses doctrines contenues dans les symboles ecclésiastiques ; autre chose est la dogmatique, c'est-à-dire ces doctrines elles-mêmes ramenées à l'unité d'un système. C'est de la systématisation de la foi que s'occupe l'histoire de la dogmatique. Elle emprunte son point de départ et ses matériaux à l'histoire des dogmes, qui doit lui faire plus d'un emprunt à son tour et pénétrer quelquefois dans son domaine. Il arrive presque toujours, en effet, qu'à un grand travail d'élaboration accompli sur le dogmes particuliers correspond un essai de systématisation générale, lequel jette un nouveau jour sur ce travail d'élaboration lui-même. Il y a, d'ailleurs, telle période de l'histoire où le seul travail dogmatique poursuivi par l'Eglise consiste précisément en un travail de systématisation entrepris sur les dogmes déjà formulés dans les périodes antérieures. Ajoutons enfin que l'histoire des dogmes ne doit être confondue ni avec l'histoire de la théologie ni avec celle de la philosophie chrétienne. Elle doit les considérer comme des sciences auxiliaires indispensables à connaître, car les idées philosophiques régnantes et les opinions particulières des théologiens et des docteurs exercent nécessairement une grande influence sur l'élaboration et la systématisation du dogme. Mais elle se distingue nettement de l'une et de l'autre par la nature particulière de son objet ; car elle s'occupe non des opinions personnelles des docteurs ou des philosophes chrétiens, mais de la doctrine crue par la généralité des fidèles et officiellement enseignée par l'Eglise. Ce qui précède suffit à faire comprendre l'importance de l'histoire des dogmes et l'intérêt qu'elle peut offrir. C'est l'un des chapitres les plus intéressants de l'histoire de l'esprit humain : à ce titre, elle mérite d'attirer l'attention de tous les hommes cultivés. Mais elle a pour le chrétien et pour le théologien un intérêt plus direct encore. Aucune étude n'est plus instructive ; aucune aussi ne sert mieux, quoi qu'on en ait dit, à justifier la foi chrétienne, et à démontrer la vérité et la divinité de l'Evangile.

II. *Méthode*. Après avoir défini l'histoire des dogmes et marqué la place qu'elle occupe dans l'organisme des sciences théologiques, demandons-nous quels sont la méthode et les principes qui doivent présider à ses travaux. Il est certains principes et certaines méthodes qui dénaturent le vrai caractère de l'histoire des dogmes en compromettant la valeur scientifique de ses résultats. Tel est, par exemple, le principe catholique de l'infaillibilité de l'Eglise. Un historien partant de ce principe devra enregistrer sans discussion les décisions de l'Eglise selon leur ordre chronologique, et affirmer l'immutabilité du dogme ou son progrès continu de décret en décret et de concile en concile. Or l'histoire sérieusement consultée contredit cette fixité et cette continuité du dogme ecclésiastique : elle constate entre les déci-

sions prises par l'Eglise à diverses époques et en diverses circonstances des divergences qui vont jusqu'à la contradiction. En présence de ces contradictions, il ne reste à l'historien catholique que l'une ou l'autre de ces deux alternatives : faire violence aux faits ou abandonner son principe. Il est une orthodoxie protestante dont les principes ne sont pas moins contraires à une saine appréciation des faits. Ces principes peuvent se formuler ainsi : la Bible contient une dogmatique entièrement achevée ; tout développement ultérieur du dogme est à la fois inutile et dangereux. Avec de tels principes, l'historien des dogmes est conduit à condamner en bloc tout le travail dogmatique accompli au sein de l'Eglise, ou bien à chercher à justifier par des tours de force d'exégèse toutes les formules de l'orthodoxie confessionnelle. La méthode appelée par les Allemands méthode *pragmatique*, et mise en honneur par l'ancien rationalisme, n'est pas plus scientifique que les précédentes. Elle consiste à tout expliquer dans le développement du dogme ecclésiastique par des causes extérieures et accidentelles : influences de races ou de climats, intrigues de partis, instincts dominateurs du clergé, préjugés et superstitions du peuple. On rapetisse ainsi l'histoire aux proportions les plus mesquines ; on s'arrête aux causes secondaires sans pénétrer jusqu'aux causes profondes. On ne sait apercevoir ni les intérêts supérieurs de la foi et de la vie religieuse engagés dans les débats théologiques, ni la logique intérieure qui préside au développement du dogme. La méthode *spéculative*, qui est celle de l'école de Tubingue, a du moins le mérite de conduire à une interprétation moins superficielle et moins arbitraire de l'histoire. Les historiens spéculatifs se piquent d'aller au fond des choses ; derrière le chaos apparent des faits, ils savent retrouver l'unité d'un principe, d'une loi générale et fixe qui est la loi de l'évolution du dogme parce qu'elle est la loi du développement de l'esprit humain lui-même. Mais ils ne voient dans l'histoire des dogmes qu'une évolution logique de la pensée dont on peut déterminer à l'avance et avec une exactitude rigoureuse les phases successives ; ils sont conduits par là à dénaturer les faits, à méconnaître à la fois l'élément divin et objectif du dogme, les données primitives fournies par la révélation chrétienne et qui servent de point de départ au développement du dogme ecclésiastique, et l'influence des grandes personnalités qui ont agi soit en bien soit en mal sur ce développement. Il serait facile de montrer que chacune de ces méthodes a sa raison d'être, qu'elle tient compte de certains éléments de la vérité, mais qu'elle a le tort d'être exclusive et de méconnaître certains faits essentiels. La véritable méthode consiste donc à retenir de ces diverses méthodes ce que chacune a de vrai, et à tenir compte scrupuleusement de tous les faits sans en exagérer aucun. A la méthode catholique il faut emprunter, non pas le principe de l'infaillibilité de l'Eglise et de l'immutabilité du dogme principe contre lequel protestent à la fois la Bible et l'histoire, mais l'idée trop souvent méconnue par les théologiens protestants d'un développement nécessaire et légitime du dogme se poursuivant au sein de l'Eglise sous l'action providentielle de Dieu et de son Esprit. Des principes de l'ancienne orthodoxie protestante il faut

retenir le principe de l'autorité souveraine des Saintes Ecritures dont l'enseignement doit demeurer jusqu'à la fin la règle de la doctrine ecclésiastique comme de la théologie. Avec les deux écoles rationalistes il faut tenir compte des influences extérieures et des lois générales de l'esprit humain (dont l'action se retrouve dans l'histoire des dogmes comme dans toute histoire), sans méconnaître l'élément divin qui fait à cette histoire une place à part dans l'histoire des idées humaines. Cette méthode, qui est celle des plus récents historiens des dogmes appartenant à l'école évangélique, est la seule qui soit vraiment scientifique. Unissant les avantages de la méthode critique à ceux de la méthode dogmatique, elle permet de rendre compte du développement des dogmes et de le juger ; elle commande à la fois beaucoup de fermeté et beaucoup de largeur. — Aux questions de méthode se rattache la question de la division et de la disposition des matières. Deux méthodes différentes peuvent être adoptées : la méthode *dogmatique* et la méthode *historique*. Dans le premier cas, on classe les dogmes d'après la place qu'ils occupent dans l'organisme de la doctrine chrétienne et l'on raconte successivement l'histoire de chacun d'eux depuis les origines de l'Eglise jusqu'au temps présent. On a ainsi l'avantage de pouvoir mettre en pleine lumière le développement continu de chaque dogme à travers les siècles. Mais l'unité du développement organique des dogmes est brisée ; on a une suite de monographies, on n'a pas une histoire des dogmes. On évite cet inconvénient en adoptant la seconde méthode, en suivant l'ordre chronologique pour étudier le développement de la doctrine chrétienne prise dans son ensemble. Mais cette méthode ne peut être utilement employée qu'à de certaines conditions. Et d'abord, pour éviter un récit trop coupé et trop fragmentaire, il ne faut pas trop multiplier les périodes. Il faut ensuite, en étudiant chacune de ces périodes, revenir à la méthode dogmatique, pour grouper les différents dogmes et mettre en lumière la loi de leur développement. Indiquer, dans une sorte d'introduction, les caractères généraux de la période que l'on étudie, les traits distinctifs qui lui donnent sa physionomie propre et originale, les influences diverses qui ont agi sur le développement du dogme, ainsi que la marche générale et la loi intérieure de ce développement ; raconter ensuite l'histoire des doctrines particulières, en les groupant autour de celle qui est, pendant cette période, le centre des préoccupations religieuses et du travail dogmatique au sein de l'Eglise, voilà la meilleure marche à suivre ; voilà la méthode qui permet le mieux de reproduire dans une exposition vivante et lumineuse le mouvement réel de l'histoire Quant à la détermination des périodes, c'est là un point important et délicat que nous n'avons pas à élucider ici. Disons seulement qu'il importe de ne choisir, pour marquer le commencement et la fin d'une période, que des dates qui se justifient d'elles-mêmes et qui inaugurent en effet une phase nouvelle du développement des dogmes. On obtiendra ainsi un petit nombre de périodes dont chacune forme un ensemble organique, une vivante unité. Il est à remarquer que les historiens du dogme varient beaucoup entre eux dans la déter-

mination de leurs périodes. La plupart s'accordent à établir les mêmes grandes divisions que dans l'histoire de l'Eglise proprement dite, et comptent trois périodes principales : 1° L'ancienne Eglise (les six ou huit premiers siècles); 2° le moyen âge (jusqu'à la Réformation); 3° les temps modernes (depuis la Réformation jusqu'à nos jours). Mais quand il s'agit de subdiviser ces grandes périodes, on ne s'accorde plus ni sur le nombre des subdivisions, ni sur les dates qui servent à les établir.

III. *Histoire et littérature.* L'histoire des dogmes est une science toute moderne, et, on peut le dire, toute protestante. Le principe de l'infaillibilité de l'Eglise rend impossible, nous l'avons vu, une histoire des dogmes vraiment scientifique. Ce principe, avec celui de l'immutabilité du dogme qui en est la conséquence, s'est formulé d'assez bonne heure. Dans l'ancienne Eglise déjà, le dogme était considéré comme une vérité absolue, immuable, et n'ayant, par conséquent, point d'histoire. L'hérésie seule, pensait-on, parce qu'elle est mobile et changeante comme l'erreur, a une histoire. Aussi les premiers écrits historiques portant sur la doctrine ont-ils été des histoires de l'hérésie et non des histoires du dogme. Tels sont, par exemple, les ouvrages célèbres d'Irénée (*Adversus hæreses*) de Tertullien (*De præscriptione hæreticorum*; *Advers. Marcionem*, etc.), d'Epiphane et de Théodoret. Les hérétiques ne se faisaient pas du dogme ecclésiastique la même idée que les docteurs orthodoxes : ils avaient intérêt à en signaler les fluctuations et les contradictions successives. C'est ce que fit, dans un livre malheureusement perdu, mais cité par Photius (*Biblioth.*, cod. 232) le monophysite Stephanus Gobarus. Plusieurs siècles plus tard, en plein moyen âge, Abélard, l'esprit le plus indépendant et le plus hardi de son temps, faisait, dans son *Sic et non*, une œuvre analogue, et mettait en opposition les opinions contradictoires des Pères et des docteurs de l'Eglise sur les divers points de la doctrine ecclésiastique. Les représentants de l'orthodoxie scolastique ne se faisaient, d'ailleurs, aucun scrupule, dans leurs tournois théologiques ou dans leurs controverses, de plaider le pour et le contre en invoquant les opinions contraires des Pères. Mais ils n'en maintenaient pas moins l'identité fondamentale du dogme et son immutabilité garantie par l'autorité infaillible de l'Eglise. — A l'époque de la Réformation, une réaction puissante se produisit contre l'autorité de l'Eglise. On lui opposa l'autorité seule infaillible de la Parole de Dieu; on prétendit revenir à la doctrine biblique dont le dogme ecclésiastique s'était progressivement écarté. Une ère nouvelle commença dès lors pour l'histoire des dogmes. L'histoire des dogmes fournissait d'ailleurs à la nouvelle Eglise d'excellentes armes contre l'ancienne. Montrer que le dogme catholique, malgré ses prétentions à l'immutabilité, a beaucoup varié de siècle en siècle; qu'il en est venu peu à peu à contredire sur des points essentiels l'enseignement apostolique; que la doctrine protestante s'accorde au contraire sur tous les points avec la doctrine des apôtres comme avec celle de l'Eglise primitive, c'était la meilleure manière de justifier la rupture qui venait de s'accomplir.

Aussi voyons-nous les théologiens protestants du seizième et du dix-septième siècle faire de l'histoire des dogmes dans un intérêt apologétique et polémique. Les *centuriateurs* de Magdebourg consacrent dans chaque *centurie* un chapitre à la doctrine. L'écossais Joh. Forbesius publia, en 1645, en réponse à l'ouvrage de Bellarmin, les *Institutiones historico-theologicæ de doctrina christiana*, où il cherche à établir l'accord de la doctrine protestante avec celle des plus anciens Pères. Les divers partis protestants empruntaient aussi à l'histoire des dogmes des arguments de controverse et prétendaient démontrer la conformité de leurs doctrines particulières avec la foi de l'ancienne Eglise. De telles préoccupations polémiques ne pouvaient manquer d'altérer l'impartialité de l'histoire. On était conduit à méconnaître certains faits, à en exagérer d'autres, et à dresser d'une façon un peu arbitraire, tout un long catalogue de témoins de la vérité (*testes veritatis*) qui représentaient, au sein de l'Eglise dégénérée, la tradition évangélique et protestante. Les *Loci theologici* de Gerhard, et la *Theologia didacto-polemica* de Quenstedt, publiés dans le courant du dix-septième siècle, ont une réelle valeur par la richesse des matériaux qu'ils renferment; mais l'on y sent encore, quoique à un moindre degré, l'influence des mêmes préoccupations. Chose étrange, c'est un catholique, le jésuite français Denys Pétau (*Petavius*) qui écrivit le meilleur ouvrage d'histoire des dogmes de cette époque (*De theologicis dogmatibus*, 4 vol., Paris, 1644-1650, réédité en 1857). Ce livre n'est pas, comme les ouvrages antérieurs, une simple compilation; c'est une véritable histoire dans laquelle l'auteur s'attache à montrer le développement organique et continu du dogme. Mais il le fait au point de vue catholique, en justifiant comme vrais d'une vérité absolue tous les éléments de la doctrine de l'Eglise; il ne tient aucun compte du protestantisme qui n'est à ses yeux qu'un ensemble d'erreurs depuis longtemps réfutées et condamnées. Le véritable esprit scientifique ne se rencontrait encore ni chez les catholiques ni chez les protestants. — Le commencement du dix-huitième siècle inaugura une ère nouvelle au sein du protestantisme. Un souffle puissant vint ébranler l'orthodoxie confessionnelle, et l'esprit critique s'éveilla. On surprend les signes avant-coureurs de cet éveil dans un livre de Gottfried Arnold sur l'histoire de l'Eglise : *Unparteische Kirchen-und Ketzergeschichte*, 1714. L'auteur y fait preuve d'une grande indépendance d'esprit; mais par suite d'une réaction excessive, et d'ailleurs assez naturelle, contre l'autorité de la tradition ecclésiastique, il prend trop volontiers parti pour l'hérésie contre l'Eglise. Les remarquables travaux de Walch, de Mosheim et de Semler ouvrirent des voies nouvelles à l'histoire des dogmes. L'*Histoire des hérésies, des schismes et des controverses religieuses jusqu'au temps de la Réformation* (*Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*), publié, par Walch en 1742, se recommande par la connaissance exacte et approfondie des sources. Mais l'auteur ne sait pas toujours s'affranchir des préjugés de l'orthodoxie luthérienne, et son exposition trop extérieure manque de mouvement et de vie. Mosheim, au contraire,

possède à un haut degré le don de saisir et d'exprimer le mouvement intérieur de l'histoire. Ses études sur les gnostiques et les manichéens, et ses *Commentarii de rebus christ. ante Const. Max.* (Helmstedt, 1753) sont fort remarquables à cet égard. Semler est un esprit essentiellement critique, entièrement libre de préjugés dogmatiques ou confessionnels. Son point de vue est précisément le contraire du point de vue catholique. Le dogme, bien loin de lui apparaître comme immuable, est à ses yeux l'inconstance et la fluidité même : c'est le produit changeant des opinions individuelles et contraires. Rien de fixe, rien de permanent dans le dogme ; point de lois générales ni de résultats certains ; partout le caprice et l'arbitraire. Dès lors aucune exposition raisonnée du développement des dogmes n'est possible. Une critique dissolvante ne laisse rien subsister du terrain solide de l'histoire. Semler fut le père de l'ancien rationalisme. Parmi les représentants de cette école, il faut citer Rœsler, qui publia de 1776 à 1781 une *Bibliothèque des Pères de l'Eglise* ; Grüner, Seiler, Dœderlein, auteurs de diverses monographies sur l'histoire des dogmes. Le plus célèbre de tous, celui qui personnifie l'esprit et les procédés de l'école, est Planck, auteur d'une *Histoire de la dogmatique protestante depuis la Réformation jusqu'à la Formule de Concorde* (*Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs von der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel*, 6 vol., 1781-1800), continuée plus tard depuis la Formule de Concorde jusqu'au milieu du dix-huitième siècle (1831). La première partie de cet ouvrage est surtout remarquable. Les controverses dogmatiques du temps de la réformation y sont racontées avec une scrupuleuse exactitude. Mais l'auteur, s'enfermant dans ce *pragmatisme* vulgaire auquel il a attaché son nom, ne sait pas voir les grands côtés de l'histoire qu'il raconte ; il explique toutes les vicissitudes du dogme par les influences les plus extérieures et les plus accidentelles. — Le rationalisme issu de l'école de Kant, et qui règna à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième, eut aussi ses historiens des dogmes : Stæudlin (*Lehrbuch der Dogmatik und Dogmen-Geschichte*, 1801) ; Wegscheider (*Institutiones theologico-dogmaticæ*, 1815); Münscher surtout, qui publia en 1775 un manuel d'Histoire des dogmes (*Handbuch der christl. Dog.-Gesch.*), réédité plusieurs fois jusqu'en 1809. Cet ouvrage, qui ne conduit l'histoire des dogmes que jusqu'à la fin du quatrième siècle, est remarquable par l'ordre et la clarté de l'exposition. Münscher publia de 1812 à 1819 un nouvel ouvrage, *Lehrbuch der Dogmen-Geschichte*, qui a été réédité plusieurs fois (en 1832, par Dan. de Cœlln ; en 1834 par Hupfeld et par Neudecker en 1838). Mentionnons encore comme appartenant à la même école, l'ouvrage d'Augusti : *Lehrbuch der christl. Dogmen-Geschichte*, 1805, qui de 1805 à 1835 a eu quatre éditions. — Hegel et Schleiermacher ouvrirent des voies nouvelles à l'histoire des dogmes. Hegel prétendait retrouver partout dans la nature et dans l'histoire la justification des principes de sa philosophie. Il donna naissance à deux écoles de théologiens qui appliquèrent, en des sens divers, les formules de l'hégélianisme à l'histoire des dogmes. Ce

furent d'abord les théologiens orthodoxes de la droite hégélienne, tels que Daub, Marheineke, Rosenkranz, qui justifiaient le dogme ecclésiastique au nom des principes de la philosophie de l'absolu, et des lois de l'évolution dialectique de l'idée. Ce furent ensuite les théologiens de la gauche, Strauss, Baur et l'école de Tubingue, qui plus hardis et plus conséquents détruisaient tous les éléments objectifs du dogme ; ils n'y voyaient qu'un produit spontané de l'esprit humain. Ferdinand-Christian Baur a écrit plusieurs ouvrages considérables d'histoire des dogmes : 1° D'importantes monographies sur la doctrine de la rédemption et celle de la trinité (*Die christl. Lehre von der Versœhnung*, 1 vol., Tub., 1838 ; *Die christl. Lehrevonder Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vol., Tub., 1842); 2° Un court manuel intitulé *Lehrbuch der christl. Dogm.-Geschichte*, 1847 ; 3° Enfin une histoire détaillée et complète, en 4 vol., publiée après sa mort par son fils, Ferd.-Fred. Baur, en 1865, œuvre vraiment magistrale, qui se recommande par la richesse des matériaux qu'elle renferme comme par la clarté de l'exposition et les vues ingénieuses qui s'y rencontrent à chaque page, mais dont les résultats ne sauraient être acceptés sans réserves. L'impulsion féconde donnée par Schleiermacher à la théologie se fit puissamment sentir dans le domaine de l'histoire des dogmes, qui fut dès lors traitée dans un esprit vraiment scientifique, empreint à la fois d'élévation et de largeur. Parmi les disciples immédiats de Schleiermacher, les uns se rapprochent davantage de l'orthodoxie, les autres tendent plutôt la main au rationalisme. A l'impulsion donnée par le maître se rattache aussi, quoique d'une manière indirecte, la formation de la nouvelle école luthérienne, et de l'école dite de la *conciliation* (*Vermittlungs Theologie*). Les théologiens de ces diverses écoles ont beaucoup écrit sur l'histoire des dogmes. Nous nous contenterons de citer, parmi leurs nombreux ouvrages, les plus remarquables. Il faut nommer en première ligne l'*Histoire de l'Eglise*, de Neander, dans laquelle une place très-considérable est faite à l'histoire des dogmes, et le cours professé par Néander sur l'histoire des dogmes et publié après sa mort par Jacobi (1857). Citons ensuite Baumgarten Crusius, *Lehrb. der christl. Dogmen-Gesch.*, 2 vol., 1849, ouvrage savant et complet où abondent les renseignements précieux et les vues originales, mais où des périodes trop multipliées brisent d'une manière fâcheuse le fil du récit. Dans son *Compendium der christl. Dogm.-Gesch.*, publié en 1844 et réédité par Hase en 1846, Baumgarten Crusius a réduit de moitié le nombre de ces périodes. Engelhardt (*Dogmen-Gesch.*, 2 parties, 1839), ouvrage recommandable par l'exactitude avec laquelle y sont citées les sources, mais dont l'exposition est quelque peu aride et monotone. Meier, dans son *Lehrb. für akadem. Vorles.*, 1840, a le mérite des divisions claires et simples, mais il emploie d'une manière trop exclusive la méthode chronologique. Hagenbach, *Lehrb. der Dogm.-Gesch.*, 2 parties 1840. Cet ouvrage, édité pour la cinquième fois en 1867, se recommande par des qualités sérieuses. Mentionnons encore Gieseler, *Dogm.-Gesch.*, édité par Redepenning en 1855 ; Beck, *Christl. Dogm.-*

Gesch., 1864 ; Kahnis, *Der Kirchenglaube hist. genet. dargest*, 1864 ; H. Schmid, *Lehrb. der Dogm.-Gesch.*, 1868 ; J.-H.-A. Ebrard, *Handb. der christl. Kirchen-und Dogm.-Gesch.*, Erlangen, 1865 ; Fried. Nitzsch, *Grundriss der christl. Dogm.-Gesch.*, 1870; Thomasius, *Die christl. Dogm.-Gesch.*, 1874. Chez les catholiques, nous ne rencontrons guère, en fait d'histoire des dogmes, que celles de Schwane (*Dogmen-Gesch. der patristischen Zeit*), et de Klee (*Lehrbuch der Dogmen-Gesch.*, 2 vol., 1837). Citons enfin, pour terminer, la traduction française de l'ouvrage de Gieseler, publiée en 1863, par MM. Flobert et Bruch, et l'*Histoire des Dogmes*, de MM. Haag, Paris, 1862. F. Bonifas.

DOL *Dola*, (Ille-et-Vilaine), évêché autrefois métropolitain de Bretagne, supprimé en 1801. La tradition bretonne, à laquelle M. Hauréau (*Gallia*, XIV, 1856) a apporté l'appui de son autorité, admet que saint Samson (557), ayant aidé Judwal, duc de Domnonée (la Domnonée est le nord de la Bretagne), à remonter sur le trône de ses ancêtres, reçut de lui l'autorité pontificale sur toute cette province, qui fut administrée, sous ses successeurs, par des chorévêques, lesquels auraient choisi de préférence, pour résidence, les célèbres monastères fondés par saint Brieuc, Tugdwal (Tréguier) et Malo. Mais les critiques (Geslin de Bourgogne et A. de Barthélemy, *Anc. évêchés de Bret.*, I, 1855) opposent à ces prétentions le récit des chroniques de Saint-Brieuc et de Nantes (dixième ou onzième siècle), qui disent formellement que lorsqu'en 845 le duc Noménoé, vainqueur du roi de France, se déclara indépendant, il y avait cinq siéges épiscopaux régulièrement établis dans l'Armorique, savoir Nantes, Vannes, Alet (ou Saint-Malo), Cornouailles et Léon ; les chroniques ajoutent que ce prince créa trois évêchés nouveaux (848) dans les monastères de Dol, de Saint-Brieuc et de Tugdwal, érigeant le premier en archevêché et le détachant du diocèse d'Alet dont il avait fait partie jusque-là. Ces auteurs admettent que Samson n'a reçu de la tradition le titre d'archevêque que parce que, simple prêtre avant de venir en Armorique, il aurait été, dit-on, archevêque d'York ou de Saint-David en Grande-Bretagne ; ils soutiennent que saint Brieuc, saint Tugdwal, saint Samson, saint Malo, en un mot tous les saints personnages qui fondèrent en Bretagne des monastères, devenus longtemps après des siéges épiscopaux, n'étaient que des abbés revêtus du pouvoir épiscopal. La cour de Rome n'avait jamais reconnu à l'évêché de Dol son caractère de métropolitain ; en 1199, Innocent III l'en dépouilla définitivement, réunissant la Bretagne à l'archevêché de Tours, son ancienne métropole. — Voyez Lobineau, *Vies des saints de Bretagne*, Rennes, 1725, in-f° ; Dom Morice, *Hist. Ecclés. et civile de Bret.*, Paris, 1750, 2 vol. in-fol°, et *Mémoires*, etc., Paris, 1742-46, 3 vol. in-f° ; de la Borderie, *Annuaire de Bretagne*, 1862. MM. Geslinet de Barthélemy, dans leur vol. III, et M. Longnon (*Congrès scient. de Saint-Brieuc*, 1872, p. 402), se sont rattachés à l'opinion de M. de la Borderie, et reconnaissent aujourd'hui que Dol, bien plutôt qu'Alet, doit être considéré comme le chef-lieu de l'ancien évêché du Nord-Est de la Bretagne et qu'Alet n'était alors, suivant toute apparence, qu'un monastère régi par un évêque régionnaire soumis à l'évêque de Dol. S. Berger.

DOLCE (Carlo) [1616-1686], peintre florentin qui se rattache à l'école de Guido Reni. Ses tableaux se distinguent par la suavité et l'harmonie de la couleur, par la recherche de la sensibilité dans l'expression et par une *douceur* de pinceau qui lui a valu sans doute le nom sous lequel il est connu, mais qui n'est pas exempte d'affectation. Parmi ses tableaux religieux, nous signalerons : *Jésus-Christ dans le jardin des Oliviers*, *Hérodiade portant la tête de saint Jean-Baptiste*, une *Sainte Cécile*, *Jésus-Christ bénissant le pain*, *la Vierge allaitant Jésus*.

DOLET (Etienne), né à Orléans en 1509, fut d'abord secrétaire d'ambassade à Venise, puis étudia le droit à Toulouse d'où il se fit expulser en 1534, à cause des attaques qu'il s'était permises contre le parlement. Il s'établit alors en qualité d'imprimeur à Lyon; mais il s'attira de nouvelles difficultés par son humeur satirique et par la publication d'ouvrages entachés d'hérésie. Deux fois mis en prison (1542 et 44), il fut relâché sur la promesse de vivre désormais en bon catholique. Mais ayant donné lieu à de nouvelles plaintes, il fut incarcéré une troisième fois, après avoir été condamné par la Sorbonne et par le parlement de Paris. François Ier qui l'avait d'abord protégé, parce qu'il estimait ses connaissances philologiques et son caractère d'humaniste, dut l'abandonner. Il fut amené de Lyon à Paris pour y être pendu, puis brûlé en place Maubert (1546). Il n'est nullement prouvé qu'il rétracta ses erreurs avant sa mort, en invoquant le pardon de la Vierge. Voyant le peuple attendri sur son sort, il fit lui-même, en allant au supplice, ce vers qui n'est pas sans fierté :

Non dolet ilse Dolet, sed pia turba dolet.

Son crime était moins de s'être montré favorable aux opinions de Luther que d'avoir professé le matérialisme et l'athéisme. Ni Crespin ni Th. de Bèze ne mentionnent Dolet parmi les martyrs protestants. Calvin s'est même exprimé d'une manière fort sévère sur son compte dans son opuscule *De scandalis* : « *Agrippam*, *Villanovanum*, *Doletum et similes vulgo notum est tanquam Cyclopas quospiam Evangelium semper fastuose sprevisse. Tandem eo prolapsi sunt amentiæ et furoris*, *ut non modo in filium Dei execrabiles blasphemias evomerent*, *sed quantum ad animæ vitam attinet*, *nihil a canibus et porcis putarent se differre.* » Outre quelques ouvrages sur la langue latine et le style cicéronien et un certain nombre de poésies françaises et latines, ainsi que des traductions de quelques écrits de Platon et de Cicéron, nous avons de Dolet plusieurs pamphlets curieux, dont deux sur son emprisonnement intitulés : le *Premier* et le *second Enfer d'Etienne Dolet*, 1544, et un autre où il demande qu'*Il soit loisible de l'Ecriture lire en langue vulgaire*, et qui fut brûlé. Ses *Œuvres* ont été réimprimées chez Techener, Paris, 1830. — Voyez J. Boulmier, *Vie d'Et. Dolet*, Paris, 1857 ; Taillandier, *Procès d'Et. Dolet*, Paris, 1856.

DOMICE (Saint), diacre du diocèse d'Amiens, qui vivait au huitième siècle, ne mérite d'attirer notre attention que par le miracle attribué à sainte Ulphe, sa fille spirituelle, qui imposa aux grenouilles de la vallée du Paraclet « perpétuel silence et taciturnité. » — Voyez *AA. SS.*,

23 oct., X; Janvier, *la Légende de sainte Ulphe*, Amiens, 1863, in-4°; Corblet, *Hagiogr. d'Amiens*, I et III, 1869 et 1873.

DOMINGO, Ruzola de Jesu-Maria, auteur de traités mystiques célèbres, fut général de l'ordre des carmes. Il accompagna l'empereur Ferdinand II en Bohême et mourut à Vienne en 1630. Parmi ses ouvrages nous citerons : *Monte de Piedad y concordia espiritual*, Madr., 1628; *De tribus viis spiritus*, et *Conseils pour mourir saintement*. On lui attribue aussi des écrits sur les Psaumes : *Argumenta Psalmorum*, et *Alia Argumenta*, Rome, 1623. Le second de ces traités a été traduit en diverses langues, et il est connu aussi sous le nom de : *Sentences spirituelles* et *Théologie mystique*.

DOMINIQUE et les **DOMINICAINS**. Dominique, fondateur de l'ordre qui porte son nom, naquit en 1170 au bourg de Calaguéra dans la Vieille-Castille. Après avoir fait des études théologiques à Palencia, il devint, à l'âge de vingt-quatre ans, chanoine régulier à Osma. En 1204, il accompagna l'évêque de cette ville, Diégo d'Azévédo, pendant un voyage à Rome et en France. A Montpellier ils assistèrent à une conférence tenue par des moines cisterciens sur les meilleurs moyens de convertir les albigeois; Dominique leur démontra que pour réussir ils devaient renoncer à leur faste et parcourir le pays pieds nus et sans appareil; on en fit l'essai, mais on ne tarda pas à se rebuter de ce métier trop rude. Dominique resta seul et poursuivit son œuvre avec un zèle infatigable. Vers 1206, il fonda une association d'hommes et de femmes qui devaient s'occuper de l'éducation des enfants afin de les soustraire à l'influence des hérétiques. En 1211, cette congrégation s'établit à Prouille près de Fanjaux; Innocent III la confirma en 1215 sous le nom de *fratres et moniales domus S. Mariæ de Pruliano*. En même temps, Dominique songeait à créer un ordre, qui aurait la mission spéciale de combattre les hérésies. Voyant avec quelle ardeur et quel succès les ministres cathares allaient d'un lieu à l'autre pour instruire les croyants de leur secte et pour les exciter à la résistance, il s'était convaincu qu'il fallait leur opposer le même moyen, c'est-à-dire des prédications faites par des religieux itinérants. Il s'adjoignit quelques compagnons, dont deux lui cédèrent une maison à Toulouse où, quand ils ne voyageaient pas pour prêcher, ils menaient une vie monacale sans avoir encore de règle. Le comte Simon de Montfort leur donna quelques châteaux conquis sur les cathares; l'évêque Foulques leur accorda la moitié de la dîme consacrée à l'entretien des églises. Quand Dominique demanda à Rome la confirmation d'un ordre chargé de l'extirpation de la *pravitas hæretica*, Innocent III n'approuva son projet qu'en partie; le concile de Latran ayant défendu l'établissement d'ordres nouveaux, le pape conseilla à Dominique d'adopter une règle déjà autorisée. Il choisit celle dite de Saint-Augustin, y joignit les règles de Prémontré et la renforça par l'interdiction absolue des viandes et des vêtements et de la literie en toile de chanvre ou de lin. L'évêque de Toulouse donna aux frères une église et un ancien hospice qu'ils transformèrent en un couvent, qui dut servir de type à tous les autres : chaque cellule longue de six aunes, et pour tout ameublement une couchette

formée d'un treillis d'osier et d'un banc. Après la mort d'Innocent III, Dominique revint à Rome ; cette fois-ci il obtint d'Honoré III la confirmation d'un ordre particulier de *fratres prædicatores*, avec la mission de combattre les hérétiques et dans l'espoir « que les frères seraient les champions de la foi et de vrais luminaires de l'Eglise. » Le pape leur donna quelques priviléges, et confirma leurs possessions ; ils n'étaient pas encore un ordre mendiant. — L'ordre se répandit avec une extrême rapidité ; Dominique parcourut l'Italie, l'Espagne, la France, fondant partout des couvents ; il s'en établit en Allemagne, en Hongrie, en Bohême, bientôt après aussi en Palestine. A Paris, le médecin Jean de Saint-Quentin donna à l'ordre une maison dite de Saint-Jacques, parce qu'on y avait hébergé les pèlerins se rendant à Compostelle ; de là le nom de jacobins. En 1220, Dominique vint à Bologne, dont le vaste couvent était devenu sa résidence, son premier chapitre général ; c'est là que fut adoptée la règle de la mendicité, évidemment pour imiter les franciscains et pour leur faire concurrence. Les frères de Toulouse, enrichis par des donations considérables, s'opposèrent en vain à cette révolution. Le chapitre général de 1221 organisa l'ordre à peu près comme celui de Saint-François : il fut divisé en provinces, chaque province sous un prieur provincial, chaque couvent sous un prieur, et tout l'ensemble sous un *magister generalis* immédiatement soumis au pape ; tous les trois ans chapitre général, tous les deux ans chapitres provinciaux. Les décisions des chapitres généraux étaient obligatoires pour toutes les maisons de l'ordre, mais pour avoir force de loi elles devaient avoir été délibérées dans trois sessions consécutives. Le maître général était élu par le chapitre général, qui pouvait aussi le destituer ; les prieurs provinciaux et ceux des couvents étaient également électifs. Il y avait en outre des définiteurs et des visiteurs, pour surveiller la discipline et pour examiner, en cas de besoin, les plaintes portées contre les supérieurs. Chaque maison avait un *lecteur*, chargé de faire des leçons de théologie ; on ne devait s'occuper ni des arts libéraux ni des sciences profanes ; ces études pouvaient être faites dans les universités. — Dominique mourut en 1224 ; il fut enterré dans l'église du couvent de Bologne, et canonisé dès 1233 par Grégoire IX. Vers 1260 Nicolas Pisano érigea à ce mendiant un sarcophage magnifique, qui fut embelli encore par Michel-Ange. En 1238 le troisième général de l'ordre, le savant canoniste Raymond de Pennaforte donna à la règle sa forme actuelle, en mettant en ordre les décisions des chapitres généraux tenus jusqu'à cette époque ; plus tard on n'y fit plus que des additions et quelques interprétations. De même que les franciscains, les frères prêcheurs eurent un ordre de femmes, ainsi qu'un tiers-ordre de pénitents laïques. Bien que le nom officiel fût celui de *fratres prædicatores*, on s'habitua de bonne heure à les appeler dominicains ; on fit même le jeu de mots, *domini canes*, qu'ils ne répudièrent point ; dans leur couvent à Florence on voyait un tableau peint par un artiste de l'école de Giotto, et représentant l'Eglise militante et l'Eglise triomphante ; les dominicains y sont figurés par des chiens aux couleurs de l'ordre, noir et blanc, gardant des brebis contre des

loups. La nouvelle institution, destinée à devenir un des plus fermes soutiens de la papauté, fut comblée de priviléges. On n'en mentionnera ici que les plus importants. En 1227, Grégoire IX autorisa les dominicains à enterrer dans leurs cimetières ceux des fidèles qui le désireraient; en 1244 Innocent IV ordonna aux ecclésiastiques de tout rang de leur permettre de prêcher et d'entendre les confessions; il est vrai que, dix ans plus tard, le même pape dut leur défendre de recevoir dans leurs églises, aux services des dimanches et des fêtes, les laïques des paroisses, de prêcher soit aux mêmes heures que les curés, soit dans les églises paroissiales sans le consentement de l'ordinaire, enfin d'enterrer chez eux tout personnage étranger à un ordre, sans payer aux curés les droits funéraires; mais, déjà en 1255, Alexandre révoqua cette bulle et permit aux moines de faire librement ce que son prédécesseur leur avait défendu; en 1259 il leur renouvela, de la manière la plus absolue, le privilége de prêcher, de confesser, d'absoudre et d'imposer des pénitences. Chacun de ces droits, dont jouissaient du reste aussi les franciscains, était un empiétement sur ceux des curés. Pour grossir le nombre de leurs adhérents, les moines se montraient plus indulgents dans le confessionnal, dictaient des pénitences plus faciles, donnaient plus aisément l'absolution; ils dénigraient les prêtres séculiers comme étant des ignorants, incapables de résoudre les cas de conscience difficiles. De tout cela résulta entre les deux clergés une hostilité, qui dura depuis le milieu du treizième siècle jusqu'à la fin du moyen âge. D'autres conflits s'élevèrent entre les ordres mendiants et les magistrats, à cause de priviléges qui lésaient les droits des citoyens. En 1265, Clément IV accorda à ces ordres la faculté de recueillir la succession des membres décédés. Les *frères* devaient continuer de mendier, mais l'*ordre* pouvait s'enrichir; ce fut surtout celui des dominicains qui s'enrichit, et souvent par des moyens peu honnêtes, en attirant des mineurs ou en circonvenant des mourants. Plus d'une fois les populations s'en irritèrent; des couvents furent fermés et les moines expulsés. Dès le milieu du treizième siècle, les griefs contre les dominicains et les franciscains furent exposés avec beaucoup de vigueur par le docteur en Sorbonne, Guillaume de Saint-Amour (v. cet article). Les généraux des deux ordres, Thomas d'Aquin et Bonaventure, repoussèrent l'attaque; le pape les soutint, et Guillaume fut banni. Rien ne put ébranler la puissance d'une corporation aussi solidement établie et si énergiquement soutenue par le siége apostolique. Les dominicains se sont rendus fameux comme inquisiteurs; à peine institués ils reçurent des papes la commission de « s'enquérir de la méchanceté hérétique » et de procéder contre les ennemis de l'Eglise, leurs fauteurs et leurs défenseurs. La rigueur avec laquelle ils se sont acquittés de cette tâche a coûté la vie à plus d'un d'entre eux, et n'est pas le beau côté de leur histoire, pas plus que la manière dont, à de certaines époques, ils ont pratiqué le trafic des indulgences. Mais d'autre part ils ont donné à l'Eglise, outre une foule de théologiens, de moralistes et de canonistes, plusieurs de ses plus grands docteurs, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Ekart, Tauler; on sait

que Savonarole a également été dominicain. Dans les universités, l'école dominicaine ou thomiste a eu à soutenir la rivalité de l'école franciscaine ou thomiste, dont elle différait en plusieurs points philosophiques et dogmatiques; au quatorzième siècle, elle présente en Allemagne le phénomène remarquable d'un mysticisme, qui procédait en partie d'Albert et de Thomas, mais qui se rattachait plus directement encore à Pseudo-Denis. — A l'époque de sa plus grande splendeur l'ordre comptait 45 provinces et des centaines de couvents. Il a fourni à l'Eglise romaine plus de 800 évêques, 150 archevêques, 60 cardinaux et 4 papes, Innocent V, Benoît XI, Pie V et Benoît XIII. Mais à partir du seizième siècle, il n'a plus exercé l'influence qu'il avait eue au moyen âge; elle passa entre les mains de la Compagnie de Jésus. A plusieurs reprises, on fit, comme dans les ordres des bénédictins et des franciscains, des tentatives de réforme; il en résulta plusieurs congrégations, ayant chacune à sa tête un vicaire-général; la principale de ces branches est celle dite du Saint-Sacrement, fondée en France au dix-septième siècle, par Antoine Lequien. L'essai fait par Lacordaire de rétablir l'ordre n'a eu quelque succès qu'aussi longtemps qu'a vécu l'éloquent prédicateur. — La plus ancienne biographie de Dominique est celle de Jordanus, son successeur comme général; une autre fut écrite, vers 1254, par Humbert de Saint-Thomas, cinquième général de l'ordre (*Acta SS.*, *Aug.*, vol. 1); Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, Bruxelles, 1848; (Mainacchi), *Annales ordinis prædicatorum*, t. I, Rome, 1746, in-f°; Les *Constitutions*, dans le t. IV du *Codex regularum* de Holstenius, Augsb., 1799, in-f°; Ripoll, *Bullarium ordinis fratrum prædicatorum*, Rome, 1729 et suiv., 8 vol. in-f°; Quétif et Echard, *Scriptores ordinis præd.*, Paris, 1719, 2 vol. in-f°; Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1714, in-4°, t. 3; Caro, *Saint Dominique et les dominicains*, Paris, 1853. CH. SCHMIDT.

DOMINIQUIN (Le). Doménico Zampieri, vulgairement appelé du diminutif *il Domenichino*, peintre célèbre, est né à Bologne en 1581, et mort, empoisonné, dit-on, par des rivaux envieux, à Naples en 1641. Fils d'un cordonnier et manifestant un goût précoce pour la peinture, il se forma à l'école des Carrache à Bologne, où il se lia avec l'Albane, puis se rendit à Rome. C'est là qu'il produisit ses plus belles œuvres qui lui valurent de puissants protecteurs, entre autres le cardinal Aldobrandini. Le Dominiquin se distingue moins par la puissance et l'originalité de l'invention que par l'exactitude du dessin, la vérité du coloris, un sentiment judicieux de la nature. Il avait le travail lent et opiniâtre, ce qui lui fit donner par ses contemporains le surnom de *bœuf*. Dans les sujets religieux, le souffle créateur de l'artiste laisse peut-être plus à désirer encore que dans ceux qu'il a empruntés à la mythologie païenne. On vante la *belle naïveté* de ses têtes de madone et de saints; il serait plus exact de dire que le mérite du Dominiquin a consisté à choisir des types empreints d'une expression suave, méditative, parmi les gens du peuple qu'il fréquentait et à les rendre d'une manière vivante. Parmi les grandes fresques qu'il a peintes, il faut citer les *Evangélistes* de la coupole de Saint-André de la Vallée à Rome, la *Vie*

de Sainte Cécile dans l'église de Saint-Louis des Français, la *Vie de Saint Nil* à Grottaferrata, la *Vie de la Madone* à Fano. Quant à ses tableaux, nous mentionnerons la *Flagellation de Saint André* et la *Communion de Saint Jérôme*, dans la galerie du Vatican à Rome ; l'*Evangéliste Saint Jean*, plusieurs fois reproduit dans une pose extatique pleine de noblesse ; la *Sainte Cécile* du Palais Pitti à Florence, malheureusement coiffée du turban et revêtue, selon l'usage du temps, d'une riche et somptueuse toilette ; la *Vierge du Rosaire* et le *Martyre de Sainte Agnès* à Bologne ; *Dieu reprochant à Adam sa désobéissance*, *David jouant de la harpe*, la *Fuite en Egypte*, le *Ravissement de saint Paul*, au Louvre.

DOMITIEN (*Titus-Flavius-Sabinus*), empereur romain, deuxième fils de Vespasien, frère de Titus, naquit en l'an 51 ap. J.-C. Il monta sur le trône à la mort de son frère qu'on le soupçonna d'avoir empoisonné (81). En possession du pouvoir suprême, il se livra à son naturel sanguinaire, et renouvela tous les crimes de Néron. Les délateurs qui l'entouraient le poussèrent à persécuter les chrétiens. Jaloux de la divinité que lui avait décernée le sénat, il affichait plus ouvertement encore que ses prédécesseurs la prétention d'être adoré comme Dieu. Il commençait ses décrets par ces mots : *Dominus et Deus noster hoc fieri jubet* (Suétone, *Domitien*, ch. XIII). Il était facile alors d'accuser les chrétiens du crime de lèse-majesté. Domitien n'épargna ni son cousin Flavius Clémens, ni sa sœur Domitilla. Nous ne connaissons cette persécution que par les indications assez vagues d'Eusèbe, de Dion Cassius (abrégé par Xiphelin) et de Meliton de Sardes. Les martyrs semblent avoir été nombreux, car l'Eglise du second siècle considérait cette persécution comme aussi grande que celle de Néron. Un certain nombre de théologiens pensent que l'Apocalypse de Jean fut écrite après la persécution de Domitien ; mais la presque unanimité des critiques modernes s'accordent à placer sa rédaction après la persécution de Néron. Hégésippe (voy. Eusèbe, *H.E.*, III, 20) raconte que Domitien fit appeler devant lui les petits-fils de Jude, frère du Seigneur ; il avait appris qu'ils étaient de race royale et craignait qu'ils ne s'emparassent un jour de l'empire, mais il se rassura en voyant leurs mains calleuses et en apprenant qu'ils étaient de pauvres agriculteurs. A cette époque le pouvoir romain était préoccupé de tout ce qui venait des juifs. Leurs fréquentes révoltes, leur indomptable espérance de domination universelle, les croyances des chrétiens, considérés comme des sectaires juifs, en une seconde venue du Christ, tout contribuait à tenir en éveil le gouvernement impérial. Domitien périt assassiné par son intendant, l'affranchi Etienne (96). EDM. STAPFER.

DOMITILLE (Sainte Flavie). Le neveu de Vespasien, Titus Flavius Clémens, fils de T. Fl. Sabinus, frère de l'empereur, était marié à sa parente Flavia Domitilla, fille de la sœur de Domitien ; il était père de deux fils, que l'empereur faisait élever par Quintilien, et qu'il destinait, on le croit, à lui succéder. En l'an 95, Clémens, après avoir déposé le consulat, se vit accusé de judaïsme et de négligence du culte national, et il fut mis à mort ; Domitilla fut exilée dans l'île de Pandataria, voisine de Gaëte ; ses enfants Vespasien et Domitien disparurent. Tel est le récit

de Dion Cassius (67, 14). L'Eglise regarde Fl. Clémens comme un de ses martyrs ; ses restes reposent dans la vieille église du mont Célius, qui est dédiée à son homonyme, l'évêque de Rome, dont quelques-uns font son parent. Mais Eusèbe (*Chronique*, et *H. E.*, III, 18) raconte, d'après le chroniqueur contemporain Bruttius, que Domitille, fille de la sœur du consul Clémens, fut bannie dans l'île de Pontia, pour avoir confessé la foi chrétienne; au temps de saint Jérôme, on montrait encore à Ponza les grottes (*cellulas*) où Domitille avait passé les années de son exil, et la pieuse matrone Paula alla y puiser le courage de se vouer à la vie religieuse. Le souvenir de la jeune Domitille a été conservé à Rome par sa sépulture. D'après les actes fabuleux de Nérée et Achillée (12 mai, III), ses *cubicularii*, Domitille fut ensevelie à Terracine et ses chambellans furent déposés dans un terrain qu'ils possédaient sur la voie Ardéatine, près du tombeau de Pétronille, la fille de l'apôtre Pierre. Cette tradition est d'accord avec les monuments, les cryptes de Domitille ont été retrouvées à Tor Marancia, et ce lieu sacré est rempli du nom de Domitille et des souvenirs de la famille Flavienne; c'est là qu'on montrait au huitième siècle les tombes de Nérée et d'Achillée, avant que ces saints fussent transportés dans l'église de la voie Appienne qui porte leur nom, et le nom même de Pétronille semble aux historiens attester une parenté de la sainte du lieu avec les Flaviens, qui descendaient de T. Fl. Petro. M. de Rossi ose même proposer *timidamente* de lire sur un marbre brisé : (*Sepulc*)*rum* (*Flavi*)*orum*. La critique a mis en doute le christianisme de Clémens, la ressemblance des récits de Dion et d'Eusèbe l'a tentée d'identifier les deux Domitille, et de faire perdre à la jeune sainte le titre de vierge que lui donne l'Eglise. M. Mommsen (*Corpus* VI, 1, 1876, p. 172), propose une nouvelle généalogie des Flaviens, qui accuse également d'erreur Dion et Eusèbe, et fait de Domitille la sœur de Clémens; M. Aubé (*Hist. des Persec.*, Paris, 1875) révoque également en doute l'existence de la jeune Domitille et le christianisme de Fl. Clémens. M. de Rossi a défendu vaillamment contre Mommsen (*Bulletino*, 1875; voyez le *Bull.* de 1865 et 1874; *Roma Sott.*, I, 265 ss., et Northcote-Allard, *Rome souterraine*, édition de 1877), la sainte à laquelle il a voué le culte pieux de l'archéologue, et qu'il sert en ce moment en recommençant les belles fouilles du cimetière de Domitille (voyez aussi de Reumont, *Gesch. d. St-Rom*, I, 1867; Lightfoot, *Saint Clément of Rome, an appendix*, 1877). M. Lightfoot ne doute pas que Fl. Clémens et Domitille n'aient été chrétiens; il ne connaît qu'une seule Domitille, et est assuré que le cimetière qui porte son nom a été donné par elle aux chrétiens de sa maison. Si en effet, il est difficile de voir dans les inscriptions du cimetière de Domitille les noms de membres de la famille impériale, et s'il faut reconnaître parmi les anciens membres de l'Eglise de Rome des affranchis et des serviteurs, peut-être de haut rang, de la famille Flavienne (et peut-être Clément Romain fut-il un affranchi de Fl. Clémens), nous devrons affirmer avec M. Lightfoot que la maison de César a été une des forteresses du christianisme dans l'ancienne Rome. S. Berger.

DOMNUS ou Donus fut pape de 676 à 678. On s'étonne de voir encore des historiens mentionner le nom de Domnus II, qu'autrefois on faisait régner en 974, et qui a disparu de la liste des papes depuis qu'il a été démontré que ce nom ne représente qu'une erreur de copiste (voyez Jaffé, *Regesta*).

DONATELLO, proprement Donato di Betto Bardi (1383-1466), sculpteur florentin célèbre. Issu d'une famille pauvre, il fut élevé par un protecteur généreux qui, devinant son talent, lui donna des maîtres de dessin et de sculpture. Il fit de rapides progrès et dépassa bientôt tous ses contemporains. Sa tendance est essentiellement réaliste. Donatello se distingue par son talent d'animer le marbre et le bronze, en leur faisant reproduire l'expression, le mouvement, la vie même des modèles qu'il copiait. Il brille par l'énergie de ses compositions poussée parfois jusqu'à la crudité, plutôt que par la douceur et par la grâce. Sa facilité de travail était extrême; aussi le nombre de ses productions est-il très-considérable. Parmi les plus marquantes, nous citerons les bas-reliefs en marbre du maître-autel de l'église San Antonio de Padoue, qui représentent, groupés d'une manière très-pittoresque, un chœur d'anges; les bas-reliefs également en marbre surmontant les orgues du dôme de Florence qui représentent un groupe d'enfants dansant, les bas-reliefs en bronze des deux chaires de l'église Saint-Laurent à Florence, consacrés à divers épisodes de l'histoire de la Passion. Nous nommerons, parmi les statues, un jeune *David* en bronze et un *Jean-Baptiste* en marbre à Florence, un autre *Jean-Baptiste* en bronze à Sienne; les statues en bronze de *Saint-Pierre*, *Saint-Marc* et *Saint-George*, et celle de *Judith qui vient de couper la tête d'Holopherne*, à Florence; la statue équestre de *Francesco Gattamelata*, à Padoue, la première en date parmi les modernes, toute frémissante de vie et de force. Les Médicis soutinrent la vieillesse de Donatello de leurs bienfaits.

DONATIONS. Nous appelons ici *donation* toute disposition de biens à titre gratuit. Les formes habituelles des dispositions de ce genre sont *la donation entre-vifs*, *les testaments* et *le don manuel*, appelé dans le langage ecclésiastique *offrande* ou *oblation*. — Pendant trois siècles, l'Eglise chrétienne ne put avoir d'autre dotation que les dons manuels des fidèles; des offrandes, provoquées par les incitations les plus énergiques, étaient employées à l'œuvre quotidienne du culte et de la charité, à l'assistance des persécutés et à la formation du trésor de l'Eglise, parfois même à l'acquisition d'immeubles. L'édit de 313 (Licinius et Constantin), ordonnant la restitution d'immeubles confisqués, prouve une possession antérieure. Lorsque Constantin fit du christianisme une institution de l'Empire, il attribua à l'Eglise une capacité illimitée de recevoir des donations en la forme légale : *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo ecclesiæ catholicæ venerabilique consilio, decedens, bonorum quod optavit relinquendi* (L. IV, Cod. Théod., *De Episcopis*). De cette loi datent la constitution du domaine ecclésiastique et l'énorme accroissement des fondations religieuses. A partir de Constantin, la plupart des donations pieuses se firent par testament. Diverses causes,

toutes très-puissantes, concoururent à généraliser l'usage de ces legs. Ces causes sont : la doctrine du catholicisme sur le mérite des œuvres; l'invention du purgatoire; la pensée de la mort, inséparable de la confection d'un testament; la facilité d'acquérir le bénéfice d'une œuvre méritoire en en prélevant le prix sur la part de ses héritiers; les nécessités légitimes de l'Eglise qui ne recevait primitivement aucune dotation directe de l'Etat; l'avantage d'assurer la protection du clergé à un testament dont il devait profiter. Aussi, avant le dix-neuvième siècle, ne trouve-t-on guère de testament qui ne contienne pas quelque disposition pie. Cet état de choses, profondément atteint chez les nations protestantes, par l'esprit de la réformation, fut radicalement changé en France par la législation issue de la Révolution. Toute capacité d'acquérir directement est refusée aux associations et aux œuvres dont l'Etat n'a point autorisé l'existence comme *personnes morales*. Cependant, cette interdiction, primitivement efficace, se trouve aujourd'hui considérablement affaiblie par des interpositions fictives, par des combinaisons empruntées au régime des sociétés civiles ou commerciales et par l'immense développement de la richesse mobilière sous forme de titres au porteur. Les évêchés, les chapitres, les séminaires, les facultés, les communes, les fabriques, les consistoires, les paroisses, les hospices, les établissements publics et en général toutes les collections d'individus dont l'ensemble forme *un être moral, reconnu par l'Etat*, sont, en principe, capables de recevoir. Mais les donations qui leur sont faites n'ont d'effet qu'autant qu'elles sont autorisées suivant des formes sévèrement déterminées (voy. Code civil, art. 910; loi du 2 janvier 1817; ordonnance du 2 avril 1817; loi du 24 mai 1825; loi du 18 juillet 1837; loi du 10 mai 1838; décret sur la décentralisation, 25 mars 1852). La nécessité de prévenir et de réprimer certaines captations et certaines faiblesses, l'intérêt des familles, les inconvénients généraux de la propriété de main-morte, les dangers spéciaux de la reconstitution du domaine ecclésiastique, motivent ces précautions, qui étaient déjà instituées en partie par l'Edit de 1749, œuvre de Daguesseau. Ces mesures, relatives à la capacité de recevoir, ont été complétées par l'art. 5 de la loi du 24 mai 1825 qui restreint dans les congrégations religieuses la capacité de disposer : Nulle personne faisant partie d'un établissement autorisé ne peut disposer par acte entre-vifs ou par testament, soit en faveur de cet établissement, soit au profit de l'un de ses membres, à moins que le don ou legs n'excède pas la somme de 10,000 fr. Cette prohibition n'est pas applicable au membre de l'établissement qui serait héritier en ligne directe du disposant. Des considérations analogues ont inspiré l'interdiction contenue dans l'art. 909 du Code civil, statuant que les ministres du culte ne peuvent profiter des *dispositions universelles* faites en leur faveur par les personnes qu'ils ont assistées pendant le cours de la maladie dont elles sont mortes. Cette prohibition a pour objet de protéger les uns contre leur faiblesse, les autres contre leurs convoitises, et la religion contre toute tentation et tout soupçon; elle concerne *tout ministre d'un culte quelconque même non reconnu*. Mais, comme la loi ne veut point qu'un malade soit privé de tout moyen de récom-

penser le dévouement dont il est l'objet et que, d'autre part, elle estime que le lien de parenté justifie la libéralité, elle permet : 1° les dispositions rémunératoires faites *à titre particulier*, eu égard aux facultés du disposant et aux services rendus ; 2° les *dispositions universelles* dans le cas de parenté jusqu'au quatrième degré inclusivement, pourvu toutefois que le décédé n'ait point d'héritier en ligne directe, à moins que celui au profit de qui la disposition a été faite ne soit lui-même du nombre de ces héritiers. Toute disposition au profit d'un incapable est nulle, soit qu'on la déguise sous la forme d'un contrat onéreux, soit qu'on la fasse sous le nom de personnes interposées. L'interposition et le déguisement peuvent être prouvés par tous les moyens de droit ; mais cette preuve n'est pas nécessaire à l'égard des père et mère, des enfants et descendants et de l'époux de l'incapable : la loi présume péremptoirement qu'ils sont des personnes interposées. — Les articles secrets, qu'on appelait alors *particuliers*, de l'Edit de Nantes, contiennent relativement aux donations les dispositions suivantes : 42. « Les donations et légats faits et à faire, soit par disposition de dernière volonté, à cause de mort ou entre-vifs, pour l'entretenement des ministres, docteurs escholiers et pauvres de la religion prétendue réformée et autres causes pies, seront valables et sortiront leur plein et entier effect, nonobstant tous jugements, arrests et autres choses à ce contraires. » 43. » Permet sa dite majesté à ceux de la dite religion aux assemblées par devant le juge royal et par son authorité égaler et lever sur eux telle somme de deniers qu'il sera arbitré estre nécessaire, pour estre employés pour les frais de leurs synodes et entretenement de ceux qui ont charge pour l'exercice de leur dite religion. » Malgré une promesse formelle, ces articles ne furent jamais enregistrés. Cependant ils furent exécutés jusqu'à l'époque de la persécution. On les trouve alors visés dans des actes royaux qui ont pour objet d'abord d'en restreindre et enfin d'en anéantir l'effet. Un arrêt du conseil du 16 mars 1661, confirmé et aggravé par deux autres arrêts du 9 novembre 1670 et du 18 novembre 1680, attribue au juge royal sur les deniers levés par les protestants un contrôle qui en rend l'emploi inefficace. La déclaration du 12 avril 1666 décide (art. 12) que les anciens des consistoires ne pourront être institués héritiers ni légataires universels en ladite qualité. L'art. 36 de la même déclaration défend aux protestants de faire aucune levée de deniers sous prétexte de collecte. La déclaration du 15 janvier 1683 remet aux hôpitaux tous les biens légués et donnés aux pauvres de la religion réformée ou aux consistoires pour leur être distribués. Cette mesure, qui est simplement une confiscation, annule rétroactivement les aliénations faites depuis le mois de juin 1662. Enfin un édit de janvier 1686, digne couronnement de la révocation de l'Edit de Nantes, déclare déchues de la libre disposition de leurs biens, les veuves et les femmes des nouveaux convertis qui persisteront dans la profession de la religion réformée. Comme définitive réparation, l'article 8 de la loi organique des cultes protestants (18 germinal an X) déclare que les dispositions portées par les articles organiques du culte catholique, sur la liberté des fondations et sur la nature des

biens qui peuvent en être l'objet, seront communes aux Eglises protestantes. H. VOLLET.

DONATISTES, secte africaine, la plus nombreuse et la plus redoutable de celles qui menacèrent l'unité de l'ancienne Eglise catholique au nom de la discipline et du rigorisme, du commencement du quatrième siècle jusqu'à l'invasion arabe du septième. Par ses prétentions et sa constitution originelles, cette tendance est parente des mouvements qui, sous les noms divers de *montanistes*, *novatiens*, *mélétiens*, etc. (voy. ces divers noms), protestèrent contre le relâchement des règles disciplinaires autorisé ou toléré par l'épiscopat et refusèrent de reconnaître la véritable Eglise dans une société souillée, déchue, par le fait même de cette indulgence qui leur faisait l'effet d'une trahison. La persécution de Dioclétien, la plus systématique de toutes, suscita par tout l'empire des résistances héroïques et de lâches défaillances. Mais, de plus, il y eut, d'une part, des mouvements fanatiques de gens qui recherchaient le martyre; de l'autre, des concessions conseillées par la prudence, des demi-soumissions n'entraînant pas le reniement formel, et l'épiscopat, déjà très-politique, les approuva plus souvent qu'il ne les blâma. Il faut toutefois observer que la faveur populaire s'attacha plutôt à ceux qui poussaient la résistance jusqu'au bout, et ce fut même au point que, par places, la bravade du martyre put être exploitée comme un moyen de se procurer de la renommée et des avantages purement temporels. Parmi les dignitaires de l'Eglise qui censurèrent la recherche immodérée du martyre ou dénoncèrent les motifs peu élevés qui déterminaient un certain nombre de confesseurs, on distingue l'évêque de Carthage Mensurius et son archidiacre Cæcilianus. Cela déplut aux rigoristes de son Eglise, ainsi qu'à beaucoup d'évêques numides. Mensurius fut accusé à Rome, y alla pour se justifier, mais mourut en revenant (311). Son archidiacre Cæcilianus fut nommé évêque à sa place, mais avec une certaine hâte, sans qu'on eût attendu, comme de coutume, l'arrivée de ses collègues de Numidie, et il reçut la consécration épiscopale des mains de l'évêque Félix d'Aptunga, que l'on accusait d'être un *traditor*, c'est-à-dire d'avoir livré les Livres saints de son Eglise pendant la persécution. L'opposition ne fit qu'augmenter. Un concile, rassemblé par Secundus, chef de l'épiscopat numide, depuis Cæcilianus, nomma pour le remplacer le lecteur Majorinus, et, après la mort de celui-ci, qui eut lieu dès l'an 313, Donatus, dit *le grand*. De là le nom de *majorins*, puis celui de *donatistes* attribué au parti rigoriste d'Afrique, et dont le dernier seul a persisté. Il y eut donc deux évêques à Carthage et le schisme se propagea dans presque toutes les Eglises africaines. Il y a lieu même de croire que les donatistes formèrent assez longtemps la majorité. Mais, au dehors, Cæcilianus passa toujours pour l'évêque légitime. Les donatistes s'adressèrent à Constantin, en 313, pour qu'il leur fît droit contre leurs adversaires, et celui-ci chargea une commission composée de l'évêque de Rome, Miltiade, et de trois évêques gaulois, puis le concile d'Arles, tenu en 314, de faire une enquête. Les deux investigations furent défavorables aux donatistes; Constantin, à la décision personnelle duquel ils en appelèrent encore, se prononça également contre eux

316), leurs évêques furent frappés de bannissement et leurs églises confisquées. Ils tinrent bon. Un synode donatiste, tenu en 330, comptait 270 évêques. Constantin avait fini par les tolérer facilement. Mais Constance fit revivre les édits dans toute leur rigueur. Les donatistes désespérés se considérèrent comme les « combattants de Dieu contre le diable (*agonistici*), » et beaucoup d'entre eux se laissèrent emporter par un fanatisme sombre qui en fit des ennemis de l'ordre social existant et leur valut des alliés du genre le plus suspect, esclaves marrons, débiteurs insolvables, bandits de profession, etc. De là, ce parti donatiste qu'on appela du nom de *circumcellions* (*circa cellas euntes*), parce que, disséminés en bandes errantes, ils rôdaient sans cesse autour des demeures des paysans pour les piller et les brûler. D'autres cherchaient jusque dans le suicide une sorte de succédané au martyre qu'ils ne pouvaient plus rechercher en bravant les autorités païennes, puisque l'empire était devenu officiellement chrétien. Le gouvernement impérial les traita donc comme des rebelles. Plusieurs évêques donatistes furent mis à mort; Donatus, l'évêque de Carthage, fut exilé; les lieux de culte donatistes fermés. Sous Julien ils eurent un moment de répit. Julien rappela leurs évêques et rouvrit leurs églises. Mais en 373 et 375 Valentinien Ier et Gratien renouvelèrent les édits contre eux. Ils eurent pour adversaires, depuis 368, Optatus, de Milève, qui écrivit contre eux, et surtout le célèbre Augustin. Celui-ci se flatta d'abord de les ramener par la douceur et la discussion. Mais quand il vit que cela ne réussissait pas, il provoqua une conférence avec leurs chefs à Carthage, en 411, en présence de commissaires impériaux. Ceux-ci jugèrent que les donatistes avaient tous les torts, et Augustin crut qu'il y avait lieu d'appliquer à ses adversaires le sens littéral du *Coge intrare*. La persécution reprit de plus belle. Le parti donatiste, affaibli par ses excès et ses divisions, fut encore diminué par l'invasion vandale. Ses débris végétèrent pourtant jusqu'au septième siècle, où l'invasion musulmane les submergea, en même temps que tout le christianisme africain. — Sources : Optatus, év. de Milève, *De Schismate Donatistarum libri VII*, éd. Du Pin, Paris, 1700; Augustin, dans plusieurs de ses écrits contenus au t. IX de l'édition des Bénédictins, où l'appendice renferme aussi *Excerpta et scripta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia.*

A. Réville.

DONEAU (Hugues), *Donellus*, grand jurisconsulte, naquit à Châlon-sur-Saône, en 1527. Il étudia le droit à Toulouse, sous Jean Corras et Arnaud du Ferrier. Reçu, en 1551, docteur à Bourges, où il avait continué ses études, il y devint, dans l'enseignement, le collègue de Duaren, d'Hotman et de Cujas. Il n'était âgé alors que de vingt-quatre ans. Déjà il avait formellement adhéré aux doctrines de la réforme, vers lesquelles l'avaient attiré les exhortations et l'exemple de sa sœur. Il continuait à Bourges, en présence de nombreux auditeurs, ses brillantes leçons, lorsque se fit sentir dans cette ville le contre-coup des massacres qui venaient, en août 1572, d'ensanglanter la capitale. Aidé par quelques jeunes Allemands, ses disciples, Doneau réussit à s'échapper de Bourges, où ses jours étaient gravement menacés, et se dirigea

vers la Suisse, qu'il n'atteignit qu'après avoir couru, en route, de sérieux dangers et subi pendant quelque temps les rigueurs d'une incarcération. De Genève, où l'électeur palatin lui fit offrir la plus importante chaire de droit de son université, il se rendit à Heidelberg. Son enseignement y fut des plus remarquables, tant par la solidité du fond que par l'éclat de la forme. A la mort de l'électeur palatin, son fils exempta Doneau, seul, de l'obligation, imposée désormais à tous les professeurs, de souscrire la confession d'Augsbourg. Mais, outré de l'exception introduite en faveur de Doneau, le clergé luthérien suscita de tels ennuis à l'éminent professeur français, que celui-ci, alors recteur de l'université, se décida à transporter ailleurs son enseignement. Aussi accepta-t-il une chaire que le prince d'Orange lui offrit dans l'université de Leyde. Il y mena la vie laborieuse et calme du professorat, tant que vécut Guillaume d'Orange. Lorsqu'après l'assassinat de ce prince, la Hollande fut divisée par les factions, Doneau, à qui tout commandait une abstention complète, se laissa entraîner à prendre parti pour le comte de Leicester contre les Etats-Généraux. Condamné au bannissement, il revint en Allemagne. Après une assez longue expectative, il fut appelé à occuper l'une des chaires de l'université d'Altorf. Au moment où, après trois années de professorat, il répandait sur cette institution un éclat dû à la supériorité de ses travaux et de sa parole, la mort l'enleva à ses admirateurs. Le trait caractéristique de l'enseignement de Doneau, esprit généralisateur et didactique par excellence, fut d'avoir su, à la différence des jurisconsultes de son époque, allier à la lucidité d'exposition des matières les plus ardues du droit, le charme d'une diction inspirée par de vastes connaissances littéraires. L'énumération à faire des ouvrages de Doneau serait trop étendue pour trouver place ici; ils ont tous pour objet, dans leur ensemble, les monuments du droit romain. Un seul de ses écrits, publié sous un nom d'emprunt, se distingue des autres par la spécialité du sujet qu'il traite, et témoigne de sa généreuse ardeur à défendre la cause de ses coreligionnaires opprimés; en voici le titre : *Zachariæ Furnesteri defensio pro justo et innocente tot millium animarum sanguine in Gallia effuso, adv. Montlucii calumnias*, 1577, 8°; 1579, 8°. La traduction de cet écrit en français est insérée dans le tome II, p. 189 à 225, des *Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX*, Middelbourg, 1576, in-12. Cujas ayant osé s'ériger en défenseur de Montluc, Doneau le réfuta, en 1575, dans un second écrit, qui contient l'édition des œuvres de Cujas publiée en 1658. — Voyez Teissier, *Eloge des hommes savants*, Utrecht, 1696, t. II, p. 180 ss.; Bayle, *Dict. hist. et crit.*; Haag, *Fr. prot.* J. DELABORDE.

DONOSO CORTÈS (Don Juan), marquis de Valdegamas, publiciste espagnol, naquit à Valle de la Serena (Estramadure) le 9 mai 1809. A vingt ans, il fut professeur de littérature à Cacerès. Un *Mémoire sur la situation actuelle de la monarchie*, adressé à Ferdinand VII, lui ouvrit la carrière politique et le chemin des honneurs (1833). Après la chute du ministère Mendizabal (1836), Donoso Cortès s'appliqua à combattre le libéralisme exalté et à répandre ses théories politiques, que dominait

un éclectisme philosophique et religieux jaloux de concilier les exigences de la raison et les postulats du sentiment chrétien. C'est le point de vue des discours qu'il prononça en 1837 aux Cortès, en qualité de député de la province de Cadix, et des nombreux articles qu'il inséra dans les journaux : l'*Avenir*, la *Revue de Madrid*, 1838, le *Pilote*, 1839 et le *Courrier national* (appelé plus tard le *Héraldo*). Mais l'étude profonde des révolutions conduisit le chef du parti libéral modéré à d'autres vues. Lors d'un séjour à Paris en 1840, il se rapprocha de la reine-mère Marie-Christine et se familiarisa avec les écrits de Bonald et de Joseph de Maistre. Convaincu « que la civilisation catholique contient le bien sans mélange de mal, et que la civilisation philosophique contient le mal sans mélange d'aucun bien », et « qu'entre ces deux civilisations, il y a un abîme insondable, un antagonisme absolu » (Lettre au comte de Montalembert : *Œuvres*, t. I, p. 340), il devient l'orateur le plus décidé de la réaction religieuse, et le conseiller le plus influent de la cour. Le 4 janvier 1849, il rompt avec éclat avec son passé libéral, dans son célèbre discours sur *la dictature*. La même année, la reine l'envoie comme ambassadeur à Berlin, et plus tard à Paris. C'est dans cette dernière ville qu'il mourut le 3 mai 1853. Son livre le plus important : *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, publié pour encourager une œuvre d'utilité religieuse (Madrid ; trad. franç., Paris, 1851), fut l'objet d'une critique acerbe. Dans divers articles de l'*Ami de la religion*, l'abbé Gaduel, vicaire général d'Orléans, accusa son auteur de professer le trithéisme, le fatalisme et le manichéisme. Mais le pape, à qui Donoso Cortès soumit son ouvrage, se prononça en faveur du livre incriminé. L'*Essai sur le catholicisme* est une apologie de cette doctrine, qui seule est capable, aux yeux de l'auteur, de résoudre les questions fondamentales (livre II), de manière à établir l'ordre et l'unité dans l'humanité (livre III). — Nature sensible et généreuse, qui se reprochait tour à tour de trop s'attacher à des créatures et de ne pas les aimer assez, écrivain éloquent et chrétien convaincu et charitable, Donoso Cortès a su gagner l'admiration de ses amis et se concilier l'estime de ses adversaires. M. Gavino Tejado, son disciple et son ami, a publié à Madrid la collection de ses œuvres (5 vol.). Une traduction française des écrits de la dernière époque a paru sous les auspices de M. Louis Veuillot, 3 vol. ; la 3e édition, Lyon, 1876. EUG. STERN.

DONS DU SAINT-ESPRIT. Voyez *Charismes*.

DOR [D'ôr, Dôr, Δῶρα, Δῶρ], ville de Palestine, située sur la côte de la Méditerranée à 9 milles au N. de Césarée, sur la route de Tyr, dans le voisinage du Carmel. Jadis ville royale cananéenne (Jos. XI, 2 ; XII, 23), elle échut en partage à la tribu de Manassé (Jos. XVII, II ; 1 Rois, IV, II ; 1 Chron. VII, 29). Assiégée par le roi de Syrie Sidétès (1 Mach. XV, II ss.) et en partie détruite, elle fut rétablie par le général romain Gabinius qui la dota d'un port (Josèphe, *Antiq.*, XVI, 4-4). Josèphe (*Apin.*, 2, 9) et Ptolémée (5, 15) en font une ville de Phénicie, parce que de leur temps on comprenait sous ce titre toute la côte maritime jusqu'à Gaza. Dor a eu cinq évêques, dont le premier, Fidus, mourut

avant 518. Elle est encore aujourd'hui un siége épiscopal *in partibus*, sous la métropole de Césarée, également *in partibus*.

DORCAS [Δορκας, gazelle, en syriaque Tabitha], nom d'une veuve chrétienne de Joppé qui était très-bienfaisante et faisait beaucoup d'aumônes. Les Actes des Apôtres (IX, 36-48) racontent sa guérison ou plutôt sa résurrection miraculeuse par saint Pierre de passage à Joppé.

DORDRECHT, célèbre par le synode qui y fut tenu en 1618 et 1619. Voyez *Arminianisme*.

DORÉ (Jacob), de l'ordre des dominicains, et docteur de Sorbonne, écrivain mystique du seizième siècle, natif d'Orléans, plus connu sous le nom de Pierre qu'il prit en entrant dans l'ordre de saint Dominique. Il mourut à Paris le 19 mai 1569. Il fut professeur en théologie, et publia en latin quelques ouvrages de controverse qui furent bien accueillis du public de son temps, selon l'abbé Barral ; voici leurs titres : *Anti-Calvinus*, *Virtutis imago*, *Spes secura*, etc., ouvrages dont le jésuite-diplomate Possevin faisait grand cas. Il passe généralement pour avoir été le personnage que Rabelais appelle *notre maître Doribus*. Pierre Doré est auteur d'un grand nombre de livres mystiques dont les titres et le style sont d'un caractère étrange. Voici les principaux : 1° *Les Allumettes du feu divin, pour faire ardre le cœur en l'amour et en la crainte de Dieu*, Paris, 1538, in-8° goth.; 2° *Le Collége de Sapience, fondé en l'université de Vertu, auquel se rendit écolière Madeleine, disciple et apostole de Jésus*, Paris, 1539, Douai, 1598 ; 3° *L'Arbre de vie appuyant les beaux lys de France, où sont mis en lumière les hauts titres d'honneur de la Croix, avec odes et complaintes*, Paris, 1542, en vers; 4° *La céleste Pensée des graces divines arousée*, 1543 ; 5° *Le pâturage de la brebis humaine selon que l'enseigne le prophète, suivie de l'anatomie et mystique description des membres de notre Seigneur*, Paris, 1544 ; 6° *Le Nouveau Testament d'amour, de notre père Jésus-Christ signé de son sang*, etc. Paris, 1550 ; 7° *La Conserve de grâce* (prise du psaume *Conserva me*), *la piscine, le miroir de patience, le remède salutaire contre les scrupules de la conscience*, etc. ; 8° *La Tourterelle de viduité enseignant aux veuves comment elles doivent vivre en leur état* ; 9° *Le Passereau solitaire, le Chandelier de la foi*, etc. ; 10° *Les neuf méditations du chrétien malade ;* 11° *Le Cerf spirituel ;* on pourrait continuer cette liste qui contiendrait plus de trente ouvrages intitulés dans le même genre, mais nous pensons qu'on peut se borner aux titres qui précèdent.— Sources : Moréri, *Grand Dictionnaire historique ;* Barral, *Dict. histor. littér. et critique*, t. II ; Migne, *Dict. d'ascétisme ;* F. Pérennès, *Dict. de Biogr.* ; Michaud, *Biogr. univ. ; Nouv. Dict. hist.* A. MAULVAULT.

DORMANTS (Les sept) s'appelaient, d'après Grégoire de Tours, Maximianus, Malchus, Martinianus, Constantinus, Johannes et Sérapion. Ces sept hommes s'endormirent en 251 dans une caverne auprès d'Ephèse, et ne se réveillèrent que sous Théodose II (447). Croyant avoir dormi une nuit seulement, ils envoyèrent l'un d'entre eux à la ville pour acheter des vivres ; il s'étonna de trouver le signe de la croix sur les portes et il voulut payer le marchand avec de la monnaie de Déce... Après avoir rendu témoignage à la résurrection des morts, les sept confes-

seurs s'endormirent de nouveau (*De Gl. Mart.*, 95). Jacques de Sarug (521), Photius (*Cod.* 253) et tous les Orientaux nous ont conservé également cette légende, variée à l'infini, et dont les analogues se trouvent dans toutes les mythologies; mais le nombre de nos saints, en Orient, est souvent de huit. Chose singulière, le huitième nom est celui du chien des sept dormants. Mahomet a conté leur histoire dans le Coran (sourate 18); il les appelle les *gens de la caverne*. Il n'existe peut-être pas de noms pour lesquels les musulmans aient plus de dévotion; ils les regardent comme de puissants talismans, c'est surtout le nom du chien des sept dormants qui passe pour être de bon augure; ce fidèle gardien, qui a veillé deux cents ans sur ses maîtres, a sa place dans le Paradis de Mahomet. Nous avons vu, dans des monuments chinois, l'image du tombeau « de sept hommes et d'un chien ». — Voyez *AA. SS.*, 27 juill., VI; (Pagliarini) *Septem Dormientium hist.*, Rome, 1741, in-4°; Tillemont, 2e édit., III; Bidermann, *Fabul. de sept. dorm. hist.*, Frib., 1752, in-4°; *V. d. Siben Slafaeren*, p. p. Karajan, Vienne, 1839, in-8°; Reinaud, *Monum. arabes, persans et turcs*, Paris, 1828, 2 vol. in-8°.

DOROTHÉE (Sainte), veuve et recluse du pays de Pomésanie, est la patronne de la Prusse; elle mourut le 25 juin 1394. Cette sainte qui eut le malheur de perdre les bonnes grâces de l'ordre teutonique, qui poursuivait sa canonisation, n'a jamais été canonisée. — Voyez sa vie, par son directeur, Jean de Marienwerder, dans les *Scriptores rerum prussicarum*, II, 1863, et l'étude de Hipler, dans *Zeitschr. d. hist. Vereins v. Ermland*, III.

DORPAT. Voyez *Universités allemandes.*

DOSITHÉE, qui fut presque le contemporain de Jésus-Christ, est regardé comme le premier hérésiarque. N'ayant pu obtenir parmi les Juifs le rang qu'il convoitait, il se rattacha aux Samaritains, tout en n'acceptant pas entièrement leur doctrine. Il se fit passer auprès de ses disciples pour le prophète annoncé dans le Deutéronome (XVIII, 18), c'est-à-dire pour le Messie. La tradition d'après laquelle il monta au ciel, est une légende; il se laissa tout simplement mourir de faim dans une caverne. Ses disciples, les dosithéens, se maintinrent jusqu'au sixième siècle de l'ère chrétienne; ils se faisaient circoncire et observaient, pendant le sabbat, un jeûne rigoureux et une immobilité absolue, allant jusqu'à l'absurde. Son disciple le plus célèbre fut Simon le magicien. — Sources : Origène, *de Principiis*, 4, 17; Eulogius, *In Photii bibl. cod.*, 830.

DOTHAIN [Dothain, Dothân, Δωδαείμ, Δωθαιμ, Δωταία], ville de Palestine, située sur la route des caravanes d'Egypte à Galaad (Gen. XXXVII, 17), non loin de Jesréel et de Bethsan, au débouché d'un étroit défilé de montagne (Judith IV, 5; VII, 3; VIII, 3). C'est à Dothaïn que le prophète Elisée frappa d'aveuglement les Syriens (2 Rois VI, 13 ss.). La légende place aussi à cet endroit la citerne dans laquelle Joseph fut enfermé par ses frères (voy. Reland, *Pal.*, p. 741 ss.).

DOUTE, état de l'esprit qui est en suspens entre l'affirmative et la négative. En présence de jugements auxquels nous n'avons de raison suffi-

sante ni d'adhérer ni de refuser notre adhésion, une telle réserve est légitime; elle nous préserve de précipitation, de crédulité; elle nous soustrait à la tyrannie des préjugés et des opinions toutes faites. A ce titre, le doute est le signe d'un caractère réfléchi. Cette disposition de l'esprit, qui nous porte à ne recevoir pour vrai que ce qui a droit à notre créance, s'appelle le doute *méthodique*. Il a été particulièrement recommandé par Descartes, qui en a fait une application mémorable, quand, voulant reconstruire l'édifice de la science, il s'efforça d'écarter toutes les idées reçues jusqu'à ce qu'il eût trouvé une vérité incontestable. Bossuet et Malebranche ont approuvé cette règle de prudence : « C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut » (*Connaiss. de Dieu*, chap. I). Le doute méthodique est un état provisoire, un moyen de parvenir à une connaissance bien fondée, à la certitude. L'homme n'est pas fait pour le doute; car un tel état entraîne l'abstention, et l'abstention prolongée produit l'inertie. L'incertitude est donc pénible pour une âme qui est dans son état normal; elle aspire à la vérité. Dans l'universalité des choses, il y a des domaines au sujet desquels nous pouvons accepter soit l'ignorance complète, soit les divers degrés de la probabilité; mais il en est d'autres au sujet desquels nous réclamons la certitude. De cet ordre sont les questions religieuses, car notre destinée en dépend, notre responsabilité y est engagée. Il est vrai que là aussi il peut se rencontrer pour l'âme des moments d'obscurcissement où la certitude lui échappe; du moins la douleur qu'elle éprouve est une protestation contre cet état momentané et une preuve qu'elle est faite pour la vérité. Les doutes jouent un rôle considérable dans les tentations et les luttes de la vie intérieure. En général, la conviction est ébranlée dans la mesure où la sincérité spirituelle est affaiblie (1 Tim. I, 19). Mais, d'autre part, il y a telles phases sombres qui sont des épreuves divinement voulues. Par contre, l'esprit qui accepte le doute et qui même s'y complaît, est dans le faux; cette disposition engendre le doute *systématique*, le parti pris de contester toute vérité, en d'autres termes : le scepticisme. — Voyez A. de Gasparin, *Les écoles du doute et l'école de la foi*, 1853; abbé L. Baunard, *Le doute et ses victimes dans le présent siècle*, 4e éd., 1877.

A. Matter.

DOXOLOGIE (δοξολογία, *glorificatio*). On distingue la grande et la petite doxologie. La première est ce que l'on appelle communément le *Gloria in excelsis* ou l'hymne angélique. Elle ne se composait primitivement que des paroles rapportées Luc II, 14; au quatrième siècle elle reçut diverses additions que l'on attribue, non sans vraisemblance, à Hilaire de Poitiers. Elle justifia alors le nom de *doxologia major*. Malgré les protestations qui se produisirent à diverses reprises, le concile de Tolède, en 633 (can. 13), fixa le texte suivant qui est encore adopté aujourd'hui : *Gloria in excelsis Deo, et in terrâ pax hominibus bonæ voluntatis. Laudamus te. — Benedicimus te. — Adoramus te. — Glorificamus te. — Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex cœlestis, Deus Pater omnipotens. — Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. — Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem*

nostram. — Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. — Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen. La grande doxologie doit être chantée, dans le culte catholique, tous les dimanches, sauf pendant l'Avent et le Carême, tous les jours de fête, à toutes les messes dites en l'honneur de la Vierge, des Saints et des Anges, aux Vigiles de l'Epiphanie, de l'Ascension et de la Pentecôte. La plupart des Eglises luthériennes ont conservé la grande doxologie en se bornant à la traduire en allemand ou à l'abréger. — La petite doxologie (*doxologia minor*) ne se composait à l'origine que de la formule : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto in sæcula sæculorum. Amen.* Depuis les discussions avec les ariens qui s'étaient permis de la modifier en y introduisant les mots de *per* (*Filium*) *in* (*Spiritu sancto*), l'Eglise catholique y a ajouté ces mots : *sicut erat in principio et nunc et semper et in sæcula sæculorum* (*Conc. Varense*, II, can. 5). L'Eglise anglicane a maintenu la petite doxologie.— La place de la grande doxologie est immédiatement après la confession des péchés et le *Kyrie eleison;* celle de la petite après la lecture ou le chant du ou des psaumes. — On appelle aussi doxologies certaines formules précatives employées dans le Nouveau Testament qui contiennent des louanges adressées à Dieu (p. e. Matth. VI, 13; Rom. XVI, 27; Eph. III, 21; etc.).

DOYEN (*Decanus*). On distingue, dans l'Eglise catholique, plusieurs sortes de doyens : 1° Ceux des cathédrales ou collégiales. Le doyen d'un chapitre est celui qui se trouve à la tête du chapitre, soit comme le plus ancien en réception, soit comme le premier en dignité, par le droit annexé à son bénéfice. Dans quelques chapitres, il y a un prévôt (*præpositus*) avant le doyen. — 2° Le *doyen rural* est un curé de campagne qui a droit d'inspection et de visite dans un certain district du diocèse, appelé doyenné rural. — 3° Le doyen, dans les monastères, est un supérieur établi sous l'abbé pour la surveillance de *dix* moines dont i rend compte une ou plusieurs fois par semaine. Dans les couvents de femmes, il y a des doyennes ou dizainières, chargées des mêmes fonctions.

DRACHME. Voyez *Monnaies* chez les Hébreux.

DRACONITÈS (Jean), de l'allemand *Drach* ou *Trach*, savant théologien luthérien. Né à Carlstadt en Franconie en 1494, mort à Wittemberg en 1566, Draconitès occupe un rang distingué parmi les humanistes du seizième siècle. Il était, de plus, très-versé dans la connaissance de l'hébreu et du chaldéen. Attaché au chapitre de l'église de Saint-Séverin à Erfurt au moment où Luther passa par cette ville pour se rendre à Worms, Draconitès prit part à la manifestation organisée par l'université en l'honneur du réformateur, et fut, à la suite de cette démarche, dépouillé de sa charge et expulsé de la ville. Il mena une existence agitée et errante, sans cesse mêlé à des querelles théologiques et proscrit par l'autorité. A la fois pasteur et professeur, mais surtout occupé de ses travaux exégétiques, nous le trouvons successivement à Marbourg, à Lubeck, à Rostock, à Wittemberg et dans beaucoup d'autres endroits. Draconitès a publié divers commentaires sur les

Psaumes, la *Genèse*, les prophètes *Abdias* et *Daniel*. Nul n'a poussé plus loin que lui la passion de la typologie, croyant trouver une allusion au Messie et une prédiction des circonstances les plus insignifiantes de la vie de Jésus-Christ dans les passages de l'Ancien Testament les plus étrangers aux espérances messianiques. L'ouvrage qui fait le plus d'honneur à notre savant est sa *Biblia pentapla*, un essai très-méritoire de polyglotte dont il ne lui fut malheureusement donné de publier que de courts fragments (les six premiers chapitres de la Genèse, Wittemb., 1563; les deux premiers Psaumes, ibid., 1563; les sept premiers chapitres d'Esaïe, Leipz. 1563; les Proverbes, Wittemb., 1564; Malachie, Leipz., 1564; Joël, Wittemb., 1665; Zacharie, ibid., 1565; Michée, ibid., 1563). Le texte est imprimé en cinq langues, en hébreu, en chaldéen, en grec, en latin, en allemand, placées l'une sous l'autre, ligne après ligne; les Septante, la Vulgate et la traduction allemande sont corrigées d'après l'original hébreu, et les passages messianiques ou considérés comme tels par l'auteur sont imprimés à l'encre rouge. Un commentaire, plus ou moins étendu, est placé au-dessous des cinq lignes du texte et en interrompt d'une manière peu heureuse la suite.

DRÆSEKE (Jean-Henri-Bernard), né à Brunswick en 1774, mort près de Potsdam en 1849, l'un des prédicateurs les plus distingués du protestantisme allemand moderne. Sa renommée date des sermons patriotiques qu'il prononça à Brême en 1814. Elevé sous l'influence des idées de Herder, familier avec les chefs-d'œuvre littéraires de la période classique, Dræseke décrit en traits éloquents les conditions du relèvement et de la régénération spirituelle de l'Allemagne. Partisan de l'union des Eglises luthérienne et réformée, d'un libéralisme modéré en politique, placé par tempérament autant que par réflexion au dessus des divers partis, s'appliquant à prêcher l'Evangile dépouillé de la terminologie rationaliste et piétiste, il fut choisi par le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, pour administrer l'importante province ecclésiastique de la Saxe, avec le titre d'évêque (1830-1843). Il s'acquitta avec un rare succès de ces fonctions qu'il résigna à la suite d'attaques injustes dont il avait été l'objet de la part des rationalistes. Les sermons de Dræseke se distinguent par la perfection de la forme littéraire, leur ordonnance lumineuse, la chaleur et la cordialité du ton, tout à la fois noble et familier, la variété et la finesse des peintures, les applications heureuses, parfois trop ingénieuses et trop piquantes, dont ils abondent. Parmi les nombreux recueils, nous ne citerons que les *Sermons à l'usage des adorateurs réfléchis de Jésus*, Luneb., 1804-12, et 1817-18, 5 vol.; *Foi, amour et espérance*, ibid., 1813 et 1814; *Sermons sur la destinée dernière de Notre-Seigneur*, ibid., 1816; *Portraits tirés de l'Ecriture sainte*, ibid., 1821-28; *Du royaume de Dieu d'après l'Ecriture sainte*, Brême, 1830, 3 vol.; *Œuvres posthumes*, 1850, 2 vol. — Voyez *Dræseke als geistl. Redner*, dans les *Hallische Jahrbücher*, 1838, et l'article de Tholuck dans la *Real-Encykl.* de Herzog, III, 496 ss.

DRAGON DE BEL (le). La narration ajoutée comme quatorzième chapitre à la traduction alexandrine du livre de Daniel, sous le nom de

Dragon de Bel, et admise parmi les apocryphes de l'Ancien Testament, parle d'un dragon, dont le culte était célébré sous le règne de Cyrus, par des *lectisternia*, c'est-à-dire par des repas où l'on présentait des mets aux statues des dieux, placées sur des coussins (Tite-Live, 5, 13). Ce culte de serpents n'est toutefois pas babylonien (Selden, *De Diis syr.*, 2, 17) ; il est probable que l'auteur inconnu du récit en question a eu en vue le symbole qui, chez les Perses, représentait Ahrimân (Kleuker, *Zendavesta*, 1, 6). Le serpent apparaît d'ailleurs, dans le judaïsme postérieur, comme un esprit malfaisant (Apoc. XII et XII). L'auteur du récit apocryphe rapporte que les Babyloniens, irrités du mépris que Daniel témoignait à leur idole, s'insurgèrent contre le roi et lui demandèrent de leur livrer le profanateur. Jeté dans la fosse aux lions pour expier son sacrilége, Daniel y fut nourri par les soins d'un prophète Habacuc, absolument inconnu dans l'histoire, et sauvé de la griffe des bêtes féroces. Les ennemis de Daniel payèrent de leur vie leur accusation et devinrent la proie des lions. Tout ce récit porte incontestablement le caractère d'une légende, et c'est ainsi qu'il est considéré par Luther et les exégètes contemporains.

DRAGONNADES. Voyez *Camisards*.

DRAME RELIGIEUX. Le drame moderne a vu le jour dans la basilique chrétienne et s'est développé sous la bienveillante protection de l'Eglise. Pour amener un accord permanent entre deux puissances par nature hostiles, il ne fallut rien moins qu'un bouleversement social, la chute du monde antique. Aussi longtemps que dura la civilisation gréco-romaine, les Pères et les conciles maudirent à l'envi le théâtre, surtout en Occident, où les mœurs étaient plus grossières, les représentations plus licencieuses, et l'appelèrent tour à tour « le sanctuaire de Vénus, la caverne du démon, une fabrique publique de libertinage, une école d'infamie et d'adultère » (Tertullien, *De Spectaculis*, 10, 15 ; Minutius Félix, *Octavius;* Cyprien, *Ad Donatum;* Arnobe, *Adversus Gentiles*, VIII, 1 ; Lactance, *Institutiones divinæ*, VI, 20 ; Ambroise, *Hexahemeron*, III, 1 ; Augustin ; *De Civitate Dei*, II, 9 ; *De Symbolo fidei ad catechumenos*, II, 2 ; Cyrille de Jérusalem, *Catecheses*, XIX ; *Mystagogique*, I ; Salvien, *De Gubernatione Dei*, VI ; *Constitutions Apostoliques*, VII, 32 : θεατρομανία ; Concile d'Elvire (305), 62e et 67e ; de Carthage (399), 35e et 88e canons). L'indignation des apologètes chrétiens est justifiée par l'immoralité du théâtre pendant cette période, les massacres du cirque, les exhibitions graveleuses des mimes et des histrions ; leur tort fut de n'établir aucune distinction entre les chefs-d'œuvre classiques et les farces applaudies par les sujets de Néron et de Domitien. L'éloquence et les menaces des évêques ne purent triompher d'habitudes invétérées chez leurs paroissiens, même après que le christianisme eût été proclamé la religion officielle de l'empire. Saint Augustin, dans ses *Confessions* (II, 2), nous parle des joies et des douleurs qu'il avait ressenties au théâtre avec une émotion qui trahit encore après plusieurs années l'attrait du fruit défendu. Chrysostôme, dans ses *Homélies sur saint Matthieu*, se plaint à mainte reprise de ce que les habitants d'Antioche retenaient tous les refrains licencieux du jour, mais ne

pouvaient entonner un seul psaume. Ceux de Carthage se trouvaient au théâtre lorsque leur cité fut prise par les Vandales de Genséric (439). Au cinquième siècle, la passion des spectacles parmi les chrétiens était si générale que le concile d'Arles (412) se vit contraint d'en limiter l'interdiction aux jours saints sous peine d'anathème et que des décrets identiques furent rendus au neuvième siècle, à Constantinople, par Nicéphore et Photius. Les comédiens de cette époque rencontrèrent même parmi les saints un patron, en la personne de Genest, un histrion qui, après s'être fait administrer sur la scène un baptême dérisoire, en ressentit, d'après la légende, les effets miraculeux, et mourut martyr pendant la persécution de Dioclétien (*Acta Sanctorum*, V). Le *Christus patiens*, longtemps attribué par la tradition à Grégoire de Nazianze, a été certainement composé au quatrième siècle, après que Julien l'Apostat eût interdit aux chrétiens d'expliquer dans leurs écoles les écrivains classiques et provoqué l'éclosion hâtive de toute une littérature édifiante greffée sur l'antiquité païenne. Les vers en sont pour plus d'un tiers pillés dans différentes tragédies d'Euripide, élevé ainsi à la dignité de précurseur inconscient du Nazaréen, de même que Virgile et la Sybille « entendant dans la poésie d'Euripide les souffrances du Rédempteur » (Walckenaer, *Præfatio ad Euripidis Hippolytum*; Eichstaedt, *Drama Christianum quod* Χριστοπάσχων *inscribitur, tum Gregorio Nazianzeno sit tribuendum*, Iena, 1816; Charles Magnin, *Journal des Savants*, 1849). L'hypothèse qui en assigne la paternité à l'évêque Apollinaire de Laodicée ne repose sur aucun argument sérieux. D'après le préambule, l'auteur se serait positivement appelé Grégoire; mais, comme dans tous les travaux de ce genre, il convient d'y reconnaître la main de plusieurs rédacteurs. Comme œuvre littéraire, le *Christus patiens* ne possède qu'une très-faible valeur. L'action se passe pour la plus grande partie derrière la scène, et les spectateurs ne sont informés de ses péripéties successives que par les récits de messagers. Le chœur intervient, comme dans la tragédie classique, pour sympathiser avec les souffrances du héros, traduire les sentiments de la foule, donner des conseils, mais il est loin de déployer la force et l'ampleur lyriques de ses précurseurs athéniens. Les lamentations de la Vierge ne manqueraient pas de pathétique, si elles n'étaient affaiblies par sa certitude de la résurrection immédiate de son Fils. Compilation ingénieuse d'un rhéteur, le *Christus patiens* n'a jamais franchi l'enceinte de l'école. M. Dubner a recueilli, dans le t. XXVe de la Bibliothèque gréco-latine, d'après les indications de Suidas (Timotheus) et de Fabricius (*Bibliothèque Grecque*, II, 325; VI, 380), les fragments du théâtre byzantin qui sont parvenus jusqu'à nous et révèlent chez leurs auteurs des intentions plus orthodoxes que dramatiques : le *Chrysargoros Demosios*, composé par Timothée de Gaza, en l'honneur de l'empereur Anastase, l'*Adamus* d'Ignace, l'*Amicitia Exulaus* de Théodore Prodromos, le *Dramaticon* de Plocheros Michaelis. Nous savons par d'abondants témoignages que les représentations scéniques ne furent interrompues en Orient que par les invasions réitérées des Barbares, les conquêtes de l'islamisme, la destruction des théâtres. Il fallut, en Oc-

cident, un si effroyable désastre que l'invasion des Barbares pour mettre fin aux pantomimes des histrions et aux combats des gladiateurs. Les divertissements ne cessèrent que lorsque le clocher de l'Eglise domina seul un amas de ruines et de décombres. Dans les premières années du septième siècle, nous trouvons encore un évêque de Barcelone qui autorise des représentations dramatiques, mais sa tolérance littéraire paraît si scandaleuse qu'elle suffit pour légitimer sa déposition. Le théâtre n'avait succombé, bien moins sous les anathèmes du clergé que sous la hache des Barbares, que pour ressusciter dans une nouvelle forme sous les auspices de l'Eglise elle-même. Au dixième siècle, siècle si rude et si triste que les chroniqueurs l'appellent « sans étoile, » nous rencontrons, dans la Basse-Allemagne, un pastiche pédantesque et maladroit de l'antiquité, analogue à ceux auxquels s'étaient livrés les auteurs chrétiens depuis Julien l'Apostat. Une noble abbesse de Gandersheim, en Saxe, Hroswitha, pour détourner ses religieuses d'une lecture trop assidue de Térence, composa, en 980, six narrations dialoguées en prose, imitées pour la forme de leur auteur favori, empruntées pour le fond à de pieuses légendes, consacrées à la glorification du martyre et de la virginité, au triomphe de l'amour spirituel sur les passions charnelles. En voici les titres : 1° Gallicanus ou la Conversion de Gallican, martyr sous Julien ; 2° Dulcitius ou le Martyre des saintes Vierges, Agape et Irène sous Dioclétien ; 3° Callimachus ou la Résurrection de Callimaque et de Drusia par saint Jean ; 4° Abraham ou la Chute et la conversion de Marie, nièce du saint ermite ; 5° Paphnutius ou la Conversion de la courtisane Thaïs ; 6° le martyre des saintes Vierges : Foi, Espérance et Charité. Aucun de ces morceaux n'était destiné à la scène : les personnages mal désignés arrivent sans préparation et se retirent sans motif, les actes successifs sont faiblement marqués, le développement interrompu par des indications antipathiques à la nature du drame (*dicunt-respondet*). M. Charles Magnin a cédé à un enthousiasme d'érudit lorsque, dans son *Introduction au théâtre de Hroswitha*, il a établi un rapprochement entre les monastères de Gandersheim et de Saint-Cyr, les informes productions de l'abbesse saxonne et les chefs-d'œuvre religieux de Racine. L'authenticité de ces six pièces, mise en doute par Aschbach (Vienne, 1867), a été solidement établie par les maîtres de l'histoire et de la philologie germaniques : Jacob Grimm Rodolphe Kœpke (*Etudes sur les Othons*, 1868), Karl Bartsch (*Germania*, III, 1871). — Les véritables origines du drame populaire doivent être cherchées dans l'office liturgique de la messe. Depuis le pontificat de Grégoire Ier (590-604), elle se transforme en une véritable tragédie qui reproduit toutes les phases de celle de Golgotha : l'âme des fidèles parcourt toute l'échelle des émotions religieuses depuis le lugubre *Miserere* jusqu'au triomphant *Gloria in Excelsis*. Nous possédons déjà en germe les divisions de l'oratorio classique, les linéaments des messes exécutées aujourd'hui pendant la semaine sainte au Vatican et dans la Chapelle-Sixtine. Chaque fête devient un anniversaire commémoré avec les rites, les hymnes et les ornements particuliers qui correspondent à son origine (Epiphanie : cadeaux des Rois

Mages. Noël : cantique de la Nativité entonné par les bergers, présents apportés par les princes et les gentilshommes. Vendredi-saint : adoration de la vraie croix et ensevelissement du crucifix par les prêtres sous l'autel. Dimanche de Pâques : promenade des trois Maries au tombeau et apparition de Jésus. Chœurs dialogués et solos exécutés tour à tour par le Christ, Marie-Madeleine, Pilate et Judas, les bourreaux et les juifs ; à Rome, bénédiction d'un agneau rôti par le pape. Mardi de Pâques : office des pélerins. Ascension : tableaux vivants qui représentent la défaite du diable et la glorification du Christ. Pentecôte : colombe qui vole à travers l'Eglise pour symboliser le Saint-Esprit). Quelques-uns de ces petits drames produisent un tel effet sur les foules qu'ils sont interdits par le concile de Worms (1316) ou tout au moins limités à une représentation à huis-clos, parce que ceux qui voient le Rédempteur sont persuadés qu'ils mourront dans le courant de l'année. Les détails de la cérémonie varient avec les différents pays mais plus nous avançons et plus ils revêtent un caractère réaliste afin de graver plus profondément les faits évangéliques dans la mémoire des foules. Ainsi, à Angers, on jonche de paille le seuil de l'Eglise afin de lui donner l'apparence d'une étable ; à Chaumont, les juifs sous forme de diables empêchent les fidèles d'entrer dans le sanctuaire ; en Allemagne, le jour du vendredi-saint on porte au lieu du sacrement un cadavre. Des processions auxquelles prennent part toutes les classes de la société et qui représentent des épisodes toujours plus nombreux de l'Histoire sainte s'exécutent avec une grande pompe les jours de la Fête-Dieu, des Rogations, des Rameaux (adoration du veau-d'or, visite de la reine de Saba, fuite en Egypte et souffrances de la Vierge dans le désert, massacre des Innocents). Plusieurs réminiscences de ces solennités se retrouvent encore aujourd'hui dans les fêtes populaires (chants des pifferari devant les madones romaines, étoile de l'Epiphanie dans les églises de la Basse-Normandie, fête des arbres dans le comté de Kent, distribution des cadeaux par saint Ruprecht et saint Nicolas en Saxe et en Thuringe). Dans plusieurs de ces cérémonies se retrouvent les vestiges d'anciennes fêtes païennes qui n'avaient pu être abolies grâce à la persistance des sympathies populaires et que l'Eglise avait sanctifiées, en y introduisant des modifications plus ou moins considérables. Les échos des saturnales retentissent dans les licencieuses parodies de la fête de l'Ane, de la fête des Fous ; en Lusace, en Silésie, dans les provinces de l'Allemagne orientale où s'implanta le plus difficilement le christianisme est instituée au onzième siècle pour le dimanche de Lætare une fête du printemps dont il reste encore aujourd'hui un vif souvenir, une lutte entre un personnage habillé de verdure et un autre couvert de paille et de mousse qui symbolise la défaite de l'hiver par les chauds rayons du soleil, des sombres doctrines de l'Edda par l'esprit miséricordieux de l'Evangile. De ces processions, de ces chants et de ces dialogues naît le drame de Pâques, qui prend des proportions toujours plus étendues et se célèbre avec une magnificence toujours croissante. Après l'avoir prolongé jusque dans l'Enfer, jusqu'à la victoire du Christ sur Satan, au jugement dernier, à l'introduction

des justes de l'Ancien-Testament dans le paradis, on lui donne un développement retrospectif, on lui associe non-seulement toutes les scènes de la Passion, mais encore le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare comme autant de symboles de la vie et de la lumière spirituelles. On ne s'arrête pas en si beau chemin : les spectateurs à la fois étonnés et charmés voient successivement apparaître les prophètes de l'Ancien Testament, qui ont annoncé la venue du Rédempteur, Balaam monté sur son ânesse et contemplant dans le lointain des siècles l'étoile qui doit sortir de la maison de Jacob, Virgile devenu au moyen âge l'apôtre des Gentils, la Sybille sa fidèle compagne qui prédit à l'empereur Auguste la naissance miraculeuse de Bethléem. A la résurrection de Jésus on oppose la tentation d'Adam et d'Eve ; on ne croit le drame complet qu'après y avoir inséré la révolte de Lucifer et son châtiment par Michel l'Archange. — Les premiers divertissements scéniques imités des atellanes et des mascarades romaines, furent exécutés par des comédiens ambulants, des jongleurs et des bateleurs, héritiers des anciens mimes, courbés comme eux sous le poids du mépris public, condamnés à une vie misérable et vagabonde, frappés de l'exil et de rudes châtiments par les officiaux des rois et des évêques, trop nécessaires néanmoins à l'amusement du peuple et des châteaux pour ne pas survivre à toutes les proscriptions. Le droit germanique les exclut comme infâmes ; le concile d'Aix-la-Chapelle tenu en 816 sous Louis le Débonnaire interdit aux clercs dans son 88e canon d'assister aux noces et aux spectacles ; l'évêque Agobard de Lyon reproche aux prêtres de son diocèse leur avarice envers les pauvres, leur prodigalité vis-à-vis des histrions. Ces derniers ne furent relevés des anathèmes qui pesaient sur eux que par Thomas d'Aquin en considération des plaisirs qu'ils procuraient à leurs semblables. Leur métier n'entraînait pas de lui-même la damnation à la condition que leur vie privée fût honnête (*Somme*, II, 2, quæstio 168, art. 3). Pour triompher de l'attrait qu'exerçaient leurs divertissements licencieux, l'Eglise adopta la politique la plus habile en associant le peuple à ses propres fêtes, en lui offrant d'édifiantes recréations. Les jeux de Pâques et de Noël furent chantés dans le latin de l'époque et sur le mode grégorien par des prêtres et des enfants de chœur. Un échafaud fut dressé dans le sanctuaire, qui servait de théâtre, afin que les assistants jouissent du spectacle. Des évêques eux-mêmes composèrent des mystères (Guiliano Dati, Mystère de San Leo, 1445; Jehan Michel, Mystère d'Angers, 1486), ou s'occupèrent activement de leur mise en scène (Conrad Bayer, évêque de Metz, 1427 ; Robert de Croy, évêque de Valenciennes, 1547). Immédiatement avant la représentation, le clergé chanta la messe sur les tréteaux en guise de prologue ; les acteurs, pour couronner leur œuvre devote, se rendirent processionnellement et encore revêtus de leurs costumes à l'Eglise pour remercier Dieu des faveurs qu'il leur avait accordées. D'après une instruction qui se trouve en tête d'un vieux mystère anglais, *Les Plaintes des trois Maries,* la marche du drame se conformait scrupuleusement à celle des offices. Plusieurs auteurs saisirent avec empressement l'occasion qui leur état

offerte d'introduire un sermon approprié à l'évènement ou de mêler aux fictions les plus profanes des hymnes consacrées au culte, choisies de préférence dans la liturgie de la fête dont ils célébraient l'anniversaire. Ainsi « le Geu des Trois Roys qui alèrent aourer Nostre Seigneur Jhesucrist » commence par un sermon ; il y en a un en prose entremêlée de phrases latines dans le Miracle de Notre-Dame. Le *Veni, Redemptor Gentium* se trouve en tête du Mystère de la Résurrection par Jehan Michel. La « Passion de nostre Seyneur » éditée par M. Jubinal, débute par cent trente-huit vers où sont intercalées deux prières des plus usuelles : l'*Ave Maria* et le *Deus in adjutorium*. Dans le Mystère de la Passion, de Donaueschingen, des anges adressent à Marie une antienne qui se chante habituellement le samedi-saint à l'office du soir. — Un goût plus sûr répugna à ce mélange continuel du sacré et du profane. L'édification religieuse souffrit des plaisanteries épicées des acteurs, du tumulte et des préoccupations mondaines des assistants ; les poëtes des Mystères ne déployèrent tout leur génie que lorsqu'ils recouvrèrent une entière liberté. Les premiers essais de sécularisation datent du treizième siècle. Le pape Innocent III, par son décret de 1220, les conciles de Trèves (1227), d'Utrecht (1293), de Tolède (1473), de Milan (1566), renouvellent contre le théâtre les anciennes prescriptions et chassent les comédiens des enceintes consacrées. Le concile de Bâle se borne à défendre les spectacles qui provoquent un rire sacrilége. Ceux de Bourges (1484), d'Aix (1485), de Bordeaux (1486) interdisent aux prêtres non-seulement de participer aux représentations dramatiques, mais de s'y rendre comme simples assistants. Désormais les Mystères se jouent sur les places publiques et les marchés, quelquefois dans les salles d'école ou d'auberge, les demeures des gentilshommes et des princes. Des personnes de tout rang et de toute condition y remplissent un rôle : magisters, étudiants, maîtres-chanteurs (Augsbourg-Nuremberg), bourgeois, artisans. Les clercs ne sont plus chargés que de la lecture des scènes évangéliques dans le texte sacré. Les villes dans leur ensemble se chargent d'une entreprise qui nécessite des dépenses, réclame des ressources toujours croissantes. Pour faciliter leur besogne, elles encouragent la création de confréries moitié laïques, moitié ecclésiastiques. Simultanément se forment : à Paris la *Confrérie de la Passion*, d'abord établie à Saint-Maur (1398) investie quatre ans après (1402) par Charles VI du privilége de jouer ses pièces à l'hôpital de la Trinité près Saint-Denis malgré la défense du Parlement ; à Anvers celle de Saint-Luc en majeure partie composée d'artistes qui exécutent des tableaux vivants d'après les types de l'Ecole flamande, à Rome celle du Gonfaloniere qui reposent le drame de la Passion au milieu des ruines du Colysée. Lorsqu'une ville toute entière se chargeait d'une solennité théâtrale, elle envoyait en grande pompe son héraut pour qu'il donnât le cri du jeu et demandât à tous les gens de bonne volonté de concourir à la glorification du Christ pour le salut de leur âme. Ceux qui répondaient favorablement à son appel, prêtaient devant un juge le serment d'apprendre consciencieusement leur rôle et d'être exacts au rendez-vous. Il fallait en effet une foule considérable pour représenter au naturel le séjour des

Israélites dans le désert, l'entrée de Jésus à Jérusalem le dimanche des Rameaux, les scènes de la comparution de Jésus devant Pilate et de la crucifixion. Aussi arrivait-il fréquemment que la moitié des habitants montassent sur la scène tandis que les autres étaient assis sur les bancs des spectateurs en compagnie de leurs compatriotes du reste de la province. Impossible avec de pareilles foules de songer à percevoir un prix d'entrée. La seule confrérie de Paris le mentionne dans la charte de ses priviléges. Nous trouvons l'écho de ce qui se passait ordinairement dans un manuscrit de Vienne (1472). « Nous voulons célébrer un Mystère de Pâques qui soit joyeux sans rien coûter ». Le latin cède graduellement la place aux idiomes nationaux. La transition s'opère au moyen des *drames farcis* dont les parties liturgiques continuent à être rédigées dans la langue de l'Eglise mais où le mélange continu produit souvent des effets burlesques (en France, au douzième siècle le mystère provençal des Vierges Sages et des Vierges Folles, en Allemagne au treizième siècle le *Ludus scenicus de Nativitate Christi*, le *ludus Paschalis sive de Passione Domini*). La sécularisation s'accomplit de bonne heure en France (les mystères d'Adam et de la résurrection datent de la fin du douzième siècle) tandis qu'en Allemagne le *de adventu et interitu Ante-Christi*, joué pendant le douzième siècle au couvent de Tegernsee, est tout rédigé en latin et que dans des mystères presqu'entièrement composés en langue vulgaire (les Vierges Sages et les Vierges Folles d'Eisenach 1322; le Mystère de la Passion de saint Gall 1380; l'Ascension du Christ 1391) se rencontrent encore des fragments d'hymnes et des citations de la Vulgate. Les drames du moyen âge n'étaient pas divisés en actes mais en journées et embrassaient quelquefois tous les évènements compris entre la création du monde et la glorification du Christ: aussi duraient-ils du grand matin jusqu'au soir avec un court intervalle pour le repas. La scène était divisée en trois étages qui représentaient le paradis, la terre et l'enfer. Le premier se trouvait à l'étage supérieur qu'on pavoisait pour la circonstance avec de riches tapisseries; les personnes de la Trinité, les Saints, les Anges s'y reposaient à l'ombre d'arbres verts qui étaient censés répandre de délicieux parfums, l'oreille était fréquemment réjouie par les sons d'un orgue. Les peintres et les décorateurs déployaient dans cette création toutes les magnificences de leur art. L'un deux vantait l'excellence de son travail en ces termes: « Voilà le plus beau paradis que vous vîtes jamais, ni que vous verrez. » Quelquefois on le mettait au même niveau que la scène, mais sur l'arrière-plan, dans l'enceinte même de l'église qui pour le Mystère de l' « Antechrist » représentait aussi le temple de Jérusalem. La terre s'étendait au loin dans sa riche diversité : devant l'œil des spectateurs défilaient tour à tour des villes, des châteaux, des forêts, des rivières ou tout au moins des écriteaux qui les indiquaient; l'imagination des gens qui n'étaient pas blasés suppléait à tous les déficits de la machinerie. Quant à l'enfer, on n'en voyait que l'entrée, la gueule béante, d'où s'échappaient avec les légions démoniaques des torrents de fumée. Goethe a décrit le théâtre du moyen âge lorsqu'il dit dans le Prologue de son Faust: « Dans l'étroite maison de planches se déroulent toutes

les péripéties de la création, nous traversons avec une ingénieuse promptitude le monde pour nous rendre du ciel à l'enfer. » L'unité de temps est encore moins respectée que celle du lieu. Le héros qui le matin est déposé dans la crèche, est mis en croix le même soir. Toutes les personnes qui jouent dans la journée, y compris le chameau des Rois Mages ou l'ânesse de Balaam apparaissent au lever du rideau mais elles ne sont censées présentes qu'au moment où elles débitent leur rôle. Souvent on parle en même temps dans plusieurs endroits du théâtre; les voix du ciel répondent à celles de l'enfer. Chaque personnage, au moment où il entre en scène, décline ses titres et qualités. Cette mission est quelquefois remplie par un héraut qui récite avec la pompeuse monotonie d'un frère prêcheur un prologue où sont exposées toutes les péripéties du drame. Tantôt cet introducteur général, revêt les traits d'un ange, tantôt ceux du plus éloquent docteur d'Occident, de Saint-Augustin, qui ne se serait jamais attendu à revenir sur cette terre comme directeur de théâtre. Dans le Mystère de Francfort l'évêque d'Hippone joue un rôle très-actif: il proclame la fin de la première journée, invite les fidèles à revenir le lendemain, les convie à chanter avec lui les hymnes de la Résurrection, administre le baptême aux juifs convertis par le spectacle des souffrances du Christ. Au nombre de ses plus importantes fonctions figure le maintien de la discipline: il est chargé de contenir les bruyantes sympathies des assistants pour les opprimés, leur chaleureuse indignation contre les scélérats. Les plus éloquentes tirades sont souvent interrompues par un vigoureux « Taisez-vous! » Les acteurs portent le costume de leur époque: les anges et les saints sont habillés en ecclésiastiques, Dieu le Père, le Christ, le grand-prêtre juif endossent la robe violette de l'évêque, les autres personnages, suivant leur condition, sont vêtus en rois, en chevaliers, en bourgeois, eu vilains. Les jeunes gens auxquels sont confiés des rôles de femmes se couvrent le visage d'un masque. On recourt à de simples chemises, souvent à quelque chose de moins compliqué encore pour représenter les damnés dans l'Enfer. Le réalisme avec lequel est décrit le royaume de Beelzebub s'étend à tous les épisodes du drame. L'âme de Judas dans le Mystère de Donaueschingen s'envole au moment de son suicide sous la forme d'un oiseau noir pendant que ses boyaux se répandent sur le sol. Le même Judas dans la Chronique de Metz se serait pendu par mégarde et n'aurait été délivré que lorsque le public se serait convaincu par ses contorsions de la sincérité de ses remords; le curé de saint Victor qui remplissait le rôle du Christ aurait succombé sur le bois s'il n'avait été dextrement enlevé par de bienveillants spectateurs. D'après le contenu, les drames du moyen âge se divisent en Mystères, jeux de Marie et des Saints, Moralités. Les premiers empruntent leur sujet à l'Ecriture Sainte et tout spécialement aux scènes de la Passion et de la Résurrection. Les plus célèbres sont en France, à la fin du douzième siècle, le Mystère d'Adam, au treizième siècle celui de la Résurrection, au quatorzième, la « Nativité de nostre Seigneur Jésus-Christ », au seizième le Mystère de l'Incarnation de notre Sauveur; en Allemagne : au douzième siècle, *l'ad-*

ventus et interitus Antechristi (Couvent de Tegernsee) ; au treizième un *Ludus Paschalis de Passione Christi* dont il ne nous a été conservé que de brefs fragments, un autre jeu de Pâques représenté dans la Suisse orientale, remarquable par la pureté du langage, le naturel et la verve de plusieurs scènes (Pilate et les Gardes, les marchands d'aromates), un *Ludus de Nocte Paschæ;* au quatorzième le Mystère du Christ d'après le manuscrit de Saint-Gall (vie complète du Sauveur, 1380), l'Ascension du Christ, 1391, vraisemblablement un épilogue d'une Passion perdue; au quinzième siècle le jeu de la Résurrection composé en bas allemand et représenté au château de Redentin près de Wismar (1464), la Mise au tombeau du Christ, par Mathias Gundelfinger (1494); les Passions d'Alsfeld, de Friedberg, de Francfort (1495, variantes locales sur un même thème); au commencement du seizième siècle, la Passion de Bolzen par Vigil Reber (1514). Tout semblables pour la marche des idées et le contenu sont les Jeux de la Fête-Dieu organisés en 1264 par Urbain IV, confirmés en 1511, par Clément V ; (au quatorzième siècle, le *De Corpore Christi*, par Arnold d'Immissen, natif d'Einbeck, dans le Hanovre ; au quinzième siècle, le « jeu en l'honneur de la sainte Croix de Küngelsau. » Les mystères s'inspirent quelquefois d'un événement historique (le siége d'Orléans 1428) ou d'une légende mondaine (Griseldis, Robert-le-Diable). Celui de Jutta auquel sert de base la légende de la papesse Jeanne et qui a été composé en 1480, par Théodoric Scharnbeck, prêtre de Mühlhausen en Saxe, renferme tous les éléments d'un vrai drame. Les « jeux des saints » exposent sous la forme la plus pathétique, la plus populaire, leur biographie, leurs miracles, leurs vertus, leur martyre. Les héros qui reviennent le plus souvent sont les patrons des jeunes gens et des jeunes filles : saint Nicolas et sainte Catherine. Les « jeux des saints » jouirent pendant tout le moyen âge d'un grand crédit, surtout en Angleterre. Le plus ancien qui nous ait été conservé est dû à deux habiles inventeurs français, les frères Gréban, et date du treizième siècle (le jeu des saint Apôtres). En France, nous possédons entre plusieurs autres les jeux de Magdeleine, de saint Christophe, de saint Martin, de saint Nicolas, les légendes de Théophile, de sainte Marie l'Egyptienne, de sainte Elisabeth de Hongrie, par le trouvère Rutebœuf (treizième siècle) ; en Allemagne, les jeux de saint Georges, sainte Dorothée, sainte Catherine (quatorzième et quinzième siècles). Les « jeux de Marie » qui traitent des gloires et des douleurs de la Vierge n'en constituent qu'une variante. Les Moralités enfin décrivent tantôt un vice, tantôt une vertu, soit au moyen d'allégories, soit par des exemples tirés de l'histoire sainte et profane. Quelquefois leur auteur pour les rendre plus vivantes, les incarne dans une parabole (l'Enfant Prodigue, Lazare et le Mauvais Riche, les Vierges Sages et les Vierges Folles). La transition avec les Mystères s'effectue au moyen de personnages symboliques : dame Honestasse qui soutient la Vierge au milieu de ses angoisses, dame Désespérance qui pousse Judas au suicide. L'une des plus anciennes Moralités dont nous possédions le texte a été composée en Angleterre sous le titre de chacun, *Every Man*, et reprise par

Hans Sachs dans son *Hekastos*. Peu goûtées en Allemagne, les Moralités réussirent en France, grâce à la finesse d'observation et à l'humeur joviale des « Clercs de la Basoche. » Nous rencontrons les germes de la comédie moderne dans « le Chevalier qui vend sa femme au Diable, » « l'Homme juste et l'Homme Mondain, » « les Enfants de Maintenant, » « le Nouveau Monde. » — La glorieuse période des Mystères finit avec la Renaissance; une vie et un esprit nouveaux se répandent sur toute l'Europe. En même temps, l'Eglise Romaine, instruite par l'infortune, travaille à sa régénération morale et proscrit tous les plaisirs, même les plus licites. Paul III interdit en 1549, les Mystères de la Passion qui depuis près de trois siècles se célébraient pendant la semaine sainte dans les ruines du Colysée. Une année auparavant, le Parlement de Paris, qui subissait l'influence de la faction catholique et de ses chefs, les princes de Lorraine, restreignit les priviléges de la Confrérie de la Passion, et les renvoya du domaine religieux où ils couraient le risque de profaner les choses saintes à l'observation critique de la vie mondaine. L'ancien drame se modifia pour conserver sa popularité et tout d'abord il entra en lutte directe avec l'Eglise. Pendant tout le cours du moyen âge, la note satirique s'était déjà fait entendre à côté de la note pieuse; dans la plupart des mystères se rencontre un inextricable mélange de l'élément sacré et de l'élément profane; les plaisanteries acérées, les mordants sarcasmes se pressent dans la bouche du diable, du jardinier qui garde le tombeau du Christ, des marchands d'aromates et des charlatans. Les adversaires de l'Eglise dominante élèvent contre elle de plus graves et plus solennelles accusations. Au commencement du treizième siècle, le marquis Boniface de Montferrat fait représenter dans un de ses châteaux un drame polémique composé par un troubadour provençal, Anselme Faidit d'Avignon, et intitulé: Hérésie des Pères (*Heregia dels Peyres*). Seuls les albigeois conservent dans sa pureté la doctrine primitive sciemment altérée par les papes et les évêques. En 1313, Philippe le Bel profite des fêtes qui accompagnent l'octroi de la chevalerie à ses fils pour mettre les rieurs de son côté dans sa lutte contre Boniface VIII et flageller la perfidie, la rapacité de la cour de Rome dans la farce du Renard, arrangée par un moine de Cluny et tirée de la joyeuse et populaire épopée de Perrot de Saint-Cloud. Louis XII, dans le combat qu'il soutient contre Jules II pour les franchises gallicanes, recourt aux mêmes moyens avec un égal succès. En 1509, paraissent les Abus de Monde; en 1510, la Chasse du cerf des Cerfs; en 1511, le jeu du Prince des Sots et la Mère Sotte; tous trois composés par Gringoire et joués dans les Halles de Paris pour les réjouissances du Mardi-Gras. Les Réformateurs ne dédaignèrent point dans leur guerre contre Rome l'emploi d'une arme aussi acérée, aussi efficace; pour battre en brèche les erreurs et les superstitions, la comédie, la satire ne furent pas jugées moins utiles que la prédication et la science. Entre les nombreuses pièces de circonstance provoquées par les abus du catholicisme, nous citerons : le Mangeur des Morts et le Gouverneur du Christ, par le Bernois Nicolas Manuel (1522); une comédie sur la Réformation germanique qui aurait été jouée en 1524

au Louvre devant François Ier (original perdu, extrait conservé à la Bibliothèque de Munich, publié par Grüneisen dans la Gazette de théologie historique d'Ilgen, 1838), une pantomime sur le même thème représentée devant Charles-Quint à Augsbourg en 1530 (indications de Masenius, *Speculum imaginum veritatis occultæ*, 1604; Majus, *Vie de Reuchlin*, 1687); le Pammachius, les Incendies et le Marchand, comédies latines par Naogeorg (cette dernière traduite en français par Crespin (1558); le Miroir du Monde, par Valentin Boltz, représenté en 1551, par la bourgeoisie de Bâle (la mort apparaît sur la scène comme dans les danses exécutées à la même époque sur les fresques des cathédrales); la Réjouissance de saint Pierre avec ses Amis, par Hans Sachs, un morceau très-goûté pendant le carnaval par les habitants de Nuremberg; la Comédie du Pape Malade et tirant à sa fin, par Thrasybule Phénice (Baduel) 1561; la Comédie du monde Malade et mal Pensé, par Bienvenu (Genève 1568); la Tragédie jouée contre Jean Huss au concile antichrétien de Constance, utile et consolante à lire pour tous les chrétiens, par Jean Agricola (Wittemberg 1587); le *Lutherus Redivivus* de Rivander (Bischosswerda, 1593). Les écrivains de la Réforme ne se bornèrent pas à diriger leurs flèches contre l'Eglise rivale : ils ne craignirent pas de se flageller, de se mordre entre eux. Lienhart Kulmann, dans sa Veuve (1544), exerça sa verve contre les sectaires communistes et trouva un imitateur en la personne de Nicodème Frischlin qui, dans son Phasma, une comédie latine imitée de Ménandre et publiée en 1594, combattit à la fois les anabaptistes et les sacramentaires. Les luthériens stricts s'efforcèrent de jeter le ridicule sur les calvinistes et les philippistes et jouirent dans l'Electorat de Saxe d'une liberté d'autant plus complète que leurs adversaires avaient été mis au ban de la loi (*Le Postillon calviniste*, par Georges Nigrinus, 1590). Les malheurs de la guerre de Trente Ans ne désarmèrent pas le fanatisme orthodoxe. Dans une tragédie jouée par les étudiants de Wittemberg en l'honneur du rectorat du professeur Deutschmann et intitulée : *Triumphus Concordiæ Consensus repetiti dramaticus*, l'excellent Calixte fut représenté sous les traits d'un dragon vomissant du feu armé de griffes et de cornes. Un professeur de Heidelberg, Schorus, qui s'était inspiré de la parabole du Festin, dans une moralité intitulée la Religion repoussée par les grands et accueillie par les pauvres, fut expulsé du Palatinat pour un aussi impertinent pamphlet et s'estima trop heureux de trouver un refuge en Suisse (il mourut en 1525 à Lausanne). Plusieurs drames religieux affectent encore au seizième siècle les allures des anciens Mystères et sont comme eux représentés par tout le peuple sur la place publique. La Passion, de Hans Sachs (1558), se poursuit pendant dix longs actes; le Saül, de Mathias Holtzwart, qui est en 1571, joué à Bâle par 100 personnes parlantes et 500 autres muettes n'exige pas moins de deux journées. L'Histoire des Apôtres, par Jean Brummer, une tragi-comédie catholique exécutée en 1592, le lundi de Pentecôte à Kaufbeuren en Bavière, réclame 246 acteurs. Une des œuvres les plus remarquables composée pendant cette période, l'Action

du commencement et de la fin du monde (1580), par Barthélemy Krüger de Trebin en Brandebourg, embrasse tout le drame du salut jusqu'au jugement dernier et à la parousie. Les contrées restées fidèles à l'ancienne doctrine trouvent un extrême plaisir dans les Actes de Foi ou Miracles : la légende de Meinrad est reprise en 1566 à Einsiedeln, par les moines de l'abbaye et les paysans de Waldstætten, celle de Saint-Ours, rajeunie en 1581, à la grande satisfaction des Soleurois par Jean Wagner. Dans la mesure cependant où pénètre l'esprit de la Renaissance et où les auteurs se familiarisent avec le théâtre Gréco-Romain, le drame religieux se rapproche de la norme classique, mais perd en verve et en fraîcheur ce qu'il gagne en symétrie et en correction formelle, Les poètes de la Réforme n'auraient cru accomplir que la moitié de leur tâche, s'ils s'étaient bornés a stigmatiser les erreurs et les superstitions de leurs antagonistes; ils se servirent du théâtre comme d'une chaire pour exposer les saines doctrines et travailler à la moralisation de leurs concitoyens. Luther approuvait pleinement ce mode de propagande, comme il ressort de plusieurs de ses préfaces à l'Ancien Testament, d'une dédicace de son ami et commensal, le pasteur d'Oschatz, Paul Rebhuhn. Parmi les productions de ce genre les plus remarquables, les plus justement appréciées des contemporains, nous citerons : l'*Enfant Prodigue*, par Burkhardt Waldis, joué en 1527, par la bourgeoisie de Riga la *Bénédiction des Enfants d'Adam et d'Eve*, par Hans Sachs (1533), *Lazare*, par son ami et compatriote de Nuremberg Jacob Ayrer; *Suzanne* (1535) et les *Noces de Cana* (1538), par Paul Rebhhun; *Daniel dans la fosse aux Lions* par Chrysæus (1544), *Lazare et le Mauvais Riche*, représenté en 1550, à Bienne et composé par le pasteur bâlois Jacob Funkelin; *Abraham*, par le Zurichois Jacob Haberer (1561); le *Chevalier Chrétien* (d'après le sixième chapitre de l'Epître aux Ephésiens), par Dedekind (1590), la parabole latine de *Saint-Christophe*, par Nicodème Frischlin (1692); *Suzanne*, par le duc Jules de Brunswick (1592). En France le drame religieux le plus célèbre dû à une plume huguenote demeure le *Sacrifice d'Abraham*, par Théodore de Bèze (Genève, 1550). Dans les mêmes proportions où le dogme l'emportait dans l'Eglise luthérienne sur l'élément religieux et populaire, le drame biblique revêtit des formes plus pédantesques et se retira de la place publique derrière les murailles de l'école. De rigides théologiens, afin d'obvier aux inconvénients qu'entraînait la représentation dans les gymnases des comédies de Plaute et de Térence (un Térence chrétien fut publié en 1592, par Conelius Schœneus, recteur de Harlem) s'inspirèrent de l'exemple de Hroswitha et composèrent en latin toute une série de pièces empruntées à l'Ancien Testament : *le Sacrifice d'Abraham*, *la Destruction de Sodome*, très-goûtée des assistants à cause des feux d'artifice qui l'accompagnaient, *Joseph et la femme de Putiphar*, *le prophète Jonas*, *le sage Salomon*, la *vaillante Judith*, l'*honnête Tobie*, *la chaste Suzanne*. Le Nouveau Testament, mis plus rarement à contribution, ne fournit que quelques paraboles. L'intrigue affecta quelquefois un caractère juridique : les écoliers plaidèrent contradictoirement, l'*Expiation vicaire*,

l'action intentée contre Pierre par Malchus; les joyeuses parties des anciens Mystères en furent rigoureusement supprimées; le diable possédait au seizième siècle un pouvoir trop considérable pour qu'on se permît de le tourner en ridicule. Le duc Albert de Prusse qui aimait fort ces pieux divertissements, bannit de la scène, par son ordonnance de 1585, les démons, les fous et autres masques horribles. Le premier théâtre de ces doctes représentations fut la Saxe (Leipzig où la Passion était encore jouée par les étudiants à l'époque de Gottsched, Weimar, Erfurt, Zwickau, Magdebourg). Des bords de l'Elbe elles s'acclimatèrent rapidement dans les villes protestantes de l'Allemagne du Sud, Nuremberg, Heidelberg, Strasbourg et rencontrèrent en Silésie, dans leur période de décadence (2e moitié du dix-septième siècle), un sol propice. Parmi ces auteurs plus soucieux de l'orthodoxie doctrinale que de l'inspiration poétique, nous mentionnons : Jacob Greff (*Judith*, 1531 ; *Abraham* , *Isaac et Jacob*, 1554). Tirolf (*Isaac et Rebecca*, 1539); Spangenberg (*Jérémie*, 1603; *Samson*, 1604 ; *Belsatsar*, 1609); enfin le plus célèbre et le plus fécond de tous, Christian Weise, recteur de Zittau (*Jephthé*, 1679; *Abraham*, 1680; le *Mariage de Jacob*, 1682; *David*, 1683; *Joseph*, 1690). Les modèles, les procédés vinrent pour plusieurs d'entre eux de la Hollande, où le drame érudit possédait des adeptes dévoués, d'illustres représentants : Van Kersauwe (*la première Bénédiction de Marie*); Pieter van Diest (*Romulus*, 1537); Daniel Heinsius (*Herodes infanticida*, 1632); Joost, van Vondel, Hugo Grotius. Le *Christus patiens* de ce dernier (1633) prouve surabondamment qu'aux dons du théologien, du philosophe, du jurisconsulte, le pensionnaire de Rotterdam ne joignait pas ceux du poëte. Le *Joseph* de Dothan, le *Lucifer* de Vondel, malgré leurs défauts, témoignent d'un réel talent dramatique. En Angleterre, et à la même époque, Buchanan publia le *Jephthé* (1566) et le *Baptistes seu Calomnia;* Georges Peele, *David and Absalom*. Nous percevons un écho plus authentique du moyen âge, dans les *Promenades du Christ*, qui se maintinrent en Thuringe à partir du seizième siècle, malgré l'opposition du clergé protestant. Un Mystère de Noël, fut représenté dans sa naïveté et sa fraîcheur primitives à Berlin en 1589, par les enfants de l'électeur Jean-Georges (composé par Georges Pondo sacristain du Dôme de Cœlln sur la Sprée). — L'Eglise catholique pendant la joute littéraire du seizième siècle, n'avait point gardé le silence, mais, soit que ses apologies aient produit peu d'effet sur les foules, soit que la plupart aient été détruites par la guerre et l'incendie, nous ne possédons aujourd'hui qu'un trop petit nombre d'entre elles (dans le genre scolastique, la Monacho-Porno-Machia de Lennius contre le mariage de Luther; dans le genre populaire le jeu de la Fête-Dieu d'Urdingen, la Victoire de Catholica sur Hereticus, 1682). Au dix-septième siècle, les jésuites recoururent aux séductions de l'art dramatique pour accroître leur influence, et organisèrent dans leurs colléges, à Vienne entre autres, des représentations où figurèrent comme acteurs, les enfants de la plus haute noblesse autrichienne, auxquelles assista régulièrement la famille impériale; mais l'éclat des

processions, la magnificence des costumes, l'habileté de la machinerie leur furent plus familiers que l'originalité des idées, le génie poétique. Le catholicisme imprima de bonne heure au caractère espagnol, ses traits distinctifs. Depuis la guerre contre l'Islam et le recouvrement graduel de l'indépendance, le patriotisme se confondit pour tout loyal chevalier avec la soumission à l'Eglise. Le moyen âge maintint sa domination sur la péninsule ibérique, longtemps après qu'il eût succombé dans le reste de l'Europe, devant l'esprit nouveau de la réforme et de la renaissance, et s'y perpétua au moyen des écoles des jésuites et des cachots de l'inquisition. Il n'est donc pas surprenant que la plus brillante période du drame religieux ait coïncidé au seizième siècle sur les bords du Guadalquivir et du Tage, avec l'épanouissement le plus complet du génie national, mais le théâtre ne réussit qu'en arborant le drapeau de l'Eglise et en se plaçant sous sa protection toute puissante. Lope de Vega ne se crut en sûreté, qu'après avoir pris le titre de familier du Saint-Office, Caldéron revêtu le caractère sacré du prêtre. Les produits de la muse religieuse et dramatique, portent en Espagne le nom d'*autos* (actes), et se divisent en plusieurs catégories, suivant les fêtes qu'ils se proposent de célébrer. Les plus anciens sont les actes de Noël (*autos di Nascimiento*), dont l'origine remonte aux Jeux de Noël (*ludi natales*), organisés par l'Eglise dès le dixième siècle : ils représentent avec une naïve fidélité l'adoration des Bergers, la fuite en Egypte, choisissent pour héros la Vierge et saint Joseph, réduisent à des proportions insignifiantes les rôles allégoriques, et ne comprennent en général qu'une seule journée (*jornada*). Au seizième siècle, ils passent du domaine purement religieux dans celui de la littérature, avec Juan de la Encina (1469-1534), dont les pastorales furent jouées dans le palais du duc d'Albe et Gil-Vicente (1470-1536), qui composa en l'honneur de Jean III de Portugal, plusieurs de ses divertissements scéniques (*La nativité de Jésus*, 1502 ; *la Sybille Cassandre* 1503). Les jeux de Pâques avaient de bonne heure été supplantés, en Espagne, par ceux de la Fête-Dieu (*Feista del Corpus*, *Autos Sacramentales*). Avec le matérialisme croissant de la dévotion romaine, la transformation instantanée, perpétuelle d'une hostie dans le Dieu tout-puissant, par la parole magique du prêtre, frappait en effet les masses bien davantage qu'une résurrection reléguée dans le passé, et accomplie une fois pour toutes. Les *Autos Sacramentales*, constituèrent dès l'origine un lucratif privilége pour deux confréries monacales : celles de la Sainte-Passion (1465) ; et de Notre-Dame de la Solitude (1567) ; au dix-septième siècle ils gardaient encore un caractère strictement ecclésiastique (Berthaut, chargé d'affaires de Louis XIV à Madrid, et frère de Madame de Motteville : *Relation de voyage en Espagne*, 1660). Leur popularité égala celle des combats de taureaux et des autos-da-fé. Les grandes villes rivalisèrent de magnificence pour leur exécution. A Madrid, ils duraient une semaine, et les rues que traversait le cortége étaient splendidement pavoisées ; le premier jour la représentation avait lieu devant le palais Royal, les jours suivants devant ceux des grands seigneurs, en raison de l'ancienneté de leur noblesse et de leur munificence

envers les artistes. Le dialogue n'y occupait qu'une faible place, à cause de leur étroite relation avec les autres actes du culte, et se voyait remplacé par des tableaux vivants et des groupes allégoriques. En tête apparaissaient d'ordinaire un serpent immense, un géant horrible, tous deux mis en croix, symboles de la nature et du paganisme vaincus par l'Eglise. Suivaient sur des chars couverts de riches draperies : les attributs divins, les facultés de notre esprit, les vices et les vertus, l'Eglise romaine, l'hérésie, le judaïsme, le paganisme, la lumière et les ténèbres, les saisons, les royaumes de l'Europe, les provinces de l'Espagne. Ajoutez-y, dans le moins historique et le plus pittoresque mélange, les héros de l'antiquité et des temps modernes, de l'écriture et de la fable, le Créateur sous les traits d'un artiste, qui retrace sa propre image et qui est constamment dérangé dans son travail par le diable, le Christ représenté tour à tour comme le bon berger, le céleste fiancé, le véritable Orphée. A la fin de la procession se dresse la Croix Rédemptrice, triomphante incarnation des destinées et de la puissance de l'Eglise. Parmi les sujets le plus habituellement choisis, nous rencontrons la chute d'Adam et d'Eve, le festin de Belsatzar, l'érection du serpent d'airain, l'Enfant Prodigue ou tout autre parabole. Les *Autos Sacramentales* sous des formes, il est vrai, plus simples, s'exécutèrent dans les plus petites bourgades avec une solennelle régularité. Don Quichotte, à sa sortie de Toboso, l'Octave de la fête du Saint-Sacrement, rencontre une troupe de pauvres comédiens qui se rendait au prochain village pour représenter l'Auto des Cortès de la Mort. Les écrivains les plus illustres tinrent à honneur de collaborer à ces pieux divertissements, Juan de la Encina, Gil Vicente, Valdivielso, Lope de Vega (400 *autos* dont les plus célèbres sont : le *Voyage de l'Ame*, *le Mariage de l'Ame*, *la Fiancée du Monde*, *la Récolte*, *le Retour d'Egypte*, *le Loup* (*le diable devenu Berger*) s'exercèrent avec succès à la composition d'*Autos Sacramentales*, mais ils furent tous surpassés par Caldéron (1615-1650), qui éleva cette branche populaire de l'art dramatique à sa perfection suprême. Il fut pendant trente-sept années le fournisseur autorisé des cathédrales de Madrid, de Séville, de Tolède, de Grenade, et trouva dans sa riche imagination les trésors nécessaires pour suffire à une tâche aussi pénible. Nous possédons aujourd'hui soixante-quinze de ses *autos*, entre autres ceux de Psyché, d'Orphée, de la Captivité de l'Arche, de la Vigne du Seigneur, de la première Fleur du Carmel. Il mourut dans la pleine composition d'une de ses œuvres qu'il avait su revêtir d'une si éclatante poésie (le jour du Saint Sacrement, 25 mai 1681). Grâce au génie de Calderon et à la protection du clergé, les *autos sacramentales* se multiplièrent en Espagne et acquirent l'importance d'un service public, les principales villes du royaume consacrèrent à leur représentation des sommes énormes et en firent un agréable spectacle pour toutes les classes de la société, même les plus élevées. Les autos ont quelquefois servi à la célébration d'événements politiques : le mariage de Philippe III avec l'archiduchesse Marguerite d'Autriche (1599), la signature du traité des Pyrénées (7 novembre 1659). La

faveur publique les soutint jusqu'au dix-huitième siècle. Charles III, secondé par le comte de Teba, archevêque de Tolède, en obtint en 1765 la suppression, mais ils avaient auparavant franchi les mers et ils subsistent encore aujourd'hui dans les anciennes possessions espagnoles. Des pièces analogues furent composées pour des fêtes spéciales. Le dogme de l'Immaculée-Conception si vivement débattu au dix-septième siècle entre les dominicains et les jésuites, trouva un chaleureux panégyriste dans Lope de Vega, qui écrivit, à la requête de l'université de Salamanque, un divertissement théâtral. La Limpieza no Machada (la naissance non souillée). Calderon consacra également à sa glorification l'Esclave de Marie. Une étroite parenté relie aux mystères et aux Autos, les Vies des Saints (*Comédias*, *Vidas de Santos*), des légendes dramatisées de leurs exploits qui étaient représentées lors de leurs anniversaires et satisfaisaient par leur débauche de prodiges, aux goûts superstitieux du peuple. Lope de Vega y déploie la même supériorité que Calderon dans les Autos Sacramentales. Ses œuvres reproduisent avec une pittoresque fidélité les traits saillants du caractère espagnol à l'époque de Charles-Quint et de Philippe II, le culte de la royauté nationale, la bravoure aventureuse, l'honneur chevaleresque dont le code, à côté de préceptes magnifiques, contient des articles d'une subtilité ridicule, l'amour violent qui ne recule pas devant le meurtre pour atteindre l'objet de sa passion ; et plus spécialement sous le rapport religieux, une foi naïve qui n'exclut pas les raffinements dogmatiques, une croyance robuste aux miracles, la faculté de se transporter dans les régions mystiques, d'éprouver des joies et des douleurs surhumaines, une haine ardente contre l'hérésie (*Le Séraphin devenu Homme*, pour la fête de saint François d'Assise ; le *Cardinal de Béthléem*, en l'honneur de saint Jérôme, *saint Julien* ou l'*Animal Prophète*, *saint Thomas d'Aquin*, *saint Isidore*, patron des comédiens de Madrid, *sainte Thérèse*, le *Baptême du Prince de Maroc*, la *Satisfaction Authentique*). Calderon s'inspira des glorieux exemples de son devancier dans le *Purgatoire de saint Patrice*, la *Vierge du Reliquaire de Tolède*, le *Magico Prodigioso*, la *Dévotion de la Croix*, le *Prince Constant*. Le fanatisme de Lope contre les Juifs éclate dans l'*Enfant Innocent*, sa haine de la Réforme dans sa *Couronne Tragique* inspirée par les souffrances de Marie Stuart. Calderon, qui témoigne dans quelques-unes de ses œuvres, l'*Aurore*, la *Sybille d'Occident*, le *Prince de Fez*, d'un esprit plus large, d'un regard historique plus étendu et plus perspicace, s'est montré dans la *Défection de l'Angleterre*, l'implacable adversaire du protestantisme. Les drames consacrés à la glorification des Saints ne laissaient pas, malgré les pieuses intentions de leurs auteurs, d'offrir de graves inconvénients. Cervantès, par l'organe de Don Quichotte, s'exprime à cet égard avec une louable franchise : « Combien de faux miracles ne sont-ils pas inventés, combien d'injustices et de quiproquos ne sont-ils pas engendrés par cette coutume, puisqu'on n'attribue que trop souvent à un saint les œuvres d'un autre saint. Enhardis par le succès, les poëtes ne se sont pas arrêtés en si beau chemin, et ont introduit dans des pièces toutes mondaines le miracle, la machinerie,

comme ils l'appellent, pour lui donner un meilleur air, attirer au spectacle une foule ignorante et superstitieuse. Par tous ces artifices, on dénature l'histoire, on altère la vraisemblance, on fausse le génie espagnol. » La voix de Cervantès ne rencontra pas d'écho. Le goût pour le surnaturel et les pieuses légendes l'emporta sur toutes les considérations artistiques. Leurs partisans alléguèrent qu'elles contribuaient à l'éveil et à la vivification du sentiment religieux pour une plus forte part que les plus éloquentes prédications; souvent des spectateurs avaient été si fort émus par une *Vida di Santo*, qu'ils n'avaient fait qu'un bond du théâtre au cloître; d'illustres poëtes avaient renoncé aux triomphes mondains pour finir leurs jours dans la pénitence et la contemplation des vérités éternelles. Don Juan, quoiqu'il ne rentre dans aucune des catégories précédentes, fut à l'origine un drame religieux et porta pour titre : l'*Athée foudroyé* (*El Atheista fulminato*). Un contemporain de Lope de Vega, Gabriel Tellez, littérairement connu sous le nom de Tirso de Molina, introduisit le premier sur la scène le héros qu'ont célébré tour à tour Molière (1665) et Mozart (1787), Goldoni (1716) et Byron (1821-23), Hoffmann (1825) et Pouchkine (1833), Musset (1832), Lenau (1851) et Zorilla (1844). — Supprimés officiellement dans presque toute l'Europe à partir du seizième siècle, les Mystères se sont maintenus jusqu'à nos jours dans diverses contrées, grâce à l'attachement populaire et aux traditions locales. En France, s'il faut en croire des historiens bien informés (MM. Onésime Leroy, *Etudes sur les mystères*, 1837; Charles Magnin, *Journal des savants*, 1846), la coutume s'en serait conservée dans plusieurs villes et villages des Pyrénées, de la Bretagne, de l'Artois, des Flandres. M. Edelstand du Méril dans ses *Origines du Théâtre moderne* (1849), raconte qu'il a lui-même assisté dans sa jeunesse à une *Nativité* dans la Basse-Normandie. En 1833, fut joué en Bretagne un mystère de saint Crispin et saint Crispinien; un autre en sept tableaux sur le *Commencement et la Fin du Monde* tint pendant huit jours en suspens l'intérêt des spectateurs. Les fêtes de la Passion, organisées à Limoges par les Pénitents-Rouges, ne furent abolies qu'en 1822 sous les auspices de l'évêque, Mgr de Tournefort; l'*Adoration des Bergers* subsista jusqu'en 1834 dans le diocèse de Cambrai. En Angleterre, il se joue encore dans plusieurs comtés du Sud et de l'Ouest un mystère de saint Georges et du Dragon (Marcott, *Collection of english Miracle Plays*). A. Turin, fut donné en 1739 un véritable Mystère : l'*Ame Damnée*; d'après M. Schack divers passages de l'Ecriture-Sainte étaient naguère encore dramatisés chaque année à Rome dans l'église d'Ara-Cœli. En 1733, un mystère de la Rédemption fut exécuté à Tobolsk en Sibérie; jusque pendant notre siècle, chaque dimanche de l'Avent, dans les cathédrales de Moscou et de Nowogorod, était donnée une pièce des *Trois jeunes Israélites au milieu de la Fournaise* dans laquelle un brasier s'allumait devant l'autel. Parmi toutes ces représentations locales, qui souvent dégénérèrent dans la farce et la mascarade, les plus célèbres sont celles d'Ober-Ammergau. Les jeux de la Passion, après s'être péniblement maintenus au seizième siècle dans l'Allemagne du Sud, célébrèrent au

dix-septième une nouvelle période de splendeur, grâce à la protection dont les couvrirent les jésuites. Les paysans de la Souabe, de la Haute-Bavière, du Tyrol, de la Styrie, de la Carinthie, de l'évêché de Salzbourg s'y livrèrent avec une véritable frénésie. Outre les spectacles qui formaient l'accompagnement obligé de toute grande fête religieuse, ils ne laissèrent pas écouler un seul dimanche sans représenter dans une grange ou une salle d'auberge une vie de saint, une légende chevaleresque. Au dix-huitième siècle, de graves abus avaient été engendrés par la licence et la grossièreté des acteurs (*Parodie du Déluge*, par Léopold de Bucher; d'*Adam et d'Eve*, par Sébastien Sayler). Le clergé, au lieu d'introduire de sérieuses réformes et de profiter des instincts artistiques de ses paroissiens pour leur culture intellectuelle et morale, trouva plus simple d'ordonner la suppression complète de ces divertissements. Elle eut lieu en 1793 dans le Tyrol et la Styrie; au commencement du dix-neuvième siècle dans la haute Bavière. Quelques tentatives de résurrection furent essayées en 1848 à Brixen, en 1853, à Liezing, en Carinthie, mais ne furent pas couronnées de succès. Il convient de faire une exception pour le Mystère d'Ober-Ammergau. Institué en 1633, après la délivrance miraculeuse d'une peste, par les bénédictins du couvent d'Ettal, il s'est régulièrement célébré tous les dix ans, jusqu'en 1871, devant un concours de spectateurs toujours plus considérable. M. de Montgelas, qui, dans sa haine pour toute pratique superstitieuse, en désirait l'abolition, recula devant la menace d'une émeute. Tous les témoins s'accordent pour en reconnaître la dignité, la foi naïve, les puissants effets dramatiques, la fidélité aux traditions du moyen âge (Edouard Devrient, la *Passion d'Ober-Ammergau*, Leipzig, 1863). — Les plus illustres coryphées du théâtre moderne ont emprunté, à de fréquentes reprises, leurs matériaux à l'Ancien-Testament, aux légendes des saints, aux plus pathétiques épisodes de l'histoire ecclésiastique. Les vieux mystères du moyen âge ont reparu idéalisés, transfigurés, dans le *Polyeucte*, de Corneille, 1640; le *Saint-Genest*, de Rotrou, 1648. Un des principaux représentants du romantisme germanique, Zacharias Werner, a célébré les triomphes missionnaires de l'Eglise en pays slave dans sa *Croix de la Baltique* (1804). La légende du docteur Faust, après avoir séduit, au seizième siècle, Christophe Marlowe, 1699; au dix-huitième, Lessing (une admirable tragédie malheureusement restée fragmentaire), le peintre Müller, 1778, le comte de Soden, 1791, trouva dans le chef-d'œuvre de Gœthe son incarnation magistrale (Ire partie, 1790-1804; IIe partie, 1833), mais n'en exerça pas moins son magique attrait sur plusieurs poëtes contemporains : Klingemann, 1815; lord Byron, *The Deformed Transformed*, 1825; Grabbe, *Don Juan et Faust*, 1829; Lenau, 1835; Robert Browning; Paracelse, 1834; Sordello, 1840; Pouschkine, 1836. Racine a puisé dans *Esther*, 1689, et *Athalie*, 1691, le thème de ses inspirations les plus touchantes et les plus grandioses. Lord Byron, dans son drame de *Caïn* (1821), a lancé contre la société moderne des apostrophes d'une fierté et d'une ironie vengeresses, magnifiques réminiscences du Satan de Milton et trouvé dans la légende

du Ciel et de la Terre (Gen. VI, 1-2) la matière d'un Mystère imité du moyen âge (*Heaven and Earth*, 1823). Parmi les autres récits bibliques qui ont été le plus fréquemment traités de nos jours par les dramaturges, nous citerons : *Les Machabées* de Zacharias Werner; *la Mère des Machabées*, 1820; Otto Ludwig, *Les Machabées*, 1855; *Judith*, Frédéric Hebbel, 1840; Mme Emile de Girardin, 1843; *la Femme d'Urie*, d'Alfred Meisner, 1831. L'essai tenté à notre époque par quelques auteurs anglais d'enchaîner le théâtre à la cause de la morale évangélique n'a pas réussi, malgré la beauté de plusieurs descriptions lyriques et les sympathies d'acteurs de premier ordre (miss Johanna Baillie, *les Martyrs*, 1820; Richard Schiel, *l'Apostat;* le doyen Milman, *La Chute de Jérusalem*, 1820; *Belsatzar, le martyr d'Antioche.*) L'opposition entre le christianisme et le judaïsme, si vigoureusement dessinée par Shakespeare dans son *Marchand de Venise* (Antonio et Shylock, 1596), a été reprise avec succès dans notre siècle par Gutzkow (*Uriel Acosta*, 1847), et Mosenthal (*Déborah*, 1858); celle avec l'islamisme et les religions indiennes, successivement retracée par Voltaire dans *Zaïre*, 1733, et *Alzire*, 1738. Le mépris pour la fausse dévotion, après avoir eu, au dix-septième siècle, son expression classique dans *le Tartufe*, 1667, a trouvé dans le nôtre de spirituels et généreux interprètes avec Gutzkow, *l'Original de Tartufe*, 1847; Mme Emile de Girardin, *Lady Tartufe*, 1863; Emile Augier, *le Fils de Giboyer*, 1864; Victorien Sardou, *Séraphine*, 1870. Voltaire, dans son *Mahomet*, 1749, avait stigmatisé l'ambition sacerdotale; quelques-unes des plus illustres victimes de l'Eglise romaine ont été chantées par Ponsard, *Galilée*, 1867; Adolphe Wilbrandt, *Giordano Bruno*. La tolérance vénère dans Lessing son apôtre le plus convaincu, le plus persuasif, *Nathan le Sage*, 1779. Enfin, la grande révolution religieuse du seizième siècle a de tout temps captivé l'attention des dramaturges. Déjà, au plus fort de la lutte, le Henri VIII, de Shakespeare, 1618, forme par son élévation et sa sérénité un bienfaisant contraste avec la *Couronne tragique*, de Lope de Vega, et la *Défection de l'Angleterre*, de Caldéron. Luther a été transporté deux fois au théâtre : en 1806, par l'apostat Zacharias Werner, *Luther ou la Consécration de la Force;* en 1854, par l'israélite Léon Halevy. Le choix d'Olden Barnewelt comme héros a dicté à M. de Dingelstedt une œuvre remarquable, *la Maison de Barnewelt*, 1850. M. Albert Lindner a remporté sur les scènes allemandes une brillante victoire avec *la Saint-Barthélemy*, 1871; M. Coppée a décrit dans le *Psautier* la vaillance et le martyre des huguenots sous Louis XIV, tragédie encore inédite, lue à Genève en 1876. Le protestantisme a également exposé sa conception de la vie religieuse au moyen de l'Oratorio. Bach a célébré les grands anniversaires de l'Eglise avec une sévère magnificence, *Passion selon Matthieu*, 1729; *Oratorio de Noël*, 1734. Hændel a chanté les héros bibliques dans une série de fortes et vivantes épopées : *Israël en Egypte*, 1788; *Messie*, 1741; *Judas Machabée*, 1746; *Josué*, 1748; Félix Mendelssohn-Bartholdy prête à la foi moderne les plus nobles et les plus aimables accents : *Saint Paul*, 1836; *Elie*, 1848; *Oratorio* inachevé *du Christ*. Il

nous serait enfin facile d'établir que l'idée religieuse n'a point été étrangère aux méditations des compositeurs profanes; le fanatisme et les aberrations doctrinales ont été tour à tour flétris par Fromental Halévy dans *la Juive*, 1835, par Meyerbeer dans *les Huguenots*, 1836, et *le Prophète*, 1849. Le problème de la Rédemption a été abordé à deux reprises par Richard Wagner dans *le Vaisseau Fantôme*, 1841 et *le Tannhæuser*, 1845. Le récit des Machabées, pour n'en prendre qu'un seul, n'a pas moins inspiré les musiciens que les poëtes. Rubinstein, *les Machabées*, 1875. — Sources : Onésime Leroy, *Etudes sur les Mystères*, 1837; Charles Magnin, *Origines du Théâtre moderne*, 1838; Edelstand du Méril, *Origines latines du Théâtre moderne*, 1846; Achille Jubinal, *Mystères inédits du quinzième siècle*, 1837; Monmerqué et Francisque Michel, *le Théâtre Français au Moyen Age*, 1839; Viollet le Duc et Jeannet, *Ancien Théâtre Français*, 1854; Villemain, *Tableau de la Littérature française au Moyen Age*, 1853; Sainte-Beuve, *le Mystère d'Orléans*, *Nouveaux Lundis*, III; Mone, *Drames allemands du Moyen Age*, 1841; *Drames du Moyen Age*, 1847; Edouard Devrient, *Histoire de l'Art dramatique en Allemagne*, 1848; Karl Hase, *le Drame Religieux*, 1858; Gervinus, *Histoire de la Littérature allemande;* Koberstein, *id.*, nouvelle édition, toutes deux revues par Karl Bartsch, 1871; Schack, *Théâtre Espagnol*, 1845; *Histoire de la Littérature et de l'Art Espagnols*, 1846; Georges Ticknor, *Histoire de la Littérature Espagnole*, 1863. E. STRŒHLIN.

DRELINCOURT (Charles), célèbre pasteur de Paris et l'un des écrivains les plus populaires au dix-septième siècle parmi les protestants de France. Il naquit à Sedan, le 10 juillet 1595, et mourut, à Paris, le 3 novembre 1669. Sa famille avait déjà marqué dans les annales de la persécution. Son père, Pierre Drelincourt, s'était réfugié à Sedan, où il occupa la charge de secrétaire auprès de Henri Robert de la Mark, duc de Bouillon et prince souverain de Sedan. Il y épousa une des filles de Nicolas Bayrette, avocat au parlement de Paris, qui avait embrassé la Réforme, et dont la veuve était venue à Sedan, avec le reste de sa famille, après avoir vu massacrer, le troisième jour de la Saint-Barthélemy, son fils aîné, Thomas, et avoir échappé elle-même à la mort, comme par un miracle. Charles Drelincourt fit ses humanités et sa théologie dans sa ville natale, mais il fut envoyé à Saumur, pour y étudier la philosophie sous le professeur Duncan. Il fut reçu ministre au mois de juin 1618, et fut appelé, peu après, comme pasteur de l'Eglise qu'on se proposait d'établir, avec la permission du Roi, aux portes de Langres. L'épître dédicatoire, qui commence le troisième volume des sermons que Drelincourt publia quarante-six ans plus tard, nous donne des détails intéressants sur les sentiments du jeune pasteur à ses premiers débuts dans la carrière et sur l'état du protestantisme dans cette contrée (voyez cette épître dans *le Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme*, 15 janvier 1878). La sympathie qu'il rencontra et les succès qu'il obtint parmi les populations de la campagne, lui avaient fait concevoir les plus douces espérances; mais l'opposition des adversaires fut si vive que le conseil

royal lui refusa un lieu de culte. « J'en conceus, dit Drelincourt, une tristesse si profonde que je tombay malade d'une maladie de trois mois, qui me pensa mettre au tombeau. » Quand il eut perdu tout espoir de voir dressée l'Eglise de Langres, il crut devoir répondre à la vocation qui lui était adressée par le consistoire de Paris, qui, malgré son jeune âge, l'appela à desservir l'église de Charenton. Il y prêcha, pour la première fois, le 15 mars 1620. En 1625, il épousa la fille unique d'un marchand de Paris, de laquelle il eut seize enfants. Parmi eux, deux doivent être mentionnés : l'aîné, appelé Laurent, fut pasteur, comme son père, et acquit une certaine réputation par ses *Sonnets chrétiens*, qui ont eu plusieurs éditions ; l'autre, nommé Charles, conquit une vraie célébrité, comme médecin, et publia un grand nombre d'ouvrages scientifiques. — Le ministère du pasteur de Charenton dura près d'un demi-siècle, et ne fut marqué que par les succès croissants qui l'accompagnèrent. « La bénédiction de Dieu, dit Bayle, qui se répandit sur son mariage par une fécondité non commune, ne se répandit pas moins sur son ministère. Ses prédications étaient fort édifiantes ; il était incomparable dans la consolation des malades, et il s'employait avec grand soin aux affaires de son Eglise, et même à celles des autres troupeaux sur lesquelles il ne manquait jamais d'être consulté quand elles étaient importantes. On ne saurait dignement représenter les services qu'il a rendus à l'Eglise par la fécondité de sa plume, soit que l'on regarde ses livres de dévotion, soit que l'on regarde ses livres de controverse. Il y a tant d'onction dans les premiers, l'esprit et les expressions de l'Ecriture y règnent de telle sorte que les bonnes âmes y ont trouvé et y trouvent tous les jours une pâture merveilleuse. Ce qu'il a écrit contre l'Eglise romaine a fortifié les protestants plus qu'on ne saurait dire, car avec les armes qu'il leur a fournies, ceux mêmes qui n'avaient aucune étude tenaient tête aux moines et aux curés, et prêtaient hardiment le collet aux ministres. » Malgré sa polémique contre le catholicisme, Charles Drelincourt comptait dans les rangs de ses adversaires religieux, des admirateurs et des amis. Il avait accès dans la maison des plus grands dignitaires de l'administration et de la magistrature, et il ne se prévalait jamais de cette faveur que pour secourir les églises affligées ou délivrer ses frères persécutés ; aussi les grands seigneurs de la Religion lui témoignèrent-ils une haute considération ; les princes, les seigneurs étrangers, les ambassadeurs d'Angleterre et de Hollande en usaient de même, et avaient souvent recours à ses conseils. Les sermons qu'il a laissés portent l'empreinte de son âme vraiment pastorale ; ils sont pleins de saveur et d'onction ; le plan en est clair et bien ordonné, le style très-littéraire en même temps que biblique, un peu trop émaillé d'images, selon le goût du temps ; la doctrine est bien celle du calvinisme, mais d'un calvinisme modéré. Comme il était d'une santé robuste et d'un zèle infatigable, il ne s'épargnait jamais pour exercer les fonctions diverses du ministère. Dans une circonstance extraordinaire, il prêcha sept fois en un jour. Il resta en activité jusqu'à la dernière semaine de sa vie ; son dernier sermon fut du 27 octobre 1669 ; sept jours après,

il rendait son âme à Dieu; le vœu qu'il avait exprimé « de mourir la plume à la main » était en quelque sorte exaucé. — Nous ne pouvons énumérer ici tous les écrits sortis de cette plume aimable et féconde, qui excella à la fois dans l'édification et la controverse. Parmi les écrits d'édification, mentionnons, à côté, et peut-être au-dessus de plusieurs volumes de sermons, ses deux principaux ouvrages. Le premier a pour titre : *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort* (Charenton, in-8). Ce livre eut un succès extraordinaire; il a été réimprimé plus de quarante fois; la dernière édition est de 1819 (Nîmes, in-8°); nous avons eu entre les mains celle de 1724 (Amsterdam, 2 vol. in-12). Après une épître dédicatoire à Mme la landgrave de Hesse, l'auteur établit qu'il n'y a rien de plus terrible que la mort à ceux qui n'ont point d'espérance; puis il montre que la philosophie païenne ne peut offrir de vraie et solide consolation contre les frayeurs que la mort inspire. Ce que le paganisme ne pouvait faire, le christianisme l'accomplit. Jésus-Christ nous en délivre par sa parole, par son œuvre et par son Esprit. L'auteur indique ensuite six remèdes que le chrétien peut employer contre la peur de la mort : Y penser souvent; l'attendre à toute heure; considérer que Dieu en a ordonné le temps et la manière; détacher son cœur du monde; s'adonner à la vraie piété; se reposer sur la divine Providence. Après l'indication des *remèdes* vient l'exposé des *consolations*, qui sont au nombre de douze, dont la contemplation de Jésus-Christ souffrant, mourant, mis au tombeau, ressuscité, montant au ciel et régnant dans la gloire est la source constante. Chaque chapitre est suivi de prières et de méditations, se rapportant au sujet. On respire dans ce livre le parfum d'une vie religieuse profonde, pleine à la fois de ferveur et de charité; mais les divisions en sont trop multipliées, le style trop abondant et trop figuré; les citations de l'Ecriture, surtout de l'Ancien-Testament, y surabondent. En lisant sur un tel sujet un livre si étendu et en se souvenant qu'il a eu tant de lecteurs, on mesure toute la distance qui sépare la piété affairée et impatiente de notre temps et le christianisme austère et méditatif des protestants de cette époque. Le second ouvrage, qui n'est pas moins important et est plus considérable encore que le précédent, est connu sous le nom de *Visites charitables ou Consolations chrétiennes pour toutes les personnes affligées*, souvent aussi réimprimé en 5, en 3 et en 2 volumes. L'auteur y a dépensé tous les trésors de sa riche expérience pastorale; on sait qu'il avait poussé jusqu'à un degré extraordinaire le goût et le don de visiter les malades et les affligés. Dans cet écrit il passe en revue, sous forme d'entretiens, les divers états spirituels qu'un pasteur fidèle doit rencontrer chez ses paroissiens et s'efforce d'indiquer les conseils, les consolations et les avertissements qu'il peut offrir dans chaque cas particulier à celui qui l'interroge. Une prière appropriée au sujet suit chacun de ces entretiens. L'impression du grand contraste entre les temps actuels et les temps anciens que nous exprimions à propos du premier ouvrage, se renouvelle et se fortifie à la lecture du second. On trouvera dans *la France protestante* de MM. Haag, la liste, incomplète

encore, des autres écrits de notre auteur. — Sources : *Dictionnaire* de Bayle; *Nouvelle biographie universelle; France protestante;* préfaces et épîtres dédicatoires des écrits de Charles Drelincourt; *les Dernières heures de M. Drelincourt,* imprimées à la suite de ses *Consolations contre les frayeurs de la mort.* N. RECOLIN.

DREY (Jean-Sébastien) [1777-1853], professeur de théologie catholique à Tubingue. Esprit élevé et libéral, nourri de bonnes études historiques et philosophiques, il prit pour les sciences exactes un goût qu'il ne perdit jamais. On a de Drey une série d'articles fournis à la *Revue trimestrielle de théologie de Tubingue,* qu'il avait fondée en 1819, avec la collaboration de ses collègues Gratz, Herbst et Hirscher, soit au *Dictionnaire de la théologie catholique* de Wetzer et de Welte; une *Introduction à l'étude de la théologie au point de vue de la science et du système catholique,* Tub., 1819, qui est une sorte d'encyclopédie et de méthodologie théologiques, manifestement composée sous l'influence des idées de Schleiermacher; de *Nouvelles recherches sur les constitutions et les canons apostoliques,* 1832; une *Apologétique chrétienne,* 1838-45, 3 vol., dans laquelle l'auteur, suivant l'exemple de Sack, cherche à établir d'une manière scientifique les principes et la méthode d'après lesquels il convient de présenter la défense du christianisme.

DROIT DIVIN. Nous n'avons pas à étudier ici le droit divin au sens philosophique ou théologique de ce mot, mais seulement au point de vue de son acception usuelle. L'emploi de cette locution est fréquent, de nos jours, dans le langage et dans les écrits, pour désigner, avec plus ou moins de justesse, les institutions que l'on prétend dériver de Dieu même, et pour caractériser le pouvoir d'une classe d'hommes qui entendent tenir leur autorité de la concession divine. Longtemps ce thème du droit divin a passionné l'école et divisé les savants : bien des volumes ont été écrits sur l'origine du pouvoir, sur le pouvoir indirect dans le peuple, et, après l'élection par le peuple, sur le pouvoir direct dans l'élu. Ces questions ont, toutefois, beaucoup perdu de leur importance; une solution, fort peu théologique en fait, est intervenue et les constitutions de la plupart des Etats modernes semblent avoir fixé ce point de droit, si longtemps débattu. Aujourd'hui, c'est par la volonté nationale que l'on est roi, et cette autorité de la nation prime tous les pouvoirs, puisque c'est de la nation et de son élection libre que procède l'autorité déléguée. — Le sens exact du droit divin, avant le christianisme, ne donna lieu qu'à des erreurs profondes, il fut à peine soupçonné : bien plus, pendant les premiers siècles de la période chrétienne elle-même, il semble que ce droit, interprété jusque-là comme une négation du droit populaire, comme une négation du droit à la justice et à la liberté, est surtout revendiqué par les papes et les rois; par les papes, pour donner un fondement à l'extension de leur autorité; par les rois, pour rendre inviolables leurs personnes et leur pouvoirs. Pour longtemps encore, ceux qui possèdent le pouvoir n'ont rien à redouter de la part du peuple; le peuple savait obéir, on se précautionna pour le maintenir dans l'obéissance. La question se posa donc entre les papes et les rois. Pour légitimer cette prétention

des papes, on ne tarda pas à invoquer l'institution du Christ, les passages des Evangiles : « Tu es Pierre... Je te donnerai les clefs... Confirme tes frères... » ; toutes choses qui bientôt serviront comme de base inattaquable au droit divin de la papauté. Mais il ne semble même pas, d'après l'histoire, qu'on ait songé à légitimer les prétentions des princes au droit divin, tant la chose semblait surnaturelle. N'y avait-il pas les précédents du paganisme et la divinité des empereurs, princes et pontifes tout à la fois? Il y eut donc le *Divin Constantin*, dans un sens moins précis, il est vrai. Peut-être comprit-on que discuter la puissance et la force n'était pas exempt de danger, lorsqu'à peine le christianisme sortait des catacombes et de l'ère des persécutions. Aussi le droit divin de la puissance temporelle fut professé dès le début par l'Eglise, et les premiers Pères eux-mêmes semblent toujours confondre l'obéissance rationnelle, due au pouvoir légitime, avec le principe de l'autorité. Pendant cette période, la puissance royale semble parfois embrasser la direction de l'Eglise chrétienne. Les empereurs sont presque des pontifes, ils sont les *évêques du dehors*. Ce sont eux qui convoquent les conciles ; eux encore qui ordonnent aux évêques de s'assembler en synodes ; souvent ils assistent à ces réunions et les président, en qualité de *modérateurs*. L'union est intime entre l'empire et le sacerdoce et, en pratique, l'exercice du pouvoir se partage ainsi : les empereurs s'occupent du temporel et des affaires de l'Etat, les évêques administrent les Eglises. Un passage célèbre du pape Gélase, écrivant à l'empereur Anastase, indique bien cette délimitation : *Duo sunt, imperator Auguste, quibus hic mundus principaliter regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas.* Ailleurs, le même écrivain constate que, depuis le christianisme, les empereurs n'ont plus pris le nom de pontifes, et les pontifes ne se sont plus attribués l'autorité royale : *Sed cum ad verum ventum est eumdem (Christum)... ultrà sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit.* C'est encore la période d'harmonie entre le trône et l'autel, bien que déjà on y découvre une tendance de l'autel, encore trop faible, à se mettre au niveau du trône, en possession de la force. On discute déjà la délimitation du pouvoir. Quand le temps sera venu, plus tard, on écrira ce même passage, en l'altérant substantiellement. « Deux autorités souveraines gouvernent le monde (*Duæ... imperatrices Augustæ...*) et le droit divin du pontife sera fondé (voir Baluze, sur cette altération, *Capitularia regum*, t. II). Les titres *patrologiques* du droit divin des princes surabondent donc, dès les premiers âges du christianisme. Il fallut plusieurs siècles avant que l'on ne découvrît qu'au dessus de l'autorité royale, il pouvait y avoir, ici-bas, une autorité plus grande encore et qu'au dessus des rois, il y avait un homme armé du redoutable pouvoir de les renverser de leurs trônes, au nom du droit divin. Justin, dans sa deuxième *Apologie*, observe soigneusement « que les chrétiens, payent le tribut, obéissant aux empereurs et priant pour eux. » Irénée et Théophile (*Ep. ad Autolycum*) nous représentent les empereurs « comme les ministres de Dieu, *Sciens Cæsarem ab ipso esse ordi-*

natum. » Tertullien, dans son *Apologétique*, donne aux empereurs « la première place après Dieu : *et a quo sunt secundi, post quem primi.* » Dans son livre à Scapula, il les montre « comme inférieurs à Dieu seul. » Optat de Milève, Grégoire de Nazianze tiennent le même langage. Augustin d'Hippone, plus explicite encore, ajoute que « Dieu seul peut donner la puissance légitime de régner et de commander » (*De Civit. Dei*, lib. 4, c. 33 ; lib. 5. c. 21). Et tous donnent à la puissance royale la prééminence sur la dignité ecclésiastique : « Soyez évêque, prêtre, moine, vous n'en êtes pas moins obligés d'obéir aux magistrats, » dit Théodoret (*In Cap.* 13, *Ep. ad Rom.*), et Fulgence ajoute : « Dans l'Eglise, il n'y a personne au-dessus de l'évêque et, dans l'ordre civil, nul n'est au-dessus de l'empereur » (*De prædest. et grat.*, lib. I). Les papes vont plus loin encore dans ce concert flatteur aux oreilles des princes. Le pape Agapet écrit à Justinien : « L'empereur est égal aux autres hommes par sa nature, mais il est égal à Dieu par sa puissance et sa dignité, car il n'y a personne sur la terre qui soit au-dessus de lui » (*In Parænet. ad Justinian.*, Num. XXI). — Cet enseignement resta le même pendant près de neuf siècles; mais de tous ces nuages d'encens, dont l'Eglise environnait le trône, devait partir un éclair précurseur de la plus terrible tempête et des plus effrayants bouleversements. Tant qu'il ne s'était agi que d'organiser l'obéissance au bénéfice d'une classe privilégiée, l'accord n'avait pas été rompu; mais lorsqu'il fallut partager le pouvoir, la guerre éclata, au grand détriment des peuples. Les papes couronnaient les empereurs; de là à prétendre qu'ils leur octroyaient la couronne, il n'y avait qu'un pas, le pas fut franchi. Les papes martyrs n'avaient pas eu cette ambition, les papes riches seigneurs la regardèrent comme un complément de leur pouvoir spirituel : les papes des premiers siècles s'étaient bornés à remplir leurs devoirs de pasteur, les papes jurisconsultes surent élargir leur domaine, et l'autorité royale elle-même dut parfois s'incliner devant eux. Il y eut donc le droit divin des papes, comme il y avait eu celui des empereurs, et la *suprématie politique du pontife romain* en fut l'expression. La résistance fut vive, le trône avait vécu en paix avec l'autel, tant que ce dernier avait été pour lui un point d'appui stable; mais le trône se révolta contre l'autel, lorsque ce dernier voulut s'élever politiquement au-dessus de lui. Le mot de Tertullien fut justifié : « Les princes tolèrent parfois un compétiteur royal, jamais un compétiteur pontife. » C'était en effet le démenti le plus éclatant infligé à l'histoire, à l'enseignement des premiers âges, à huit siècles de christianisme, à la papauté elle-même, que ce droit divin politique, réclamé par les pontifes romains. Nous n'entendons pas retracer les luttes de Grégoire VII avec l'empereur Henri IV d'Allemagne, cette chose qui parut une énormité à ses contemporains. « J'ai beau lire et relire les histoires des papes et des empereurs, dit Othon de Frisingen, je n'ai point trouvé, qu'avant ce temps-là, aucun empereur ait été excommunié et privé de son royaume » (lib. VI, cap. 35). Sigibert de Gemblours ajoute : « Hildebrand fut l'auteur de ce schisme nouveau, et, le premier, il leva la *lance sacerdotale* contre le diadème royal, ce qu'aucun des pontifes romains n'avait autorisé

par ses décrets ni approuvé qu'un pontife se servît du *glaive matériel* contre les pécheurs » (*In Ep. pro Leodegariis*). Dès lors, le droit divin temporel de l'Eglise fomente des querelles interminables, des guerres sanglantes. La France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Aragon, l'Espagne, sont obligés tour à tour d'entrer en lutte avec les pontifes romains. Tantôt des transactions mettent fin aux querelles, plus souvent Rome se contente du tribut qu'on consent à lui payer : l'argent efface le sang versé, comme dans la querelle de Martin IV avec Pierre d'Aragon (1282) et celle de Clément IV avec Charles d'Anjou (1265). Aux rois abusant du droit divin, les peuples ont répondu par les constitutions modernes. Aux papes usant du droit divin, pour établir leur suprématie politique, le seizième siècle a répondu par un grand déchirement. Mais la lutte n'a pas pris fin encore, les revendications restent les mêmes de la part des rois et de la part des papes. Mais la civilisation moderne, anathématisée par le *Syllabus*, n'entend guère retourner au passé.

DROIT CANON ET DROIT ECCLÉSIASTIQUE CATHOLIQUE. Il ne s'agit pas ici d'une déduction abstraite du droit d'existence de l'Eglise catholique et d'autres droits qui pourraient en découler naturellement, mais du système établi et enseigné par l'Eglise sur sa nature et sa mission, son organisation et ses pouvoirs inhérents à son existence, institué par Dieu au moyen de sa révélation en Jésus-Christ, confiée et transmise par les organes chargés de continuer son œuvre à travers les siècles. Aussi le droit et le dogme à ce point de vue ne sont que les deux parties également essentielles, également nécessaires de l'édifice divin de l'Eglise et se complétant réciproquement pour amener la réalisation d'un seul et même but. Le dogme constitue l'âme et l'esprit de l'Eglise, le droit ou la discipline en forme le corps et l'organe. Il consiste dans l'ensemble des institutions et des lois qui régissent la communauté de ceux qui professent la doctrine comme condition du salut. De même que le dogme n'est autre que la doctrine annoncée par Jésus-Christ dans son Evangile, de même aussi l'organisme de l'Eglise, dans toutes ses parties, a été prescrit par le Seigneur et les lois d'après lesquelles il fonctionne, ont été prescrites et fixées par son esprit. Or l'ensemble de ces lois qui règlent le régime de l'Eglise et ses rapports avec le monde, forme le droit ecclésiastique (*jus ecclesiasticum, jus divinum, jus sacrum, jus pontificium*), nom dont on désigne également la science qui a pour objet d'exposer et d'enseigner le système de ces lois, d'en développer la théorie et d'en démontrer la pratique (jurisprudence ecclésiastique). Peu à peu la communauté chrétienne, quelque temps après sa naissance, avait adopté certaines formes extérieures et certaines règles d'après lesquelles elle se gouvernait; un clergé hiérarchiquement constitué s'était formé, chargé de la direction du culte et du maintien du bon ordre dans les différentes églises ; des synodes étaient ensuite venus édicter des réglements et des lois (canons) revêtus d'une certaine autorité. C'est ainsi qu'une tradition disciplinaire s'était formée et était en vigueur longtemps avant qu'on ne songeât à réunir ces éléments et à en fixer les principes. Plus tard, on commença à réunir les différentes parties de cette législation éparse

dans les décrets des principaux de ces synodes. Mais encore ce n'étaient là que des essais entrepris isolément et sans aucune autorité publique. L'Eglise s'était développée, elle avait grandi et était devenue une puissance organisée vis-à-vis de l'Etat, elle exerçait sa domination sur les peuples de l'ancien monde tout entier, elle faisait valoir ses droits vis-à-vis du pouvoir politique, elle avait sa juridiction propre, respectée au moins à l'égal de toute juridiction civile, et cet état existait à travers des siècles, jusqu'à ce qu'enfin ces institutions, ces lois, cette organisation si puissante, en un mot, le droit de l'Eglise, commença à devenir l'objet de la science et d'un enseignement scientifique à l'instar de la jurisprudence civile. Ce fut le décret de Gratien (v. l'art. *Décrétales*) qui, par l'autorité qu'il avait su conquérir dès son origine, devint le point de départ de cette nouvelle science et donna l'impulsion à cette nouvelle étude. Le livre, officiellement reçu par l'université de Bologne, servit de texte tant à l'enseignement universitaire qu'à de nombreux commentateurs et glossateurs, et fut porté au dehors par les étudiants qui, de tous les pays, affluaient à la célèbre école du droit romain. Gratien lui-même avait enseigné à Bologne, et les courtes explications et déductions dont il avait accompagné dans son livre les textes des canons et des décrets firent autorité sous le nom des *Dicta Gratiani*. C'est ainsi que, dès le milieu du douzième siècle, la nouvelle science du droit et de la jurisprudence ecclésiastique prit sa place à côté de la science du droit romain. D'autre part, les canonistes et les décrétales prirent rang dans la hiérarchie de l'Eglise à côté des docteurs en théologie. Ce fut une coïncidence remarquable, que la même époque où la puissance des papes arriva à son apogée, vit aussi naître la science destinée à ériger en système toutes ces prétentions. Au neuvième siècle déjà l'idée de l'autorité prépondérante du pouvoir spirituel avait été mise en avant, et plusieurs papes, comme surtout Nicolas Ier, avaient cherché à mettre en pratique ; mais les temps déplorables de la pornocratie avaient de nouveau arrêté pendant longtemps la réalisation de ces aspirations. Au neuvième siècle, le principe de la suprématie papale avait déjà trouvé son expression dans les décrétales pseudo-Isidoriennes, mais Gratien seulement, en les admettant dans son recueil, fit passer leur doctrine dans l'enseignement autorisé par l'Eglise. Les Grégoire VII, les Alexandre III, les Innocent III, les Boniface VIII mirent le système en pratique. Le pape, vicaire de Dieu sur la terre, réunissant dans sa main l'un et l'autre glaive, celui du pouvoir spirituel en même temps que celui du pouvoir temporel, et n'ayant confié la charge de ce dernier aux princes séculiers que pour le bien de l'Eglise et à son service, et sous la surveillance du pape, celui-ci restant le juge et le législateur suprême; le clergé exclusivement soumis à la juridiction de l'Eglise, et ne connaissant d'autres lois que celles de l'Eglise. Tels sont les principes fondamentaux déposés dans les recueils des décrets des bulles qui devinrent les sources du système de droit et de jurisprudence que l'Eglise du moyen âge élabora peu à peu et introduisit dans la pratique et dans les mœurs de l'époque (voyez Doujat, *Hist. du droit canonique*, Par., 1677 ; Pfaff, *Origines juris eccles.*, Tub. 1719 ; Pichler, *Gesch.*

v. d. Ursprung des geistl. Rechts in kathol. Lænderu, Ulm, 1733 ; Spittler, *Vorles. üb. die Gesch. des kanon. Rechts* ; Lang, *Aeussere Kirchenrechtsgesch.*, Tub., 1827 ; Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, Giessen, 1843 ; Baxmann, *Die Politik der Pæpste v. Gregor I bis Gregor VII*, 2 vol., Elberf., 1868 ; Laurent, *L'Egl. et l'Etat, le Moyen âge*, 2e éd., Par., 1866 ; Friedberg, *Die Grænzen zwischen Staat u. Kirche*, 3 v., Tub., 1872. — Mais les énormes abus qui prirent naissance de ces théories de la hiérarchie romaine ne purent manquer de produire leurs fruits. Une réaction commença à se manifester dès le quatrième siècle. Les longues luttes entre l'Eglise et l'Empire, le réveil des études classiques préparèrent les esprits, le besoin d'une réforme trouva des organes au sein même de l'Eglise et leur voix se fit entendre aux conciles de Constance et de Bâle. La Réformation enfin, trouvant le terrain longuement préparé, vint attaquer de front le formidable édifice élevé par l'Eglise papale. Les doctrines, prêchées par le protestantisme, ne purent manquer d'exercer leur influence dans le monde moderne que remplaça le moyen âge. La philosophie nouvelle qui, en renversant la domination, les systèmes de la scolastique, vint aussi répandre une lumière nouvelle et contribuer pour sa part à créer un esprit nouveau. Le concile, convoqué à Trente, n'avait d'autre but, il est vrai, que d'étayer, de consolider et de compléter par ses décrets l'échafaudage chancelant des anciens canons. Mais il ne réussit pas à étouffer l'esprit de résistance qui s'était élevé contre les usurpations de la cour de Rome. En France, le souvenir des libertés de l'Eglise nationale se réveilla avec force, et la théorie des libertés de l'Eglise gallicane trouva d'éminents docteurs qui l'enseignèrent dès la fin du seizième siècle. Les luttes du jansénisme dans le domaine de la théologie et des idées religieuses augmentèrent l'esprit d'opposition contre les prétentions de Rome et contre leurs nouveaux défenseurs, les jésuites. La querelle entre Louis XIV et Innocent XI sur le droit de régale prêta un appui au clergé de France, qui ne s'était que difficilement résigné jadis à voir son indépendance sacrifiée dans le concordat conclu en 1516 entre François Ier et Léon X. La déclaration des quatre articles du clergé gallican en 1682 sur les limites de la puissance ecclésiastique, fournit une expression à ces anciens souvenirs. Ce mouvement alla aussi se propager en Allemagne, et y donna naissance à la théorie de l'épiscopalisme qu'on opposa au curialisme de l'ancien droit canon, et que le haut clergé surtout y accueillit avec empressement. Après que le savant Van Espen lui eût prêté toute l'autorité de sa science (dans son *Jus ecclesiast. hoderniæ disciplinæ accommodatum*, 1702), ce système obtint un bien plus grand retentissement encore par le célèbre ouvrage que le suffragant de l'évêque de Trèves, Nicolas de Hontheim, publia sous le pseudonyme de Febronius sur la situation de l'Eglise et le pouvoir revenant légitimement à l'évêque de Rome (1763). Et tandis que l'empereur Joseph II s'inspira de ces tendances dans les lois réformatrices qu'il publia pour ses états héréditaires, les sommités de l'épiscopat de l'Allemagne, de leur côté, tentèrent un essai infructueux, il est vrai, de mettre ces vues en pratique et de créer une Eglise nationale par la déclaration qu'ils signèrent

à Ems en 1786. D'autres événements survinrent. Ce fut une voix bien autrement puissante qui se fit entendre quand la Révolution française proclama ses principes et tout aussitôt les réalisa dans le nouvel ordre de choses qu'elle établit sur les ruines de l'ancien édifice social renversé. Les brefs du pape se montrèrent impuissants contre les actes de la République. Avec la chute de l'ancienne constitution de l'Eglise, le culte lui-même ne tarda pas à disparaître. Et bientôt après le pape, arraché de son siége, alla mourir dans la captivité de Valence. Le conclave réuni à Venise élut Pie VII. Le premier consul Bonaparte, pour préparer le terrain à ses plans ultérieurs, crut devoir commencer par relever l'Eglise en France. Il entra en négociations avec le nouveau pontife. Mais les bases ne devaient pas être celles d'une simple restauration d'un état de choses passé. Le culte catholique, disait Napoléon dans ses instructions, sera en France une faculté, un droit social, mais non pas une puissance, le gouvernement ne veut donner au culte catholique qu'une existence sociale, sans aucune prééminence. Ces déclarations posées en principe pouvaient à elles seules déjà faire comprendre à l'Eglise de Rome combien sa position à l'égard de la civilisation moderne avait changé. Il ne devait plus être question pour elle de faire valoir une suprématie quelconque vis à vis de l'état politique; elle ne devait plus pouvoir prétendre à être la seule reconnue à l'exclusion de toutes les autres associations religieuses; les membres de son clergé, aux yeux de la loi civile, ne seraient plus que de simples citoyens à l'égal de tous les autres. Le concordat du 26 messidor an IX, sorti de ces transactions entre le saint-siége et le gouvernement français, stipule, dans son premier article, que la religion catholique sera librement exercée en France, son culte sera public en se conformant aux réglements de police que le gouvernement jugera nécessaire pour la tranquillité publique. Les articles organiques qui accompagnèrent le décret du 18 germinal an X, proclamant cette convention, établirent les bases et les conditions du nouveau régime de l'Eglise catholique en France qui dure encore aujourd'hui. — Mais le souffle de l'esprit moderne s'étant fait sentir dans toutes les parties de l'Europe, l'état social de toutes les nations en avait subi l'influence, les gouvernements n'avaient pu se soustraire aux exigences des idées nouvelles qui avaient fait irruption de tous côtés, les événements politiques survenus à la suite des guerres de la Révolution avaient changé la face même des Etats, et bouleversé les conditions de l'existence de l'Eglise catholique dans la plupart des pays; la nécessité de réorganiser l'administration et la juridiction de cette Eglise sur des principes plus conformes à ce nouvel ordre de choses se fit sentir partout. L'Italie, qui, sous la domination de Napoléon, avait vu ses affaires ecclésiastiques réglées d'après le régime introduit en France, après la restauration, rentra autant que possible sous le régime du droit canonique. En Allemagne, la situation politique du catholicisme avait subi de graves changements par la sécularisation des biens et des territoires des princes ecclésiastiques en 1803 et par la chute de l'ancien empire germanique; un long état provisoire s'ensuivit jusqu'à ce qu'une série de concordats conclus

avec le saint-siége vint enfin fixer les bases de l'existence matérielle du culte dans les différents états. Celui de la Bavière en 1817 fit des concessions très-larges aux exigences de la cour de Rome. D'autres, tels que celui de la Prusse, celui du Hanovre, celui du Wurtemberg, de Bade et d'autres Etats de la confédération se bornèrent principalement à déterminer la circonscription des diocèses et à fixer la dotation du culte. De nombreux points litigieux concernant les droits respectifs de l'Etat et de l'Eglise restèrent en suspens. Aussi le pape, profitant de la réaction qui suivit les mouvements de 1848, sut obtenir de nouvelles faveurs de la part de différents gouvernements. Le roi Frédéric-Guillaume de Prusse en donna l'exemple. Le concordat conclu par l'Autriche en 1855 accorda au culte catholique toutes les prérogatives qui lui revenaient selon les principes canoniques, sans même réserver les droits traditionnels de l'Etat. Le même esprit de concession se fit valoir dans les concordats conclus par le roi de Wurtemberg en 1857 et le grand-duc de Bade en 1859. Le système du droit canon du moyen âge allait revivre, si la résistance que les populations et leurs représentants opposèrent à ces tendances de répristination n'eût réussi à en triompher et à faire tomber tous ces projets surannés. Mais la cour de Rome et ses conseillers, les jésuites, loin de se montrer découragés, redevinrent plus ardents à proclamer la suprématie illimitée et les droits divins imprescriptibles du souverain chef de l'Eglise. L'encyclique du 8 décembre 1864 et le Syllabus qui l'accompagna furent une déclaration de guerre contre tout l'ordre social du siècle présent et contre l'esprit de la civilisation moderne. Le pape, est-il dit, ne peut pactiser avec le progrès. L'anathème est lancé contre la liberté de conscience, contre la liberté des cultes, contre la liberté de la presse que déjà Grégoire XVI avait taxée de délire. C'est une erreur condamnable, que de soutenir que les principes et la méthode de la théologie scolastique ne sont plus en harmonie avec les besoins de notre temps et les progrès de la science. L'Eglise catholique, à l'exclusion de tous les autres cultes, doit être l'Eglise de l'Etat. C'est une erreur réprouvable que de soutenir que l'Eglise n'a pas le droit d'employer la force matérielle ou de prétendre que le pouvoir séculier est autorisé à définir les droits de l'Eglise et à déterminer les limites dans lesquelles elle peut les exercer. C'est une erreur damnable que de soutenir qu'il est permis de refuser soumission et obéissance aux décrets et aux décisions du pape. Ces quelques citations suffiront pour montrer que Rome jusqu'à ce jour professe la doctrine et les principes qu'elle a toujours professés, et que pour elle, il n'existe qu'une seule Eglise : l'Eglise catholique, et qu'elle ne reconnaît d'autre droit ecclésiastique que celui qui est contenu dans ses lois et décrets. Ce droit ne saurait avoir d'autre objet que celui d'établir et de définir les pouvoirs conférés à l'Eglise par son divin fondateur, pour lui permettre de réaliser le but de son institution et de son existence même. Ce but consiste à enseigner et à transmettre, dans sa pureté et son intégrité, la doctrine du salut et à administrer les moyens du salut. Or cette tâche dont Dieu a chargé l'Eglise implique en même temps le pouvoir nécessaire pour

diriger et pour maintenir les fidèles dans la voie du salut. Ce pouvoir est double, il consiste soit dans la mission de conférer les grâces divines par l'enseignement et par l'administration des sacrements (*potestas ordinis et magisterii*), confiée en première ligne et dans toute sa plénitude aux évêques, et en seconde ligne, en de certaines limites, aux simples prêtres, soit dans la mission de gouverner (*potestas jurisdictionis*), dont Dieu a chargé le pape et les évêques, c'est à-dire des sommités hiérarchiques de l'ordre sacerdotal. Il s'en suit qu'à proprement parler, tout le pouvoir de l'Eglise repose entre les mains d'un seul et même état : le clergé, chargé ainsi de gouverner le troupeau des fidèles ou des laïques. Aussi peut-on dire qu'au fond le droit ne s'occupe proprement que de ceux qui exercent le pouvoir dans l'Eglise, de la hiérarchie cléricale; la masse des laïques n'étant là que pour obéir et se faire conduire, c'est sur eux que s'exerce la juridiction et le droit n'existe que pour le clergé, dépositaire de cette juridiction. En effet la science du droit ecclésiastique embrasse trois parties. La première s'occupe des rapports de l'Eglise et de l'Etat, c'est ce qu'on appelle le droit extérieur. La seconde partie, le droit intérieur, a pour objet l'Eglise considérée en elle-même, c'est-à-dire son organisation. C'est là que sont exposés les principes du gouvernement de l'Eglise par elle-même. Il est évident que c'est là la partie principale, elle traite du clergé ou de la hiérarchie dans ses différents degrés et de leurs fonctions, de l'administration de l'Eglise, de la juridiction ecclésiastique et enfin des biens de l'Eglise et de la partie financière, et enfin du culte et de l'administration des sacrements. Enfin la matière matrimoniale forme la troisième partie. — Telle est, en peu de mots, la matière qu'embrasse le droit ecclésiastique catholique. Mais il n'est que peu de pays où la pratique réponde encore à ce système déposé dans la législation canonique des siècles passés. La législation civile et temporelle est venue revendiquer dans presque tous les Etats, comme étant de son domaine à elle, un nombre de matières que l'Eglise avait autrefois considérées comme rentrant dans sa juridiction. Mais ce qui plus est, les gouvernements demandèrent aussi à exercer une surveillance sur les choses du culte, en échange de la protection qu'ils accordaient à celui-ci. Sous l'empire des idées modernes, la démarcation des limites entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel était devenue toute autre. Le principe de la liberté des cultes se faisant valoir toujours plus irrésistiblement depuis que l'existence simultanée de cultes différents ne pût plus être ni empêchée ni ignorée, et depuis que l'égalité de tous les membres de la même nation devant la loi commune eût triomphé, en théorie du moins, par la puissance toujours croissante d'une civilisation qui est l'œuvre des idées évangéliques, tout autant que des idées philosophiques qui se sont répandues dans l'humanité. Quelque difficilement que Rome se soumît aux exigences des progrès du temps, quelque résistance qu'elle leur opposât, elle dut subir leur loi. Elle avait encore protesté contre les stipulations de la paix de Westphalie, qui avaient déjà été un acheminement vers ce nouvel état de choses. Le concordat de l'an IX passé entre la Répu-

blique française et Pie VII fut un pas de plus. Les anathèmes de Pie IX, dans son Encyclique de 1864 resteront impuissants et ne pourront faire rétrograder l'esprit du siècle. Le pape, renfermé dans le Vatican, a dû voir le nouveau royaume d'Italie inscrire dans sa constitution, la liberté des cultes et donner à l'Eglise catholique italienne une administration conforme aux principes condamnés par le *Syllabus*. Il ne reste plus que peu de mots à ajouter sur l'étude du droit ecclésiastique catholique actuel en France. En 1838 une ordonnance royale du 24 août créa dans chacune des facultés de théologie une chaire spéciale de droit ecclésiastique. Mais cet enseignement ne pouvant pas avoir pour but l'exposé historique de ce qu'autrefois avait été le droit canon et l'étude des matières bénéficiales du temps passé n'ayant plus de raison d'être, devait, pour répondre à un besoin pratique, se réduire à un exposé de l'organisation de l'Eglise et de la législation existante sur l'administration du culte et de ses institutions. Or sous ce rapport nous ne connaissons pas de meilleur traité de cette matière que le livre de M. Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, Par., 1842. Le *Manuel du droit ecclésiastique français* publié par M. Dupin aîné, en 1844 et 1845, ne consiste que dans un recueil réunissant les libertés de l'Eglise gallicane et la Déclaration du clergé de 1682, le texte du Concordat de 1801 et des articles organiques, ainsi que quelques autres textes de lois et réglements survenus depuis. Un recueil beaucoup plus complet fut compulsé sous les auspices de l'archevêque Affre, par M. de Champeaux, sous le titre de *Droit civil ecclésiastique français, ancien et moderne*, dans ses rapports avec le droit canon et la législation actuelle, où l'on trouve réunis dans l'ordre chronologique les édits et les lois réglant la matière, tant avant qu'après la Révolution jusqu'en 1848. — La littérature du droit ecclésiastique catholique est extrêmement riche. On en trouve un aperçu presque complet dans Von Schulte, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts nach dem Gemeinen u. Partikularrechte in Deutschland u. Oesterreich u. dessen Literat. Geschichte*, 3e éd., Giessen, 1873. Quelques-uns des principaux ouvrages sont : Lancelotti, *Institutiones juris canonici*, Perus., 1563 ; 4e éd., Halle, 1717, in-4°, traduit par Durand de Maillane ; *Instituts du droit canonique*, Lyon, 1770, 10 vol. ; Fleury, *L'institution au droit ecclés.*, Par., 1677 ; Philipps, *Gesch. des Kirchenrecht*, Regensb., 1845 ss., 6 vol., non encore terminé ; id., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Regensb., 1871, 2 v. ; von Schulte, *System des allgem. kath. Kirchenrechts*, Giessen, 1856 ; id., *Das kath. Kirchenrecht*, I. *Die Lehre von den Quellen des kath. Kirchenrechts*, Giessen, 1860 ; Gerlach, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts.*, Paderb., 1871 ; Hinschius, *System. des kath. Kirchenrechts*, Berl., 1871, 2 vol., non encore terminé. En outre, un grand nombre d'ouvrages les plus estimés embrassent en même temps le droit ecclésiastique catholique et le droit ecclésiastique protestant, tels que ceux de Schmalz, Wiese, Eichhorn, Walter, Richter, Mejer et autres. Voyez encore les traités de Hinschius, *Geschichte u. Quellen des kanonischen Rechts*, et *Das Kirchenrecht* dans Holzendorff, *Encyclopædie der Rechtswissenschaft*, 2 v., Leipz., 1873.

E. Cunitz.

DROIT ECCLÉSIASTIQUE PROTESTANT. Les principes et les faits qui se rattachent à cette matière peuvent être envisagés sous trois points de vue différents, sous celui de la théorie et du dogme, sous celui de l'histoire et sous celui de la pratique et des institutions existantes. — Les réformateurs, quand ils élevèrent la voix contre les abus de la papauté et contre les superstitions qui avaient servi à étayer et à justifier les usurpations du clergé, ne songeaient nullement à s'attaquer à l'Eglise elle-même. Pour eux, celle-ci était née de l'Evangile dont la garde et la charge lui avaient été confiées ; elle avait été fondée par Jésus-Christ même lorsqu'il annonça la venue du royaume de Dieu. Les formes extérieures sous lesquelles elle s'était organisée n'avaient à leurs yeux qu'une importance secondaire ; ils ne refusaient pas de les accepter telles qu'elles étaient et de s'en accommoder, pourvu que la doctrine de l'Evangile et son enseignement conforme à la Parole de Dieu ne fussent pas entravés et que la liberté de la conscience et de la foi ne souffrît pas d'atteinte. Ce ne fut que lorsqu'ils virent leurs griefs repoussés et qu'ils se virent eux-mêmes expulsés de l'Eglise catholique, qu'ils commencèrent à diriger leurs attaques contre celle-ci, en montrant qu'elle était loin d'être identique avec l'Eglise du Christ, qui n'avait rien de commun avec la hiérarchie papale dans laquelle ils croyaient reconnaître toutes les marques de l'Antechrist. L'Eglise du Christ est une communauté essentiellement spirituelle, ses membres ne sont unis entre eux par d'autre lien que par leur foi commune, par la profession de la doctrine de l'Evangile et par l'administration des sacrements institués par le Seigneur. Toute organisation assurant la prédication de la Parole de Dieu et la liberté du culte en esprit et en vérité, leur était acceptable, quelles qu'en fussent d'ailleurs les formes extérieures. Au point de vue de la théorie, le ministère de la Parole pouvait être considéré comme l'unique institution nécessaire. Le but unique de ce qui devait constituer le pouvoir ecclésiastique consistait à assurer l'exercice de ce ministère, et ce pouvoir appartenait essentiellement à la communauté même, à la totalité des membres de l'Eglise (Jacobson, *Grundlage der Verfass. der ev. Kirche*, *Zeitschrift für christl. Wissenschaft*, 1852, n°s 10-13 ; Richter, *Grundlagen der Kirchenverf. in d. Zeitschr. für Deutsches Recht*, IV, 1 ; Hœfling, *Grundsætze der evang. luther. Kirchenverf.*, Erlang., 1853 ; Stahl, *Die Kirchen-Verf. der Prot.*, Erl. 1862 ; Mejer, *Grundlagen d. luth. Kirchenregiments*, Rostock, 1864). Quelques autres éléments de ce pouvoir ecclésiastique se rattachent à la nécessité de régler le culte et de maintenir le bon ordre ou la discipline comme condition du développement normal et régulier de la vie religieuse dans l'Eglise. Tels sont les quelques points qui constituent la base du régime ecclésiastique d'après les principes du protestantisme établis dans les écrits symboliques de la réformation (Edm. Scherer, *Esquisse d'une théorie de l'Egl. chrét.*, Par. 1845, p. 115 ; Jul. Kœstlin, *Luther's Lehre v. d. Kirche*, Stuttg., 1853). Mais encore ces vues si simples ne se formèrent qu'occasionnellement et ne se fixèrent que peu à peu. Luther, lorsqu'il commença son œuvre, était loin d'avoir déjà conscience de ce qu'il entreprenait et ne se doutait même pas de la portée que devait avoir

la protestation qu'il éleva presque involontairement contre quelques abus dont l'énormité avait révolté son sentiment religieux. Entraîné, poussé de plus en plus loin par la force des choses, il poursuivait la lutte, et ses idées avaient déjà embrasé une grande partie de l'Allemagne, que personne ne songeait encore à donner une organisation aux communautés des partisans de l'Evangile reconquis et à constituer une nouvelle Eglise en dehors de celle qui existait. Tous les changements entrepris dans les nombreuses villes qui acclamaient la réforme et s'insurgeaient contre la hiérarchie romaine dont la tyrannie pesait depuis si longtemps sur les consciences, n'étaient que le fait individuel et spontané des nouveaux prédicateurs et de leur enthousiasme courageux. Les princes, tout en embrassant pour leur part les nouvelles idées, hésitaient à se mettre à la tête du mouvement et à prendre des mesures directes et générales pour organiser le culte et les Eglises, et cependant c'étaient eux qui, par la force des choses, y étaient appelés les premiers et en avaient le pouvoir matériel, comme exerçant l'autorité chargée de régler les intérêts publics et communs dans leurs territoires. Et de plus, les réformateurs, effrayés par les mouvements populaires désordonnés qui se manifestèrent lors de la guerre des paysans et dans les écarts de l'anabaptisme, furent naturellement conduits à confier aux princes et aux magistrats le soin de mettre l'ordre aux affaires de l'Eglise naissante. La décision de la diète de Spire abandonna aux Etats de l'Empire le droit d'introduire des réformes, chacun dans son territoire respectif. Encouragés par là, quelques-uns d'entre eux se décidèrent à mettre la main à l'œuvre. L'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse furent les premiers à donner l'exemple. Ils ordonnèrent des inspections dans toutes les Eglises de leur pays pour réformer les abus et pour régler le culte. On nomma des commissions et des surintendants chargés de faire ces visites et surtout aussi de veiller aux biens ecclésiastiques et de pourvoir en même temps aux besoins les plus pressants. Ce fut ainsi que, de fait, la direction des affaires religieuses se concentra de plus en plus entre les mains des seigneurs territoriaux, conseillés par leurs légistes et leurs théologiens. Pour justifier cette ingérence de la part du pouvoir séculier et pour lui donner un titre légal on faisait valoir le principe proclamé par les réformateurs, que chaque chrétien proprement avait l'obligation de contribuer pour sa part à assurer et à protéger la pureté de la doctrine et on en inférait que le magistrat en sa qualité de principal membre de l'Eglise avait tout particulièrement le devoir de mettre son pouvoir, qui lui venait de Dieu, au service des intérêts de l'Evangile. Ensuite, lorsque la paix de religion de 1555 eut suspendu dans les états devenus protestants l'exercice de la juridiction des évêques catholiques, on crut aussi pouvoir en conclure que par là-même cette juridiction avait été mise entre les mains des autorités temporelles. De là l'origine de cette désignation de droit épiscopal (*jus episcopale*) qu'on donna aux attributions qu'on disait devoir revenir aux princes à défaut d'une autre autorité compétente qui eût pu s'en charger. Ce n'étaien là, il est vrai, que des expédients mis en usage par

les hommes de la science dans l'intérêt de leurs théories destinées à légitimer des faits amenés par la nécessité du moment et ne devant être que provisoires, jusqu'à ce que des conjonctures plus favorables permissent de régler définitivement le régime et l'organisation des Eglises sorties de la réformation. Mais la législation qui, dans les différents pays protestants, vint peu à peu régulariser la gestion des affaires ecclésiastiques continua jusqu'à ce jour à se ressentir de cet état de choses. Et il en fut de même des théories édifiées par la suite pour donner une apparence de légitimité à des faits nés de conjonctures purement fortuites (Richter, *Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland*, Leipz., 1851). — C'est ainsi qu'on vit naître, l'un après l'autre, le système épiscopal, le système territorial et le système collégial. Le premier fut élaboré surtout par les théologiens et les dogmatistes du dix-septième siècle. En voyant les princes avec leurs consistoires placés à la tête de l'administration de l'Eglise, et à côté d'eux les ministres chargés des fonctions ecclésiastiques proprement dites. et enfin la masse des fidèles destinée à un rôle purement passif dans cette économie des choses, on fut conduit assez naturellement à distinguer trois états dans l'Eglise: le *status politicus*, appelé au gouvernement des intérêts ecclésiastiques, le *status ecclesiasticus* ayant la mission de l'enseignement et le *status œconomicus* ou le tiers-état (*populus communis*) comme on l'appelait, dont, en vérité, on était assez embarrassé de définir les attributions, aussi les deux principaux représentants de ce système B. Carpzov, le jurisconsulte, et J. B. Carpzov, son neveu, le théologien, le faisaient-ils tout simplement consister dans la soumission aux décisions des deux autres états. Le territorialisme, enseigné d'abord par Thomasius et développé ensuite par J. H. Boehmer, en ne voyant dans la religion qu'un fait purement intérieur, arriva à nier tout simplement le pouvoir ecclésiastique ou à n'y voir qu'un droit inhérent à la puissance politique du souverain et consistant, tout au plus, dans l'obligation de veiller au maintien de la paix et du bon ordre. Les idées philosophiques du dix-huitième siècle conduisirent enfin au collégialisme, par suite du besoin de ramener la théorie des rapports entre l'Eglise et l'Etat à une base plus rationnelle. Ce système crut devoir revendiquer pour l'Eglise le droit de se régir elle-même, en la considérant comme une association libre qui n'avait à reconnaître au-dessus d'elle d'autre autorité que celle de la volonté collective de ses membres, tous égaux entre eux; aussi le gouvernement politique n'avait d'autre droit à réclamer vis-à-vis d'elle que celui de surveiller dans l'intérêt de sa propre indépendance, de l'ordre public et de la paix commune, les institutions ecclésiastiques et leur fonctionnement. Tel est le fond du système. Mais il croyait aussi devoir donner une base légale au pouvoir si étendu que les souverains exerçaient historiquement, et il croyait en trouver la meilleure explication en admettant que ce pouvoir leur était dévolu en vertu d'une délégation tacite par laquelle l'Eglise leur avait cédé ses droits naturels et collégiaux. — Ces théories remaniées et modifiées à l'infini ne conduisirent pas à corriger et à transformer l'état des choses même. De fait le gouver-

nement de l'Eglise resta dans la main des souverains et de leurs conseillers ou de leurs consistoires et continua à réduire celle-ci à l'état d'une institution de police et d'un moyen de gouverner les peuples. Et ce qu'on appelait du nom de droit ecclésiastique n'était au fond qu'une théorie sur les droits de l'Etat à l'égard de l'Eglise, et un exposé des lois et des réglements existants sur l'organisation et le régime des Eglises protestantes et sur l'administration de leurs intérêts. Le grand mouvement politique des temps modernes, surtout depuis 1848, dirigea aussi les esprits vers l'examen de la position de l'Eglise et de ses rapports avec l'Etat. Le besoin d'une réforme se fit sentir généralement. Des essais de porter remède à un régime qui se montrait en désaccord avec les idées de l'époque furent faits dans différents pays, mais sans aboutir jusqu'à ce jour à quelque résultat définitif (Hœfling; Stahl; Scheurl, *Zur Lehre vom Kirchenregiment*, Erl., 1862; Dove, *Zeitschr. für Kirchenrecht*, II, 131, IV, 131; Kraussold, *Das landesherrl. Sumepiskopat nach reformator. luth. Grundsætzen*, Erl., 1860; Kliefoth, *Vortrag üb. das landesherrl. Kirchenregim. Allg. Kirchenblatt*, *Bd.* X, p. 479; Meyer, *Die Grundlagen*, etc.; Herrmann, *Die nothwn. Grundlagen einer die consistorial. u. synodal. Ord. vereinigenden Kirchenverf.*, Berl., (1862). — Les principes dogmatiques touchant la nature, l'organisation et les droits de l'Eglise déposés dans les écrits symboliques de la confession réformée, tant zwinglienne que calviniste, ne diffèrent guère de ceux établis par la confession d'Augsbourg. Toutefois quelques-uns de ces écrits déclarent explicitement qu'il est un ordre ou une police de l'Eglise prescrit par la Parole de Dieu. Cet ordre consiste dans l'institution des pasteurs, des anciens et des diacres. Et ce serait là l'organisation presbytérienne, qui, dans son principe, aurait sa consécration dans les Saintes-Ecritures et dans les formes adoptées par l'Eglise apostolique, et qui serait divinement instituée dans le but d'assurer la conservation de la pure doctrine et le maintien d'une discipline sérieuse et durable parmi les membres de la communauté chrétienne. Les ministres, les anciens et les diacres doivent ensemble former le sénat de l'Eglise, chargé de pourvoir aux besoins du culte, de l'instruction religieuse, de l'administration et du maintien de l'ordre moral dans les communautés. Ces fonctions découlent ainsi de l'Eglise même et n'ont d'autre loi d'après laquelle elles s'exercent que l'Evangile. D'après ces principes fondamentaux l'indépendance de l'Eglise et de son gouvernement pourrait paraître de prime abord suffisamment sauvegardée vis-à-vis de l'Etat. Celui-ci ne saurait tout au plus prétendre qu'à une haute surveillance destinée à garantir les intérêts de la société publique confiés aux soins du magistrat civil. Cependant les réformateurs ne poussèrent pas les conséquences de leurs principes jusqu'à ce point. Quelque chère que leur fût l'indépendance de l'Eglise, ils ne purent se soustraire à l'empire des faits et à la nécessité des circonstances. Ils admirent de fait le concours du magistrat, non-seulement pour prêter l'appui de son pouvoir afin de lui assurer l'accomplissement de sa mission, mais aussi ils lui accordèrent une part importante dans la nomination des ministres et des autres membres

chargés du soin des choses ecclésiastiques. Les faits se montrèrent plus puissants que la théorie, du moins dans la plupart des territoires qui embrassèrent la confession réformée. La marche des événements assura au pouvoir civil une influence notable lors de l'établissement même de la réformation dans les pays en question, et par suite aussi elle amena tout naturellement sa participation à toute l'organisation et à la constitution de l'Eglise. Et ce fut ainsi qu'il obtint pour tous les temps une part importante dans la conduite des affaires du culte. Zwingle avait posé en principe que le gouvernement de l'Eglise appartenait à la communauté elle-même, mais que l'exercice en devait être confié au magistrat; aussi de fait, à Zurich et à Berne, le gouvernement ecclésiastique se confondit bientôt complétement avec le gouvernement civil. Les conseils presbytéraux et les synodes institués primitivement n'y restèrent bientôt plus que des organes de l'autorité politique. Les autres cantons réformés de la Suisse allemande, malgré quelques particularités dans leur organisation ecclésiastique, suivirent, en général, l'exemple des deux premiers. Les Eglises qui par contre se formèrent sous l'influence de Calvin adoptèrent des principes qui paraissaient devoir leur assurer une constitution et un régime plus indépendants. La théorie formulée par le réformateur français réunissait des traits d'un caractère assez démocratique. Mais, à Genève, les faits aussi ne répondirent nullement aux principes abstraits du système dogmatique. Calvin demandait, il est vrai, qu'à l'exemple de la communauté apostolique, son Eglise eût des pasteurs et des anciens qui en fussent les représentants et qui eussent à fonctionner comme organes du pouvoir ecclésiastique, mais la nomination des pasteurs n'appartenait nullement au peuple des fidèles, mais procédait de la compagnie même des pasteurs, et c'était le magistrat qui les approuvait en définitive. Le consistoire auquel Calvin attachait la plus haute importance, et qui d'après lui devait être un corps essentiellement ecclésiastique, était, quant aux membres laïques qui le composaient, choisi par l'autorité civile, dont un des principaux membres était chargé de la présidence. Enfin la discipline même, qui devait être un des principaux piliers de l'Eglise et de sa liberté, quant à son exercice, formait incessamment un objet de contestation et de lutte entre l'Eglise et l'Etat. Et ce qui plus est, il n'y eut à Genève aucune loi, aucun réglement ecclésiastique et liturgique qui, bien que rédigés par le corps des ministres, ou du moins avec son concours, ne ressortît et ne procédât réellement du pouvoir politique. Enfin, il ne se publiait à Genève aucun livre de théologie, aucun catéchisme, même écrit de la main du réformateur, qui n'eût d'abord passé à la censure du magistrat (Hundeshagen, *Beitræge zur Kirchenverfassungsgeschichte*, B. I, Wiesb., 1864; Kampschulte, *Joh. Calvin, seine Kirche u. sein Staat*, Leipz., 1869, B. I; Roget, *l'Eglise et l'Etat à Genève, du vivant de Calvin*, Gen., 1867; Roget, *Hist. du peuple de Genève, depuis le temps de la Réforme*, 1871, 4 vol.; Lechler, *Gesch., der Presbyterial u. Synodalverfass. seit der Reformat.*, Leiden, 1854). — Jean Lasco, en élaborant un règlement pour l'organisation des Eglises wallonnes et françaises réfugiées à Londres,

s'inspira essentiellement des principes de Calvin, d'après lesquels il constitua aussi l'Eglise de la Frise orientale (*Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesiæ instituta*, Londini, anno 1550; *Joa. Lasco Opera*, ed. Kuyper, t. II, Amstel., 1866), et ce fut sous cette influence que le presbytérianisme se fixa dans différentes autres Eglises de cette partie de l'Allemagne. Mais ce fut surtout dans la discipline des Eglises réformées de France, publiée par le premier synode national, réuni à Paris, en 1559, au milieu des feux de la persécution, et dans les institutions que Knox, le disciple et l'ami du grand théologien de Genève, donna un an plus tard à l'Eglise de l'Ecosse, que le système de Calvin trouva son expression la plus pure et son application la plus complète (*Hist. eccl. des Eglises réformées de France*, 1580, t. I, 185; La Place, *Commentaires de l'état de la relig. et républ.*; Aymon, *les Synodes nationaux*, La Haye, 1710, t. I, p. 1; Dieterlen, *le Synode général de Paris*, 1559, Par., 1873, p. 66; Cunitz, *Consid. hist. sur le développ. du Droit eccl. prot. en France*, Strasb., 1840, p. 51; Thom-M'Crie, *The life of John Knox*, 3e éd., II, p. 6, 281; Brandes, *J. Knox*, Elberf; 1862, p. 250; Dunlop, *Confessions*, II). Un conseil ou un sénat des anciens et des diacres pour chaque communauté, chargé de l'élection des pasteurs, de l'exercice du pouvoir disciplinaire et de la juridiction nationale, et enfin du soin des pauvres et des malheureux; un synode provincial formé des ministres et d'un ancien délégué de chaque Eglise d'une certaine circonscription comme instance supérieure; et en dernier lieu le synode général ou national se réunissant selon les besoins pour veiller aux intérêts communs de toute l'Eglise. Tels sont les traits fondamentaux de l'organisation des Eglises dressée par le synode de Paris. Quelque démocratiques que pussent paraître les formes de cette constitution, le fond en était cependant plutôt aristocratique, en tant que l'élection de ces différents organes n'était point confiée au peuple. Aussi une opposition très-vive se manifesta dès les premiers temps contre cet ordre de discipline, mais elle fut bientôt étouffée. La seule modification notable, qui fut introduite dès 1567, consista dans la création d'un organe de plus: les colloques, intercalés entre les consistoires et les synodes provinciaux. Pour le reste la constitution fonctionna et fit ses preuves à travers les persécutions et les luttes incessantes qui frappèrent les protestants de France. Aussi ne sentirent-ils aucun besoin de la changer ou de la modifier en quoi que ce soit, lorsque enfin l'Edit de Nantes vint apporter des garanties légales à leur existence et leur accorder la liberté de l'exercice de leur culte, quelque restreinte qu'elle fût. De l'état de guerre civile, on en vint à un état de paix armée établi entre le gouvernement, représentant la majorité catholique de la nation, et le parti huguenot, dont la reconnaissance, avec ses droits politiques et religieux assurés, constituait un progrès immense conquis par la force, et enfin garanti par le besoin de paix ressenti universellement, et reconnu comme condition indispensable de l'existence même et de l'avenir de la France. La méfiance réciproque entre les deux partis se traduisit par les garan-

U SCIENCES REL. C

ties mêmes qui étaient reconnues comme gages nécessaires de la sécurité commune. Les protestants obtenaient leur culte et leurs Eglises, circonscrits dans certains endroits, mais en outre leurs places de sûreté, leurs assemblées politiques, leurs chambres de l'édit et chambres mi-parties et même des subventions pécuniaires ; l'Etat se réservait une surveillance rigoureuse, nécessitée surtout par la position politique qu'il accordait au parti ; l'Eglise catholique enfin, tout en cessant d'être la seule reconnue et autorisée, restait toujours l'Eglise privilégiée et dominante à tous égards. Mais l'état des choses ainsi créé ne pouvait durer. La confusion des droits politiques et des droits religieux et ecclésiastiques se vengea de la manière la plus cruelle. La raison d'Etat dut conduire le gouvernement du roi à enlever aux huguenots leur caractère de parti politique armé qui leur avait été conféré légalement, mais en même temps l'Etat catholique, et le roi poussé par ses préjugés et son fanatisme et guidé par un clergé inspiré des mêmes sentiments ne crut pas devoir tolérer l'existence d'un culte protestant à côté du culte dominant. Et c'est ainsi qu'on vit surgir le système d'oppression et de persécution le plus odieux que connaisse l'histoire des nations civilisées, pour amener l'anéantissement du protestantisme en France. Triste et déplorable effet de l'immixtion du pouvoir séculier dans le domaine de la conscience et de la religion ; immixtion non moins funeste que celle de l'Eglise dans le domaine de l'Etat et de la politique. Enfin vint la grande révolution qui proclama le principe de la liberté des consciences et des cultes et posa ainsi la base, en théorie du moins, d'un nouveau système de droit ecclésiastique. Mais les convulsions qui bouleversèrent tout l'état social de la France, n'aboutirent d'abord qu'à plonger les Eglises dans un état d'anarchie complète. Le premier consul, en entreprenant de reconstituer les formes légales de leur existence, se vit aussi amené à prescrire un nouveau réglement d'organisation pour les cultes protestants, par la loi du 18 germinal an X. Mais un premier point déjà, qui avant tout devra frapper l'esprit, quand on considère la manière dont cette législation fut établie, c'est qu'ostensiblement du moins elle procéda exclusivement du gouvernement politique et de son chef, sans que l'Eglise fût appelée à y concourir à quelque degré que ce fût. Il est vrai que l'Etat où elle se trouvait, à cette époque, en France, aurait rendu ce concours assez difficile en réalité. Elle manquait d'organes quelconques autorisés à la représenter à cet effet. On prit le parti de rappeler à la vie l'ancienne discipline, en apparence du moins ; mais on y apporta en même temps des modifications telles que l'esprit et le fond même s'en ressentirent essentiellement. Les corps institués par la nouvelle loi pour administrer les intérêts du culte sont empruntés à l'organisation de 1559 ; seulement les conditions d'éligibilité, de morales ou religieuses qu'elles étaient, sont devenues purement matérielles, et les consistoires, au lieu d'être affectés à chaque Eglise locale, sont préposés maintenant à une circonscription plus étendue et remplacent ainsi plutôt les anciens colloques ; par contre, le synode général qui autrefois formait le centre d'union de toutes les Eglises et leur servait de

lien commun et d'autorité directrice, n'a pas été agréé par le législateur, et c'est le gouvernement politique qui est devenu l'autorité centrale du culte réformé et qui, outre la surveillance qu'il exerce sur les actes de tous les organes ecclésiastiques, se réserve encore directement une large part dans l'administration même de toute l'Eglise, en se chargeant, en compensation, des frais du culte. Le décret intervenu en 1852 a essayé de remédier, à un certain degré, aux imperfections de l'an X. Il créa les conseils presbytéraux, chargés du soin des intérêts des Eglises locales, et il institua en outre le conseil central, destiné à servir, en une mesure bien faible, il est vrai, d'autorité commune ayant mission de représenter la totalité de l'Eglise, auprès du gouvernement et de s'occuper des questions d'intérêt général concernant le culte réformé. Mais encore l'autorité même de cette représentation suprême de l'Eglise est bien faible, et la nomination même des membres qui la composent est presque entièrement réservée au gouvernement (Cunitz, *Considérat.*, ouvrage cité; E. Lehr, *Dictionn. d'Administration ecclésiastique à l'usage des deux Eglises prot. de France*, Par., 1869; Portalis, *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de* 1801, Par., 1845). Réduit à ces quelques éléments primordiaux, pour ainsi dire, tout ce qui constitue pour l'Eglise réformée de France le droit ecclésiastique existe tout au plus à un état rudimentaire; et encore, à en juger par les événements qui caractérisent la crise qui agite cette Eglise dans les temps les plus récents, il est permis de se demander s'il faut voir un mal dans cette constitution et cette organisation si vague et si incomplète (Edm. de Pressensé, *la Question ecclésiast. en* 1878, Par., 1878). Ce qui resterait à dire sur la constitution et sur les règles d'administration de l'Eglise réformée dans les autres pays, se réunirait difficilement en un tableau général, ébauché en quelques traits principaux. La matière sera plus facilement exposée dans les articles historiques et statistiques consacrés à l'Eglise de chacun de ces pays en particulier. — *Littérature générale :* Puchta, *Einleitung in das Recht der Kirche*, Leipz., 1840; Brandes, *die Verfassung der Kirche nach evang. Grundsætzen*, 2 v., Elberf., 1867; Dove, *Sammlung der wichtig. neuen Kirchenordnungen. u. Kirchen Verfassungsgeschichte*, Tüb., 1865; Lechler, *Gesch. der Presbyterialverf.*, Leid., 1854; Stephani, *das Allgem. kanon. Recht der prot. Kirche in Deutschl.* Tüb., 1825; Pahl, *Das œffentl. Recht der evang. luth. Kirche in Deutschl.* Tüb., 1827; G.-L. Bœhmer, *Principia juris canon.*, ed. 8, 1819; Les manuels de Wiese, Schmalz, Schnabert, Eichhorn, Mejer, et surtout de Richter, éd. 6, par Dove, Leipz., 1867; Krabbe, *Die evang. Landeskirche Preussens. u. ihre Rechtsverhæltn.*, Berl., 1849; Jacobson, *das evang. Kirchenrecht des preuss. Staates*, Hall., 1864; Richter, *Beitræge, zum Preuss. Kirchenrecht*, éd. Hinschius, Leipz., 1865; Kuzmany, *Lehrb. des Allgem. u. Œsterr. evang. prot. Kirchenrechts*, Wien, 1856; v. Weber, *Syst. Darstell. des im Kœnigr. Sachsen gelt., Kirchenrechts*, Leipz., 2e ed., 1843; Eisenlohr, *Gesch. Entwick. der. Recht. Verhæltnisse der evang. Kirche in Würtemberg*, Tüb., 1836; Hauber, *Recht u. Brauch der ev. luth. Kirche Würtembergs*, Stuttg., 1854; de Geer en

Dœdes, *Bijdragen tol de kennis en bevefening van hes Nederlandsch hervor und Kerkreget*, Utrecht, 1861, ss.; Overzigt, *Wegens de Handelingen der evang. lutherche Synode*, Amsterdam, 1844, ss., Burn, *The ecclesiastical law.*, 8e édit., Lond., 4 vol. 1824; R. Dove u. Friedberg, *Zeitschrift f. Kirchenrecht*, 14 vol. jusqu'en 1877 (se continue).

E. Cunitz.

DROSTE-VISCHERING (Clément-Auguste, baron de) [1773-1845], archevêque de Cologne, connu par sa résistance au gouvernement prussien dans le conflit des mariages mixtes, l'un des plus ardents et des plus opiniâtres champions de l'ultramontanisme contemporain en Allemagne, appartenait à une ancienne famille de la noblesse westphalienne, connue par son dévouement pour le saint-siège. Lui-même naquit le 22 janvier 1773, au château paternel de Vorhelm, près de Munster, reçut sa première éducation soit au séminaire de cette ville, soit par les soins d'un précepteur et fut de bonne heure gagné aux idées romaines dans le pieux cénacle de la princesse Galitzin par un commerce assidu avec Schlegel et le comte Stolberg. Dès sa consécration à la prêtrise (1797), il lui suffit de quelques mots magiques (raison orgueilleuse; hostilité à l'Eglise) pour condamner toute théorie qui ne s'harmonisait pas avec les thèses scolastiques, tout parti qui combattait les projets politico-religieux de la curie. Pendant une carrière militante fort longue, depuis la réaction qui se manifesta au commencement de notre siècle contre le système épiscopal de Fébronius jusqu'à la résurrection du romanisme en Prusse sous Frédéric-Guillaume IV, sa fidélité au Vatican ne souffrit qu'une seule atteinte : vicaire-général du diocèse de Munster depuis 1807, il se laissa intimider par Napoléon jusqu'au point de tolérer la nomination par son chapitre de Mgr Spiegel comme évêque, malgré la défense expresse de Pie VII (1813). Aussitôt après la restauration du pape, il se hâta de reconnaître son erreur, d'implorer dans le langage le plus humble le pardon de Sa Sainteté (31 mars 1816). Les relations de Mgr de Droste-Vischering avec le cabinet de Berlin affectèrent dès le début un caractère hostile. Il contesta à l'Etat toute compétence dans le domaine de l'instruction et prétendit ramener l'Ecole au rôle de servante de l'Eglise ; les étudiants en théologie de Munster ne purent se rendre à Bonn pour suivre les cours de leur ancien professeur Hermès ni fréquenter une autre université sans la permission du vicaire-général. L'ordonnance royale du 17 août 1825, qui étendait à la Westphalie la législation matrimoniale des anciennes provinces, excita au plus haut degré l'indignation de Mgr de Droste : il ne suivit pour sa conduite d'autre norme que les brefs pontificaux et défendit aux prêtres de son diocèse de célébrer aucun mariage mixte avant d'avoir obtenu des conjoints la promesse que tous les enfants seraient élevés dans la foi catholique. En réponse à des prétentions aussi insolites, le ministre de l'instruction publique, M. d'Altenstein, fit suspendre les cours de l'académie de Munster; le conflit ne se termina que par la démission forcée du vicaire-général (1820). La nomination de son frère aîné, Maximilien-Gaspard, au siège de Munster lui permit de rentrer dans la vie active après cinq années de méditation et d'exer-

cices ascétiques, de reprendre ses anciennes fonctions, de défendre les intérêts de la cour de Rome avec une âpreté que semblait encore avoir accru la retraite. A la grande surprise du Vatican, à la vive douleur de tous les patriotes sincères et de tous les catholiques éclairés, ce fut sur un prélat aussi fanatique que tomba le choix de Frédéric-Guillaume III pour le remplacement du libéral archevêque de Cologne, Mgr Spiegel (1er décembre 1835). Préparée en secret par un jésuite de robe courte, le conseiller pour le culte catholique Schmedding, la candidature de Mgr de Droste fut chaleureusement soutenue par le prince de Prusse, le futur Frédéric-Guillaume IV. L'ancien vicaire-général de Munster s'était, il est vrai, engagé vis-à-vis de M. d'Altenstein, par une déclaration des plus nettes en vertu de laquelle il promettait de travailler au maintien de la paix religieuse dans son diocèse, d'exécuter dans son intégrité le pacte de Coblentz conclu le 19 juin 1834 entre Mgr de Spiegel et M. de Bunsen, pour la solution des mariages mixtes tout à l'avantage de Berlin. A peine fut-il installé dans sa résidence qu'il justifia dans une mesure excessive les craintes provoquées par son passé et s'aliénait par la rudesse de ses manières, son mépris hautain de la science, son fanatisme, le gouverneur de la province, les professeurs de Bonn, les chanoines qui avaient joui de la confiance de son prédécesseur. Les deux sujets de contestation furent les mêmes qu'en 1820. Dès les premiers mois de 1837, Mgr de Droste ferme le séminaire de Cologne comme infecté de libéralisme, interdit aux étudiants catholiques de Bonn de suivre les cours des professeurs suspects d'hermésianisme, suspendit de leurs fonctions ecclésiastiques deux d'entre eux : Braun et Achterfeldt, exigea des maîtres et des disciples la signature de dix-huit thèses dont la dernière était ainsi conçue : « Je promets à mon archevêque pour tout ce qui concerne le dogme et la discipline respect et obéissance sans aucune restriction ; je reconnais que, d'après la constitution de la hiérarchie catholique, je ne puis et ne dois en appeler d'aucune décision de son Eminence à nul autre qu'au pape. » Pour les mariages mixtes, il viola les engagements qu'il avait pris avec M. d'Altenstein, il ne reconnut le pacte de 1834 que pour autant qu'il était conforme au bref pontifical de 1830. Frédéric-Guillaume III possédait un tempérament trop conservateur pour ne pas épuiser avant d'entrer en guerre ouverte avec un prélat de l'Eglise romaine tous les moyens de conciliation. M. d'Altenstein, dans le conflit hermésien, ne défendit qu'avec une extrême mollesse les prérogatives universitaires et poussa les principaux intéressés à des démarches humiliantes. Le président de la province rhénane, le comte Antoine Stolberg, et M. de Bunsen cherchèrent dans de nombreuses conférences avec l'archevêque une solution qui satisfît ses scrupules sans attenter aux droits de l'Etat. Tout fut inutile. Mgr de Droste ne voulut ni céder ni donner une démission qui lui était imposée par sa violation constante et préméditée des lois. Poussé à bout, le cabinet de Berlin se décida, dans sa séance du 13 novembre 1837, à une arrestation immédiate, afin d'éviter que le prélat, comme un nouvel Athanase ne se réfugiât dans sa cathédrale et ne provoquât du pied des autels la population à la révolte. Le

26 novembre, le gouverneur, M. de Bodelschwingh, se rendit au palais archiépiscopal et demanda à Mgr de Droste s'il persévérait dans les sentiments qui l'avaient animé depuis le début du conflit. Celui-ci répondit affirmativement et déclara qu'il ne fléchirait que devant la force. Le même soir, sous escorte de dragons, il quittait secrètement Cologne. Le lendemain 27, au point du jour, il entrait dans la forteresse de Minden. Le doyen des chanoines, M. Husgen, prit en main, avec l'agrément royal, l'administration du diocèse. Justifiée en droit, la conduite du gouvernement prussien eut en fait pour ses auteurs de déplorables conséquences. L'opinion publique mal éclairée, irritée par le régime de la censure, se prononça même dans les cercles libéraux en faveur du prélat captif ; rhénan devint synonyme de catholique ; une agitation permanente entretenue par les jésuites belges s'empara de cette province et trouva dans l'*Athanase* de Gœrres sa plus éloquente expression ; Grégoire XVI, dans son Encyclique du 10 décembre 1837, reproche à Frédéric-Guillaume III de mépriser l'épiscopat et de porter atteinte aux libertés de l'Eglise. Les ministres eux-mêmes étaient effrayés de leur œuvre. « Nous ne savons que faire de l'archevêque, » écrivait en décembre 1837 le prince de Prusse à Bunsen. « Personne n'avait compris la gravité de la situation, ajoute, après avoir rapporté cet entretien, l'ambassadeur dans ses Mémoires. » Mgr de Droste, qui avait vécu dans la forteresse de Minden en ascète plongé dans une méditation intense, obtint, en 1839, de Frédéric-Guillaume III, la permission d'habiter ses terres de Darfeld, en Westphalie. Frédéric-Guillaume IV, aussitôt après son avènement, entama des négociations avec la curie pour repourvoir au siége de Cologne vacant. Mgr de Droste, sur l'invitation de Grégoire XVI, donna sa démission et reçut un successeur plus habile, mais tout aussi dévoué à l'ultramontanisme dans la personne de l'évêque de Spire, Jean de Geissel (9 mars 1842) ; depuis cette époque, il se tint dans une profonde retraite et mourut le 15 octobre 1845, à Munster. Ses principaux ouvrages tous polémiques, tous dirigés contre les prétentions de l'Etat dans la sphère religieuse, sont : *La liberté religieuse et catholique à l'occasion du jubilé que se préparent à célébrer les protestants*, Munster, 1817 ; *La paix entre l'Eglise et les Etats*, Munster, 1843. — Sources : Gœrres, *Athanase*, Ratisbonne, 1837 ; Gieseler, *Ireænus. L'affaire de Cologne*, Leipzig, 1838 ; Karl Hase, *Les deux archevêques*, Leipzig, 1843 ; Bunsen, *La conduite du gouvernement prussien*, 1838 ; *Mémoires* publiés par sa veuve, 1866 ; Ennen, *Biographie allemande universelle*, Leipzig, 1877 ; E. Strœhlin, *L'Etat mod. et l'Eglise cathol. en Allemagne*, Genève, 1875.

E. Strœhlin.

DROZ (François-Xavier-Joseph), né à Besançon en 1773, servit pendant trois ans dans les armées de la république, et fut nommé professeur d'éloquence à l'école centrale de Besançon. En 1806, il publia un *Essai sur l'art d'être heureux*, inspiré par un épicuréisme sentimental qui laissait subsister les espérances de la religion. Sa *Philosophie morale ou les différents systèmes sur la science de la vie*, 1823, lui ouvrit les portes de l'Académie française ; il y montrait que le but de la vie

est l'union du bien et du bonheur, la pratique de la vertu nous procurant la joie d'une bonne conscience. Il est mort en 1847. Ses écrits offrent plus de sentiments aimables que de rigueur scientifique. — Voyez Damiron, *Essai sur l'hist. de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, t. II, p. 79 ss.

DRUIDISME. Voyez *Gaulois* (Religion des).

DRUSILLE (Δρουσίλλη), troisième fille d'Hérode Agrippa et de Cyra, la sœur d'Agrippa II. Après avoir été mariée à Antiochus Epiphane, prince de Comagène (Josèphe, *Antiq.*, 19, 9. 1) et à Azize, prince d'Emèse (*ibid.*, 20, 7. 1), séduite par les artifices d'un magicien juif du nom de Simon, elle épousa en troisièmes noces Claude Félix, le procurateur romain de la Judée, dont elle eut un fils, nommé Agrippa, qui périt lors d'une éruption du Vésuve. C'est devant Drusille et son époux que l'apôtre Paul comparut à Césarée pour se justifier des accusations dont il était l'objet de la part des juifs de Jérusalem (Actes XXIV, 24).

DRUSIUS, proprement van den Driesche (Jean), naquit le 28 juin 1550, à Oudenarde (Flandre). Ayant embrassé la réforme à l'exemple de son père, il dut se réfugier en Angleterre (1567) où il eut Antoine Le Chevalier pour maître d'hébreu ; professeur de langues orientales à Oxford en 1572, à Leyde en 1577, à Franeker en 1585, il mourut dans cette dernière ville, le 12 février 1616. Drusius consacra sa vie à l'étude de la Bible et surtout de l'Ancien Testament, et publia lui-même (ou après sa mort, son disciple et successeur Amama) de nombreux ouvrages d'exégèse, de grammaire hébraïque, d'archéologie judaïque, etc., dont on peut voir la longue liste dans Paquot. Un des premiers il s'appliqua à réunir les fragments que les Pères nous ont conservés des versions grecques différentes de celle des Septante, travail que Montfaucon au dix-huitième siècle et récemment M. Field ont repris après lui. De concert avec Scaliger, il soutint avec le jésuite Serarius une vive discussion sur les diverses sectes des Juifs. Mais ses commentaires, qui s'étendent sur presque toute la Bible, furent son œuvre principale. Possédant une connaissance approfondie de l'hébreu, grammairien exact, érudit consommé, d'un jugement sain, Drusius avait ce qu'il fallait pour être un exégète de grand mérite ; consultant avec soin les Pères, les anciennes versions et les rabbins, il sut cependant rester indépendant de ces autorités ; ayant pour unique souci de rechercher exactement le sens grammatical et historique du texte et le rendant souvent avec une grande justesse, il doit être compté au nombre des savants qui ont fait faire le plus de progrès à l'exégèse biblique. Son indépendance scientifique lui valut plus d'une tracasserie et le fit accuser tantôt de sympathies catholiques, tantôt de tendances arminiennes. Cependant son mérite était reconnu par les savants ses contemporains, avec lesquels il entretenait une vaste correspondance. — La plupart de ses ouvrages ont été réimprimés dans le grand recueil des *Critici sacri*, Lond., 1660, 9 vol. in-fol.; dern. éd., Amst., 1698, et, au jugement de R. Simon, « Drusius est le plus savant et le plus judicieux de tous les critiques qui sont dans ce recueil. » — Sources : A. Curiander, *Vitæ operumque Drusii delineatio*, Franeker,

1616, in-4, réimprimé dans Witten, *Memoriæ philosophorum*, Francof., 1677, dec. II. p. 106 et dans les *Critici sacri*, en tête du Nouveau Testament ; Vriemoet, *Athenæ frisiacæ*, p. 49 ; Bayle, *Dictionnaire* ; Nicéron, *Mémoires*, T. XXII ; (Paquot), *Mémoires pour l'hist. litt. des Pays-Bas*, in-fol., I, p. 470 ; Van der Aa, *Biogr. Wœrdenbock der Nederlande*, T. IV, p. 359 ; Diestel, *Gesch. des Alt. Test.*, p. 422. A. Bernus.

DRUTHMAR (chrétien, surnommé), originaire de l'Aquitaine, vint en France et se retira dans le monastère de Corbie, qu'il ne quitta que pour faire de courts séjours dans les abbayes de Stavelo et de Malmédy. Seul Fabricius voudrait reculer son existence jusqu'au onzième siècle ; tout indique qu'il vécut entre 800 et 840. Profondément versé dans l'hébreu, le grec et le latin, appelé par les leçons qu'il donnait aux jeunes moines à approfondir le texte des Ecritures, Druthmar mérite d'arrêter notre attention, pour avoir remis en honneur le principe exégétique de l'école d'Antioche, affirmé la supériorité du sens historique et littéral et condamné les fantaisies et les absurdités provoquées par l'abus du sens allégorique. Dans son commentaire sur saint Matthieu, publié en 1514 par Wimpheling de Strasbourg et presque introuvable, les protestants, lors des controverses sur la cène, invoquèrent ces deux passages : *Hoc est corpus meum, spiritualiter transferens ;* tandis que les catholiques lisaient, d'après l'édition de 1530, d'Haguenaus et des variantes découvertes à Lyon : *Vere in sacramento subsistens*, et n'y trouvaient plus « *spiritualiter* ». Quelle que soit la solution à donner à cette question obscure, on doit ranger Druthmar parmi ceux qui ne favorisent pas l'opinion de Paschase Radbert.—*Opera : Bibl. Max. PP.*, Lyon, XV. ; *France litt.*, V, 84 ss. ; Ampère, *Litt. fr. avant le douzième siècle*, III.

DRUZES. Les Druzes sont tristement célèbres. Il n'est personne qui ne connaisse les horribles massacres de chrétiens maronites qu'ils accomplirent en 1860 dans le Liban. Mais déjà au commencement du dix-septième siècle, leur nom s'était répandu en Europe. Un de leurs émirs, le fameux Fakhr ad-dîn, vulgairement Fakardin, qui était entré en lutte avec les Ottomans, vint implorer en Italie le secours des Médicis. L'arrivée à Florence de ce prince oriental ne manqua pas d'exciter la curiosité : on rechercha l'origine des Druzes et quelques érudits avancèrent qu'ils descendaient des croisés français qui, sous la conduite d'un comte de Dreux, seraient venus se fixer dans le Liban. Le mot *druze* aurait été une corruption de *Dreux*. C'était là une hypothèse toute gratuite, et qui, aujourd'hui que nous connaissons la véritable provenance des Druzes, ne doit être citée que pour mémoire. Les Druzes ne forment point, à proprement parler, une nation ; ce sont des Syriens, qui parlent arabe et qui ne se distinguent des populations voisines que par la religion. Le nom de secte est donc celui qu'il convient de leur appliquer. Grâce aux travaux de Silvestre de Sacy (*Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838), leurs croyances ont été dévoilées, ainsi que leur origine. Le mot *Druze* est tiré de Darzî ou Darazî, nom du sectaire qui le premier proclama en Egypte la divinité du khalife Hâkim biamrillâh. Mais le véritable fon-

dateur de la secte est un persan, appelé Hamzah. On a vu, ci-dessus, à l'article *Assassins*, dans quelles circonstances naquit la secte des Druzes. Le khalife d'Egypte Hâkim Biamrillâh, qui régna de 996 à 1021 de notre ère, descendait des grands Pontifes-Rois des Ismaéliens ou Assassins ; mais lui-même n'avait plus droit au titre de grand pontife. C'est pourquoi il résolut de modifier le système religieux de ses ancêtres et de constituer une religion nouvelle dans laquelle il jouerait le premier rôle. Le persan Hamzah, ancien Ismaélien, se chargea de jeter les bases de cette religion. Il prétendit que la doctrine ismaélienne n'était point définitive, qu'elle n'avait eu pour but que de préparer les voies à une nouvelle doctrine, la seule vraie, celle qu'il venait prêcher au nom de Dieu lui-même incarné parmi les hommes, et il annonça en même temps que cette incarnation de Dieu était le khalife Hâkim biamrillâh. A l'appui de cette théorie, Hamzah composa un grand nombre de traités qui sont parvenus jusqu'à nous et dont Silvestre de Sacy a fait connaître les titres et le contenu. Hamzah se fit assister de quelques acolytes, dont on lira ci-dessous les noms, et qui rédigèrent également plusieurs ouvrages. Notre bibliothèque nationale en possède des copies. Voici en peu de mots le système druze, qui porte le nom de religion unitaire. Dieu est un ; il est le seul être qu'on doive adorer. Sa divinité est incompréhensible et indéfinissable. Il a paru plusieurs fois sur la terre. Sa dernière incarnation est Hâkim (le khalife d'Egypte) ; après lui on ne doit plus attendre d'autre incarnation jusqu'à la fin des siècles, époque où Hâkim doit revenir pour faire triompher la religion unitaire. Dieu a créé toutes choses, et s'est révélé au monde, par l'intermédiaire de ministres supérieurs qui sont l'*Intelligence*, l'*Ame*, la *Parole*, le *Précédant* et le *Suivant*, et de ministres inférieurs chargés de recruter les fidèles : missionnaires, *ma'dhoûns* ou licenciés, et *mokâsirs* ou enrôleurs, dont les chefs respectifs sont appelés l'*Application*, l'*Ouverture* et le *Fantôme*. Les Druzes prétendent que les trois ministres ainsi appelés ont reçu ces noms le premier parce qu'il s'*applique* à recevoir l'enseignement des ministres supérieurs, le second parce qu'il *ouvre* aux néophytes les secrets de la religion, le troisième parce qu'il fait briller aux yeux des nouveaux initiés une *lueur* de vérité qui ressemble à un *fantôme*. Mais ces explications sont de la pure fantaisie. Les trois termes susdits étaient déjà en usage parmi les Ismaéliens et l'on ignore leur sens précis. L'*Intelligence*, sous sa dernière forme humaine, est Hamzah, le fondateur de la religion unitaire ; l'*Ame* est Isma'il ; la *Parole* Mohammad ; le *Précédant* Salamah ; le *Suivant* Alì surnommé Bahâ ad-dìn. Quant à l'*Application*, à l'*Ouverture* et au *Fantôme*, ce sont Ayyoûb, Rifâ'ah et Mohsin. Tous ces ministres se retrouvent dans la doctrine ismaélienne. L'Intelligence est la Raison universelle ; l'Ame, l'Ame universelle ; la Parole, ou Verbe, est l'acte par lequel Dieu, suivant les docteurs ismaéliens, manifesta hors de lui la Raison pour qu'elle procédât à la création. Enfin les mots Précédant et Suivant désignaient chez les Ismaéliens, la Raison et l'Ame ; Hamzah en a fait deux nouveaux ministres. De même l'Application, l'Ouverture et le Fantôme étaient les noms profanes des trois derniers principes ismaé-

liens, la Matière première, le Temps et l'Espace. On retrouve encore chez les ismaéliens des missionnaires, avec leurs assistants les licenciés et les enrôleurs, qui avaient pour fonctions de convertir les incrédules et de recevoir leur engagement. Au dessous de tous ces ministres viennent les simples unitaires. Ils ont pour devoir de croire en la divinité de Hâkim et de connaître ses dix manifestations sous la forme humaine. Ils doivent connaître aussi la production, la hiérarchie et les noms spirituels et corporels des ministres de Dieu. Ils doivent savoir que le mal est l'œuvre de Satan, qui est appelé le *Rival*, et que le Rival a été produit par un regard de complaisance que jeta sur elle-même l'Intelligence à l'origine des choses. En ce qui les concerne eux-mêmes, les Druzes doivent croire : 1° que les âmes humaines ont été créées de la lumière de l'Intelligence et que leur nombre est limité; 2° que les âmes reviennent s'incarner sur terre jusqu'à ce qu'elles aient atteint la perfection; 3° que pour atteindre la perfection, il faut se soumettre à certaines règles de morale dont les principales sont : la véracité dans les discours, la protection mutuelle, le renoncement à toute fausse religion et la résignation aux volontés de Hâkim. Tout initié signe une formule d'engagement par laquelle il déclare abjurer librement ses croyances antérieures pour embrasser la religion unitaire; en outre il jure de ne rien révéler de ce qu'on lui enseigne à quiconque n'est pas de sa religion. En Egypte, la religion druze ne survécut pas longtemps au khalife Hâkim. Quinze ans après la mort de ce dernier, le khalife Mostançir monta sur le trône et nous savons que sous son règne la foi ismaélienne redevint la religion d'Etat. Mais, durant la vie de Hâkim, une propagande active avait été faite en Syrie, et c'est là, dans une vallée de l'ancienne Cœlé-Syrie, que nous retrouvons les Druzes à l'époque des croisades. Benjamin de Tudèle, au douzième siècle, en ouït parler : il dit qu'ils vivent sans chefs et que personne ne se hasarde à les attaquer parce qu'il se retirent dans des montagnes inaccessibles. Mais il faut descendre jusqu'au seizième siècle pour obtenir des renseignements un peu suivis sur leur histoire. En 1516, les Ottomans envahissent la Syrie et trouvent les Druzes installés dans le Liban, entre Beyrout et Damas, vivant toujours dans l'anarchie et partagés en deux factions : les Qaïsites et les Yéménites. Les Ottomans ne songèrent pas à les inquiéter; aussi les Druzes s'enhardirent-ils jusqu'à venir piller les sujets turcs de la plaine. En 1588, le sultan Murâd III (Amurat III) fit marcher une armée contre eux, les subjugua et leur imposa un tribut. Cette expédition eut pour résultat de modifier la constitution politique des Druzes. En effet, les Turcs exigèrent qu'ils élussent un agent qui serait responsable du tribut. Cet agent ne tarda pas à acquérir par ses fonctions une grande prépondérance sur ses coreligionnaires et devint en quelque sorte leur roi. Au commencement du dix-septième siècle, le chef ou émir des Druzes était le fameux Fakhr-ad-dîn de la famille de Ma'ân. Cet homme habile et audacieux avait conçu le projet de secouer le joug des Turcs. Après des alternatives de succès et de revers, il fut complétement battu et tomba entre les mains de ses ennemis. Le sultan Murâd IV le fit

étrangler. Toutefois la maison de Ma'ân conserva le pouvoir, sous le protectorat des Turcs, jusqu'à la fin du dix-septième siècle. Le dernier des Ma'ân mourut en 1697 et avec lui s'éteignit sa race car il ne laissait point de descendant mâle. Les notables druzes se réunirent alors et élurent pour chef l'émir Baschîr de la maison des Schihâb. La dynastie schihâbite se maintint jusqu'en 1841, et il est digne de remarque que le dernier émir indépendant s'appelait Baschîr, précisément comme le fondateur de la dynastie schihâbite. Depuis 1841, l'on sait que le Liban relève directement de la Sublime-Porte. Après les terribles événements de 1860, le gouvernement ottoman s'entendit avec les puissances européennes pour prévenir le retour de semblables catastrophes. Une commission internationale, nommée à cet effet, rédigea un règlement en dix-sept articles qui est encore en vigueur aujourd'hui (sur tous ces faits, voy. Ritter, *Syrien*; Guys, *Beyrout et le Liban;* Edwards, *La Syrie*, 1840-1862). Les Druzes n'ont aucun culte. Hamzah, fondateur de la secte, imitant encore sur ce point les Ismaéliens, abolit toutes les pratiques extérieures, telles que le jeûne, la prière, la célébration des fêtes, etc. Mais comme il est essentiel que les Druzes puissent garder le secret sur leurs croyances, ils sont autorisés à exercer en public tel culte qu'il leur convient. Aussi se font-ils passer pour musulmans auprès des musulmans et pour chrétiens auprès des chrétiens. On a cru qu'ils adoraient une figure de veau; c'est là une erreur : le veau symbolise chez eux les fausses religions. On les a accusés encore d'adorer une statuette d'or représentant leur Dieu Hâkim. Ils possèdent, en effet, des figures de Hâkim; mais ils ne les adorent pas plus que les catholiques n'adorent une statue de la Vierge ou de Jésus. La secte reconnaît aujourd'hui deux degrés d'initiation : elle se compose des Aqils (sages) et des Djâhils (ignorants). Pareille distinction existe chez leurs femmes qui sont les unes Aqilah les autres Djâhilah. Les Aqils et les Aqilah se réunissent chaque jeudi soir dans une sorte de temple appelé Khalwah pour s'y entretenir de questions religieuses. Les femmes doivent être accompagnées de leurs maris. Elles restent voilées, et sont séparées des hommes par un rideau. Une collation de fruits secs termine la réunion. Quant aux Djâhils, qui forment la grande majorité, ils vivent, dit M. Guys (*La Nation Druse*, p. 175), dans une extrême nonchalance, ne suivant aucune règle, et se contentant de savoir qu'ils sont druzes. On évalue la population druze à 50,000 âmes, dont 15,000 combattants environ. Cette population est fixée, de nos jours, dans le Liban (depuis la montagne qui est située à la hauteur de Beyrout jusqu'à Saïda), aux environs de Damas, dans le Haurân, dans les deux villages de Rascheya et de Hasbeya et à Kiftîn, village du Paschalik d'Alexandrie. S. Guyard.

DRYANDER (François), en espagnol *Enzinas*, naquit à Burgos, vers l'année 1520. Il fit ses premières études à l'université de Louvain. Son frère, Jacques, converti comme lui aux idées évangéliques, est l'auteur d'un catéchisme, qu'il avait traduit lui-même dans sa langue maternelle, et qui parut à Anvers en 1541. Dryander se rendit à Wittemberg, où il vécut sous le toit de Mélanchthon. Le 27 octobre 1541

il inscrivit son nom sur le registre académique de cette ville. Là il s'occupa de traduire le Nouveau Testament de grec en espagnol, et il le publia à Anvers à la librairie d'Etienne Mierdmann : *El* | *nuevo* | *testamento* | *De nuestro Redemptor y Salvador* | *Jesu-Christo* | *traduzido de Griego en len* | *gua Castellana, por Fran-* | *cisco de Enzinas*, 1543. Dans une audience qu'il avait eue de Charles-Quint, grâce à son protecteur, l'évêque de Jaen (Bruxelles 23 novembre 1543), il avait obtenu l'autorisation de lui dédier cet ouvrage (cette dédicace a été traduite en anglais par Thomas M. Crie, Edimbourg, 1829). L'inquisiteur Otto, sur la demande de l'empereur, examina le livre de Dryander ; et sous prétexte d'en conférer avec l'auteur, il le manda à Anvers ; ne pouvant l'amener à se rétracter, il le fit arrêter et jeter en prison (13 décembre 1543). Devant ses juges, le prévenu se défendit avec beaucoup d'habileté. Il puisait sa force dans la méditation des Psaumes. Le 1er février 1545, il put s'échapper avec un de ses co-détenus. Six semaines plus tard, il était de nouveau à Wittemberg. Sur le conseil de Mélanchthon, il composa le récit de sa captivité. En juin 1546, il quitta Wittemberg, alla quelque temps à Strasbourg chez Bucer, puis à Zurich, où il se lia avec Henry Bullinger, ensuite à Bâle où il s'établit, et termina, de concert avec Claude de Senarclens, le récit en latin de la mort de son compatriote martyr, Jean Diaz (voy. ce nom). Martin Bucer y mit une préface. Ce récit a été traduit en français, en 1558, par Fr. Perrin, sous ce titre : *Histoire de l'estat du Pais-Bas, et de la religion d'Espagne*. Bientôt après, il apprit que son frère avait été brûlé à Rome, victime de sa foi. Le 20 mai 1548, il épousa Marguerite Elter, avec laquelle il partit pour l'Angleterre, où l'archevêque Cranmer lui offrit une chaire de professeur de grec à l'université de Cambridge. En janvier 1550, il s'établit à Strasbourg ; en 1552 il alla à Genève, où il vit pour la première fois Calvin. Il mourut à Strasbourg de la peste le 30 décembre 1552. Sa femme le suivit de près. Ses amis de Strasbourg se chargèrent des deux filles qu'il laissa. Son dernier souci fut de préparer l'édition de la Bible, à laquelle il avait consacré quinze ans de sa vie. C'est là son meilleur titre aux yeux de la postérité. Mélanchthon l'a dépeint en quelques mots : *Vir doctus, gravis et eximiâ virtute præditus in omni officio philosophicam diligentiam præstans.* — Voyez Bayle, *Dict. hist.*, t. II, p. 312 ; Bœhmer, *Spanish reformers of two centuries, from* 1520, London, 1874, p. 133-184 ; *Bulletin de l'Histoire du Prot. fr.*, septembre 1877 : traduction libre de l'article précédent ; *Calvini Opera*, édition Reuss et Cunitz, partie épistolaire, *passim*. A. Picheral-Dardier.

DUALISME, doctrine qui explique la complexité et les contradictions de ce monde, en statuant deux principes indépendants et irréductibles. Le paganisme fut essentiellement dualiste. Comme il n'eut pas la notion de la souveraineté du Dieu Esprit, du Dieu trois fois saint et tout-puissant, il ne put concevoir ni la création, ni une domination unique et parfaite ; le monde lui apparut comme le théâtre d'un conflit perpétuel entre la lumière et les ténèbres, le divin et l'anti-divin, les biens et les maux, la production et la destruction, l'esprit et la

nature. La croyance populaire imagina les personnages de Baal et d'Astarté, d'Osiris et d'Isis, ou ce dernier couple opposé à un couple méchant, Typhon et Nefté. Dans la religion de Zoroastre, Ormuzd fut le bon génie, puissance de la lumière et du bien ; Ahriman, le mauvais génie, puissance des ténèbres et du mal. De même la philosophie grecque, Pythagore, Platon et Aristote, le stoïcisme et Epicure attribuèrent la formation de ce monde à la rencontre de deux principes, l'intelligence et la matière. Mais notre raison réclame l'unité, et cette exigence reçut en quelque mesure une satisfaction au sein du paganisme religieux et philosophique. Baal et Astarté étaient sortis du chaos, principe inerte, il est vrai, et qui ne donne pas à ce monde une unité réelle ; Ormuzd et Ahriman étaient nés de Zervané Akéréné, le temps sans bornes, et, de plus, Ormuzd devait un jour triompher d'Ahriman, maigre consolation, il est vrai, dans les conflits présents qui restent inexpliqués. En philosophie, la matière était représentée comme un principe indéterminé, divers, sans qualité, un possible, en quelque sorte un non-être, une abstraction indéfinissable, à tous égards inférieur à l'intelligence. Il semble que la science philosophique ait cherché à être aussi peu dualiste que possible, sans avoir cependant pu se dégager de cette doctrine, faute d'un principe assez grand, assez puissant pour expliquer la naissance de toute la réalité. Aussi le dualisme fut-il abandonné, quand une religion nouvelle proclama la suprématie absolue du Dieu vivant et vrai. Le dualisme chercha bien à se perpétuer par une association apparente avec le christianisme dans les sectes gnostiques et manichéennes ; mais la société chrétienne parvint à les repousser de son sein. Toutefois une doctrine aussi grande que l'Evangile n'est pas comprise immédiatement ni par tous dans sa profondeur et ses conséquences. Il ne faut pas s'étonner si, pendant plusieurs siècles, il y eut un dualisme latent, dû à ce que le spiritualisme de la religion nouvelle ne fut pas saisi dans toute sa portée, ni pour ce qui concerne Dieu, ni pour ce qui concerne l'homme fait à l'image de Dieu. Ce n'est pas seulement chez Hermogène que nous trouvons ce reste d'une doctrine depuis longtemps répudiée en principe. L'esprit et la nature, notamment le corps, furent considérés comme inconciliables ; la chair devint le siége naturel du péché. L'influence du platonisme contribua à autoriser de telles pensées, notamment chez les docteurs alexandrins, chez Origène, par exemple, aux yeux de qui ce monde n'était que la prison de l'esprit. Au moyen âge, l'ascétisme, le prix qu'on attachait à la fuite du monde, se fondait sur l'idée d'un antagonisme entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel, et sur l'assimilation de tout ce qui est d'ordre naturel avec le mal. La Réformation, plus attentive à la parole du Maître : «Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de le préserver du mal» (Jean XVII, 15), comprit mieux le rôle de l'esprit vis à vis de la nature. Chez Descartes, si vrai que fût le point de départ de sa philosophie, et surtout chez Spinoza, un retour vers le dualisme est manifeste. En général, cette erreur ne peut être évitée, elle ne peut être que voilée sous des abstractions ou des artifices de langage, quand la pensée ne

reconnait pas pour principe premier Celui qui a réconcilié toutes choses avec lui en Christ (Coloss. I, 20 ; Ephés. II, 10).

A MATTER.

DU BARTAS (Guillaume Salluste, seigneur), gentilhomme, poëte et guerrier protestant, né vers 1544, non pas au bourg du Bartas qui lui a donné son nom, mais tout près de là, dans la petite ville de Montfort, voisine d'Auch. Son père était trésorier de France. Elevé dans une famille huguenote, Du Bartas se posa de bonne heure comme un poëte biblique et chrétien. Par là il devint le représentant du mouvement religieux calviniste au seizième siècle, comme Ronsard avait été celui de la Renaissance païenne. Tandis que les poëtes de la Pléiade s'amusaient à rimer des riens galants, et fatiguaient, par cette frivolité, leurs adeptes eux-mêmes, une réaction se produisit qui demandait une poésie moins fade et plus sérieuse. Du Bartas répondit à ce besoin, et, malgré les inégalités de son talent poétique, il se trouva en un instant le poëte de l'opinion religieuse grave, de la croyance chrétienne, si fervente alors dans une classe de la société. Son inspiration est toujours austère; un souffle moral et religieux anime ses vers : on sent que le poëte est croyant et même puritain. Les liaisons de Du Bartas avec les chefs de la Réforme montrent le rôle considérable qu'il joua dans les affaires de son parti. Il fut l'ami de Duplessis-Mornay, de d'Aubigné, et d'Henri de Navarre pendant les années de guerre civile qui conduisirent ce dernier au trône de France. Dans une lettre du 13 janvier 1584, Duplessis-Mornay lui écrit : « Je loue Dieu que vous soyez arrivé à la fin de votre *Seconde semaine* : c'est un œuvre aussi avidement attendu que l'autre (la *Première semaine*) a été joyeusement reçu. Je vous prie que je voie des premiers votre ouvrage. » Et mêlant une pointe de bel esprit à ces éloges, il ajoutait : « Entre ci et là les semaines me seront ans et les jours semaines. » Agrippa d'Aubigné, dans l'une des allégories qui remplissent ses *Aventures du baron de Fœneste*, représente le char d'Ignorance passant sur des livres qui mériteraient d'être connus, l'*Institution* de Calvin et autres, et il ajoute : « de ce rang sont la *Semaine* de Du Bartas, les livres de Du Moulin, etc... » Lorsque, le 3 février 1576, Henri de Navarre s'échappa de la cour, sur les conseils de d'Aubigné, il fut rejoint à Alençon par 250 gentilshommes protestants, au nombre desquels on a lieu de croire que se trouvait Du Bartas. Ils escortèrent le prince dans le Béarn et se mirent ensuite à la tête des armées protestantes pour faire les guerres religieuses et civiles qui recommencèrent à ce moment, et se poursuivirent, avec des intervalles de paix plus ou moins longs, jusqu'à l'abjuration d'Henri IV, 15 juillet 1593. C'est au cours de ces guerres que Du Bartas fut souvent employé comme ambassadeur auprès des puissances protestantes, et notamment auprès de Jacques IV d'Ecosse, dont il devint l'ami. Sa réputation littéraire et l'austérité de sa vie lui donnaient une grande autorité pour ces rôles diplomatiques. Du Bartas servit aussi la cause d'Henri de Navarre à la tête des armées. C'est de là que lui est venue l'épithète de capitaine, qui est restée attachée à son nom. La bataille d'Ivry (14 mars 1590) fut la dernière à laquelle

il prit part. Il y était parmi cette noblesse à la bravoure de laquelle Henri rendait hommage dans la lettre qu'il adressait, le soir même de la bataille, au gouverneur de Caen, pour lui annoncer sa victoire. Du Bartas a célébré cette journée dans un cantique qui fut sa dernière œuvre poétique, et qui est devenu un document historique souvent consulté. Il fut blessé à cette bataille, et mourut au mois de juillet de la même année, à l'âge de quarante-six ans, des suites de ses blessures, mais sous les armes encore et à la tête d'une cornette de cavalerie. Nous ne savons de sa vie domestique que ce qu'il nous en a dit dans un prologue de sa *Seconde semaine* : il était resté veuf avec deux enfants, et les dépenses de la guerre lui suscitèrent des embarras domestiques dont il nous a fait la confidence. L'historien De Thou a rendu hommage à la simplicité, à la droiture, et au talent de Du Bartas, avec lequel il passa quelques journées, en 1589, durant une visite qu'il fit à Montfort exprès pour le voir. « Je sais, dit-il, que quelques critiques trouvent son style trop figuré et ampoulé. Pour moi, qui ai connu sa candeur et qui l'ai souvent entretenu familièrement, tandis que du temps des guerres civiles je voyageais en Guyenne avec lui, je puis affirmer que je n'ai rien remarqué de semblable dans ses manières » (*Histoire universelle*, liv. XCIX). — L'œuvre poétique de Du Bartas est plus contestée : un souffle moral et chrétien la pénètre; mais la forme littéraire prête à la critique. Ronsard et le cardinal Du Perron, tout confits en préciosités et en galanteries littéraires, ont signalé, non sans une pointe de jalousie, des images risquées et des trivialités regrettables. Et on ne peut nier qu'il n'y en ait en grand nombre. Du Bartas, au dire de De Thou, avait conscience de ces défauts, et se proposait de les faire disparaître. Les soins de la guerre ne lui en laissèrent pas le temps. Mais il a aussi des pages d'une poésie facile et des descriptions réussies. C'est un peu le genre descriptif de Delille, avec la profondeur de conviction chrétienne en plus. Gœthe a loué les poëmes de Du Bartas dans un passage souvent cité, dans lequel il le venge de l'oubli où il est tombé parmi nous. « Nous trouvons, dit-il, ses sujets vastes, ses descriptions riches, ses pensées majestueuses. » L'œuvre principale de Du Bartas est son poëme intitulé : *La Semaine ou la Création du monde*, qui parut en 1578 avec privilége du Roi, quatre ans après son premier recueil, *La muse chrétienne*, où se trouve le poëme de Judith. La *Semaine* est une sorte de commentaire poétique et encyclopédique du premier chapitre de la Genèse. La trève de cinq années (1580-1585) dont on jouit après la conférence de Fleix prépara à ce livre un succès immense. Il fut traduit en plusieurs langues, et le ministre Goulara de Senlis l'accompagna d'un commentaire savant. Les écrivains catholiques, frappés de ce succès, produisirent des poésies religieuses et morales qu'on réunit en 1582 dans un recueil intitulé : *La Muse chrétienne*, comme celui de Du Bartas. On peut signaler une sorte d'imitation beaucoup plus importante et plus heureuse dans le commentaire de Du Guet : *Explication de l'ouvrage des six jours*. Du Bartas fit paraître en 1584 sa *Seconde semaine*, vaste épopée inachevée qui devait raconter l'histoire du monde, et particulièrement du peuple

de Dieu, depuis l'Eden jusqu'à l'Apocalypse. Le succès fut moins complet, un peu à cause de l'enchevêtrement des divisions. En 1611 parut une édition in-folio des Œuvres complètes de Du Bartas. On a dit avec un peu de raison et beaucoup de malice « qu'elle peut être considérée comme son vrai tombeau. » Tombeau glorieux après tout, puisque il fortifia et intéressa toute une génération. Il existe aussi une édition de 1629. — Sources : Haag, *France protestante*; Matthieu Lelièvre, *Revue chrétienne*, année 1869; Sainte-Beuve, *Tableau de la poésie française au XVIe siècle*; Ed. Sayous, *Etudes sur les écrivains français de la Réformation*. J. Bastide.

DU BELLAY (le cardinal Jean), « issu, dit de Thou, d'une ancienne et illustre famille qui avait rendu de grands services à la France, » et qui lui en rendit encore sous François Ier. Il joua un rôle considérable dans l'affaire du divorce du roi d'Angleterre Henri VIII (1528-1534). Lorsque l'ambitieux cardinal Wolsey souleva cette question pour se venger de Charles-Quint qui ne l'avait pas fait élever au trône pontifical après le lui avoir promis, Du Bellay, alors évêque de Bayonne, fut envoyé en Angleterre à titre d'ambassadeur de François Ier. Il y devint le confident de Wolsey, et comme lui travailla à obtenir du pape Clément VII qu'il déclarât nul le mariage d'Henri VIII avec Catherine d'Aragon, veuve du prince Arthur, son frère, et tante de Charles-Quint. Du Bellay poursuivait ce but, d'abord par esprit d'opposition envers l'empereur qui était toujours en guerre avec la France, et ensuite parce qu'il prévoyait qui si le pape refusait le divorce, Henri VIII arracherait l'Eglise d'Angleterre à Rome. Le recueil manuscrit de ses lettres diplomatiques adressées à Montmorency forme une histoire « piquante » de ces longues négociations. Wolsey et lui faisaient assaut de ruse, et pour réussir avaient recours à tous les moyens. Du Bellay lui inspira un jour l'idée de faire déposer l'empereur qui venait de s'emparer de Rome par les armes (1527). « Les papes, autrefois, lui dit-il, pour de moindres occasions ont déposé des empereurs. » Le légat Campeggi étant venu de Rome en Angleterre pour étudier l'affaire du divorce, et la faisant traîner en longueur selon les instructions secrètes qu'il avait reçues du pape, Du Bellay écrit à Montmorency : « Montrez-moi en quelque bout de lettre que je puisse mettre sous les yeux de Campeggi, quelque chose de sonnant, quelques promesses de bénéfices : Je sais bien qu'il en désire. » En 1530, après deux ans d'inutiles démarches, Henri VIII consulte la Faculté de théologie de Paris sur la question de son divorce. Grâce à l'influence de Du Bellay, et malgré celle de Beda, la Faculté, à une faible majorité, déclara nul le premier mariage du roi, comme étant contraire aux canons. Alors Henri VIII se fait reconnaître par le clergé « protecteur et chef suprême de l'Eglise anglicane » (1531). Une autre assemblée du clergé anglais casse définitivement son mariage avec Catherine, et reconnaît Anne Boleyn comme épouse légitime (mai 1533). Clément VII annule ces deux déclarations et menace d'excommunier les deux nouveaux époux si, dans un délai déterminé, ils ne se séparent pas provisoirement (octobre 1533). Henri VIII en appelle aussitôt

à un concile. Alors Du Bellay est envoyé en mission auprès du pape pour essayer d'amener une réconciliation. Il venait d'être nommé cardinal, dans l'entrevue que Clément VII avait eue à Marseille au mois d'octobre 1533 avec François Ier et dans laquelle fut décidé le mariage de Catherine de Médicis, nièce du pape, avec Henri II. Le roi d'Angleterre promet à Du Bellay de lui envoyer des instructions où il dira à quelles conditions il accepte de se réconcilier avec la cour de Rome. Ces instructions n'arrivant pas, Clément VII réunit le consistoire le lundi 23 mars 1534. Du Bellay s'y rendit, espérant encore prévenir des actes qui sépareraient l'Angleterre de la papauté. Les cardinaux lui représentèrent que la soumission du roi Henri VIII n'étant pas arrivée, il ne restait plus au pape qu'à fulminer la sentence. « Ne savez-vous pas, s'écria Du Bellay effrayé, que le courrier chargé des dépêches de ce prince a des mers à traverser et que les vents peuvent être contraires?... Le roi a attendu six ans votre résolution et vous ne voudriez pas attendre six jours? » A la fin de la séance, le pape lut la sentence, qui « contraignait Henri à cohabiter avec Catherine et à lui rendre les honneurs royaux. » Deux jours après le courrier d'Angleterre arrivait avec des instructions portant que le roi était disposé à entrer en accommodement avec le pape pourvu que les cardinaux de la faction impériale fussent éliminés. Le consistoire n'aurait pas accepté ces conditions s'il les avait connues : le schisme était inévitable. Aussi lorsque, quelques jours après, deux envoyés d'Henri VIII vinrent trouver Du Bellay à Bologne pour poursuivre les négociations sur cette nouvelle base, le cardinal leur dit : « Tout est fini, et même gardez-vous bien d'aller à Rome sous quelque prétexte que ce soit. » Pendant ce séjour à Rome, Du Bellay attira et garda deux ans auprès de lui, comme médecin de sa maison, Rabelais qui venait de publier à Lyon (1533) le premier livre de Pantagruel, qui fut aussitôt poursuivi par la Sorbonne « comme un livre « obscène. » Ce cardinal ayant goûté la doctrine et suffisance profonde de Rabelais, et l'ayant d'ailleurs reconnu de bonne humeur et d'un entretien capable de divertir la plus noire mélancolie, le retint auprès de sa personne et l'eut toujours en grande considération. Après deux ans de séjour à Rome, dans la maison du cardinal, Rabelais, sentant que la vie libertine qu'il menait n'était pas digne d'un homme religieux et d'un prêtre, demanda au pape Paul III, avec son absolution, la permission de reprendre l'habit de Saint-Benoît. On a quelque peine à comprendre que Du Bellay ait gardé auprès de lui un homme de mœurs si peu régulières. Il ne faut pas oublier qu'il était un ami fervent de la Renaissance, plus épris encore des lettres que de la religion. « Il écrivait parfaitement en latin, dit de Thou, et a fait des vers élevés qui sont entre les mains des savants. » En 1540 il nomma Rabelais chanoine de son abbaye de Saint-Maur, et le 18 janvier 1551, curé de Meudon. C'est très-probablement grâce à sa protection que, en 1547, c'est-à-dire aussitôt après le supplice d'Etienne Dolet, Rabelais publia, sans être inquiété, ses *Faits et dits héroïques de Pantagruel*. Le 21 janvier 1535, après l'affaire des placards, Du Bellay, évêque de Paris, préside

à la procession expiatoire, tenant dans ses mains le saint-sacrement, et entouré des trois fils de France et du duc de Vendôme qui portaient le dais. François Ier dîna chez le cardinal, et fit ensuite, dans la grand' salle de l'évêché, le célèbre discours public où il dit « que si ses enfants étaient si malheureux que de tomber en telles exécrables et maudites opinions, il les voudrait bailler pour en faire un sacrifice à Dieu. » La persécution sévit jusqu'au mois de mai, et c'est alors que furent inventées ces bascules qui tour à tour « guindaient » les victimes en l'air et les « dévallaient » dans les flammes. C'est donc pendant que Du Bellay était archevêque de Paris que commencèrent les premières persécutions religieuses. Dans l'été de 1540, Charles-Quint étant en guerre avec François Ier, jeta dans le nord de la France une armée qui menaça d'assiéger Paris. C'est Du Bellay qui fut le gouverneur de la ville. « Il rassura les bourgeois effrayés, et fit faire avec une extrême diligence des fossés et des fortifications » (De Thou). A la mort de François Ier (31 mars 1547) le cardinal de Lorraine supplanta Du Bellay à la cour. Celui-ci cependant resta quelques années encore évêque de Paris et membre du conseil du roi. Mais il dut « se subalterniser » pour ne pas tomber en disgrâce. Ne pouvant souffrir les injustices il se retire définitivement à Rome vers l'année 1550, emmenant avec lui, comme intendant de sa maison, son parent Joachim du Bellay, le célèbre poëte de la Pléiade. « Il fut déclaré évêque d'Ostie en qualité de doyen du Sacré-Collége. Les services qu'il avait rendus à la France et au saint-siége font croire qu'il était digne encore de plus grands honneurs. Il mourut à Rome (1560) dans le palais magnifique qu'il y avait fait bâtir, avec une dépense presque royale, près des Thermes de Dioclétien et mérita les larmes de l'Eglise dont pendant sa vie il avait souhaité la réforme » (De Thou). — A consulter : De Thou, *Histoire universelle*, t. I et III ; Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation du seizième siècle*, t. V, et *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*, t. IV et V; Henri Martin, *Histoire de France*, t. VIII ; Guizot, *Histoire de France*, t. III ; Sainte-Beuve, *Tableau de la poésie française au XVIe siècle*.

J. Bastide.

DU BELLAY (Guillaume), seigneur de Langey, frère du cardinal Jean du Bellay, et comme lui conseiller de François Ier, se trouva mêlé aux événements religieux de son temps en sa qualité de conseiller intime du roi, et de gouverneur du Piémont. En 1533, la sœur de François Ier, Marguerite de Navarre ayant fait traduire en français, par le confesseur même du roi le livre d'*Heures* expurgé de toute superstition, et publié son *Miroir de l'âme pécheresse*, où elle avait gardé un silence calculé sur le mérite des œuvres, l'invocation des saints, le purgatoire, etc., Beda fit condamner cet ouvrage par la Sorbonne et jouer par ses écoliers une *action* où Marguerite jouait un assez vilain rôle. François Ier vexé de ces tracasseries, conçut un moment le projet de rompre avec le catholicisme et de se rapprocher des luthériens. Il fit mander le landgrave de Hesse à Paris, et chargea Guillaume du Bellay de demander à Melanchthon un exposé de foi conciliatoire qu'on pût communiquer aux théologiens français. L'affaire des placards arrêta ces négocia

tions. Guillaume du Bellay intervint efficacement dans la persécution des vaudois. Le 18 novembre 1540, le parlement d'Aix condamna au feu par coutumace vingt-trois vaudois notables et chefs de famille, et ordonna la destruction de Mérindol. Trois hommes influents s'unirent alors pour arrêter les scènes de carnage qui se préparaient : le premier président du parlement qui avait horreur de la mesure qu'il avait prise, Sadolet, évêque de Carpentras, et Guillaume du Bellay, gouverneur du Piémont. Ce dernier, chargé alors de l'administration de la Provence en l'absence du comte de Grignan, reçut de François Ier la mission de faire une enquête sur les vaudois. Le rapport qu'il adressa au roi est empreint de justice et de bienveillance, et c'est grâce à ce rapport que le roi suspendit l'arrêt du parlement d'Aix et accorda aux vaudois un délai de trois mois pour abjurer leurs erreurs. De fait, ce délai dura jusqu'au 1er janvier 1545, jour où François Ier signa, sans le lire, un décret où on enjoignait au parlement de Provence de mettre à exécution son décret du 18 novembre 1540. Guillaume de Langez était mort à ce moment; s'il eût vécu, il est permis de croire qu'il aurait arrêté une seconde fois la persécution. Dans son rapport il disait des vaudois : « Ce sont des hommes laborieux et sobres, soulageant les pauvres, vivant sur un terrain que leurs pères ont défriché pendant trois cents ans, payant la taille, d'une grande innocence de mœurs, faisant des prières qui montrent qu'ils aiment Dieu. » Etant gouverneur du Piémont il dépensa sa fortune et contracta même des dettes afin de diminuer la cherté des vivres. Mais en 1547, François Ier, pour témoigner sa reconnaissance envers ce loyal serviteur, fit une largesse à son frère Martin du Bellay, un habitué de la cour qui avait rempli avec honneur des commandements militaires, afin qu'il pût payer les dettes de Guillaume. « Cette largesse, dit de Thou, fit plaisir à la noblesse. » Guillaume du Bellay laissa « un grand corps d'histoire générale. » On ne possède malheureusement qu'un fragment de ce grand ouvrage; la plus grande partie (six livres sur neuf) fut perdue ou dérobée après sa mort. Son frère, Martin du Bellay, tâcha d'y suppléer sur un plan moins étendu et encadra dans ses propres *Mémoires* ce qui restait de ceux de Guillaume. J. Bastide.

DU BELLAY (Joachim) est beaucoup plus célèbre dans les annales de la littérature que dans celles de l'Eglise. Cousin de Jean et de Guillaume Du Bellay, dont il a été parlé plus haut, il est bien plus connu comme ami de Ronsard et poëte de la Pléiade, que comme chanoine de l'Eglise de Paris. Il naquit vers 1525 au petit bourg de Liré, situé sur les bords de la Loire, et qu'il a illustré depuis par quelques vers célèbres et charmants. De bonne heure orphelin de père et de mère, puis placé sous la tutelle sévère de son frère aîné, et à la mort de celui-ci obligé d'être le tuteur de son neveu, ces premières épreuves de son enfance altérèrent sa santé et donnèrent à sa pensée une teinte de mélancolie. Sur les conseils du cardinal, son parent, il commença vers 1547 ses études de droit à Poitiers, parce qu'alors le droit menait aux hautes charges ecclésiastiques. Mais l'année suivante, comme il retournait de Poitiers à Paris, il rencontra dans une hôtellerie Ronsard, se lia avec lui d'ami-

tié et s'enrôla dans la Pléiade, abandonnant ainsi le droit et l'Eglise pour la poésie. Il ne perdit pas pour cela la faveur du cardinal, qui était aussi un ami des lettres, et qu'on surnommait le « doyen du Parnasse. » Dans les deux années qui suivirent, 1549 et 1550, et qui furent entièrement consacrées aux lettres, Joachim publia un *Recueil de poésies*, sa *Défense et illustration de la langue française*, écrite en prose et dédiée au cardinal; enfin un recueil de sonnets, intitulé *Olive*. A ce moment, c'est-à-dire vers 1550, ou au plus tard, 1551, le cardinal, qui vivait à Rome depuis quelque temps, l'emmena avec lui à titre d'intendant de sa maison. Il avait alors vingt-cinq ans, et il resta un peu plus de quatre ans dans cette humble charge. Bien qu'il ne se plaignît pas, il avait quelquefois des regrets. « Je suis né pour la muse, on me fait ménager, » disait-il. Pendant ce séjour à Rome il vit la fin du pontificat de Jules III, qui avait ouvert la troisième session du concile de Trente; il fut témoin du double conclave qui eut lieu à la mort de ce pape, ainsi qu'à la mort de Marcel II, lequel ne régna que vingt-deux jours. Il put voir aussi le début du pontificat belliqueux et violent de Paul IV. Le spectacle de ces luttes ne le rendit pas chrétien. Vers la fin de son séjour à Rome (1555), il s'éprit d'une vive passion pour une beauté romaine, du nom de Faustine, et dont l'image remplit le recueil de vers latins qu'il composa à Rome à cette époque, mais qu'il ne publia que trois ans plus tard, en 1558, à Paris. Cette aventure amoureuse ne fut peut-être pas étrangère à son départ de Rome; il vint à Paris en 1556 avec le titre de chanoine de Notre-Dame que lui avait fait obtenir un autre de ses parents, Eustache Du Bellay, alors évêque de Paris. Joachim, après avoir porté à Rome l'habit de clerc, entra ainsi dans les ordres, mais rien ne prouve qu'il ait jamais dit la messe. D'ailleurs il ne resta pas longtemps chanoine. Il renonce même à la gestion des affaires du cardinal dont il était toujours chargé et revient tout entier à la poésie. Il fit paraître ses vers latins, puis un autre volume de poésies composées à Rome et intitulé *Regrets* ou *Tristes* dans lequel on trouve « de piquants portraits de la vie romaine, » et enfin ses *Jeux rustiques*. Un moment il perdit les bonnes grâces du cardinal, mais il les retrouva bientôt, et Jean Du Bellay allait se démettre en sa faveur de l'archevêché de Bordeaux, lorsque Joachim mourut le 1er janvier 1560 d'une attaque d'apoplexie que depuis quelque temps sa surdité faisait présager. Son corps fut déposé dans l'église de Notre-Dame, au côté droit du chœur. Il paraît être venu à des sentiments chrétiens vers la fin de sa vie. « Quelques sonnets à Marguerite de Navarre, quelques autres de l'*Honnête amour*, des stances étrangement douloureuses et poignantes intitulées la *Complainte du Désespéré*, semblent dénoter vraiment qu'il s'occupait à corriger les impressions trop vives de ses premières ardeurs, et à méditer de plus graves affections, *sacrato homine digniora*, dit Sainte-Marthe » (Sainte-Beuve).

J. Bastide.

DUBOIS (Guillaume), fils d'un médecin de Brives-la-Gaillarde, naquit le 6 septembre 1656, prit la tonsure en 1669, fit de bonnes études sous la direction d'un prêtre du diocèse de Reims, entra dans la maison

d'Orléans comme sous-précepteur du duc de Chartres, et fut *bombardé* précepteur à la mort de Saint-Laurent, sur la recommandation du chevalier de Lorraine et de d'Effiat. Habile et remuant, il ne tarda pas à se faire une situation en usant de son influence pour décider son élève à épouser Mlle de Blois, fille légitimée de Louis XIV, et en allant défendre les intérêts des Orléans auprès de Charles II d'Espagne. Après la mort de Louis XIV, Dubois devient un personnage politique, occupé surtout à créer de nouvelles alliances à la France et à combattre les visées ambitieuses de l'Espagne. Nommé successivement conseiller d'Etat, secrétaire du cabinet et membre du conseil des affaires étrangères, il est chargé de la politique extérieure après la suppression des *Conseils*. Dubois a rompu avec les traditions du grand siècle et s'est donné pour mission de confondre les intérêts de la France, de l'Angleterre, de la Hollande et de l'Empire par la Triple-Alliance, puis par la Quadruple-Alliance. Quoi qu'on puisse dire des procédés de Dubois, de sa bassesse en face des souverains étrangers, il convient de reconnaître que, dans toutes les négociations qu'il a conduites, il a fait preuve d'habileté et de sens politique, et que ses adversaires, moins cyniques et plus désintéressés peut-être, avaient, à coup sûr, moins de talent et d'entente que lui. Son plus grand mérite a été de donner de la décision et une certaine fermeté au régent, « qui passa sa vie à filer des cordes pour être emmailloté, » et de travailler sans relâche à la réussite de ses combinaisons diplomatiques et de ses projets de politique intérieure. Dans ses rapports avec l'Eglise, Dubois n'avait en vue que la paix de l'Etat et les satisfactions de son ambition personnelle. Indifférent à la religion et aux disputes religieuses, il a fait alliance avec les jésuites pour assurer au régent l'appui de Rome, pour combattre les prétentions des parlements, mais surtout pour obtenir le chapeau de cardinal. Clément XI hésitait, malgré les promesses qu'il avait données, et ce ne fut que sous le pontificat d'Innocent XIII que Dubois devint enfin un des grands dignitaires de l'Eglise (1721). Il en avait coûté 8 millions à la France (Lemontey, II, chap. 13). L'année précédente, Dubois avait été nommé à l'archevêché de Cambrai, sur la demande expresse du roi d'Angleterre. Le cardinal Dubois était maître incontesté de l'Etat; sa dignité nouvelle le mettait hors de pair et l'autorisait à rêver le rôle de Richelieu. Principal ministre à la majorité de Louis XV, président de l'Assemblée du clergé (1723), il se disait investi d'une autorité semblable à celle du prince dont le premier ministre est l'organe pour toutes ses affaires, et annonçait de grandes choses pour le saint-siége et pour la juridiction épiscopale, qui s'exécuteraient sans aucune crainte des parlements. Il mourut, avant d'avoir pu commencer ces réformes, le 10 août 1723. — Voir Lemontey, *Histoire de la Régence*, 2 vol. in-8°, Paris, 1832; le comte de Seilhac, *L'abbé Dubois, premier ministre de Louis XV*, 2 vol. in-8°, Paris, 1862; *Mémoires secrets et correspondance inédite du cardinal Dubois*, recueillis par Sevelinges, 2 vol. in-8°, Paris, 1815; Aubertin, dans la Revue des Deux-Mondes, 1er mai 1872; de Carné, *ibidem*, 1er et 15 juin 1858. G. Leser.

DU BOSC (Pierre), connu aussi sous le nom de *Thomines*, le plus illustre prédicateur protestant du dix-septième siècle, naquit à Bayeux, le 21 février 1623. Fils d'un avocat au parlement de Rouen, et le dernier et le seul survivant de treize enfants, il reçut une éducation très-soignée. Il avança si bien dans ses études qu'avant d'avoir atteint l'âge de vingt-trois ans, après dix-huit mois à l'académie de Montauban et trois ans à celle de Saumur, il fut donné comme pasteur à l'église de Caen par le colloque de Trévières (15 novembre 1645). Sa réputation d'éloquence fut si rapidement et si bien établie, que le consistoire de Charenton essaya plusieurs fois de l'attacher à l'Eglise de la capitale : ce fut en vain ; son consistoire ne voulut pas le céder et lui-même ne désirait pas se séparer d'un troupeau qu'il chérissait. Il dut pourtant s'éloigner, en 1664, de son Eglise et de sa province ; une lettre de cachet obtenue contre lui par les jésuites l'exila à Châlons jusqu'à nouvel ordre, sous prétexte qu'il avait parlé avec mépris de la confession auriculaire ; un misérable apostat de Montauban, nommé Pommier, l'avait faussement accusé d'avoir comparé l'oreille des prêtres à un cloaque, un égout, qui recevait toutes les ordures de la ville. Son véritable crime était son incontestable talent et la haute considération que son caractère et ses vertus lui avaient généralement attirée. Grâce à Montausier, à Turenne, à Ruvigny et à d'autres puissants protecteurs, son exil ne dura que sept mois, et encore fut-il considérablement adouci par les égards que lui témoignèrent les principaux personnages de l'époque, en particulier l'évêque de Châlons qui l'aurait voulu constamment à sa table et chez lequel il allait régulièrement deux fois par semaine. Il rentra dans son Eglise le 8 novembre 1664. Il dut bientôt cependant retourner à Paris. Un décret du Conseil, du 2 avril 1666, défendant aux protestants de s'imposer pour entretenir leurs ministres, il fut mis à la tête de la députation de Normandie qui eut pour mission d'aller présenter au roi des remontrances à ce sujet. Il s'occupait de la rédaction des cahiers lorsque le bruit se répandit que les Chambres de l'édit de Paris et de Rouen allaient être supprimées. Les députés des Eglises ayant demandé une audience à Louis XIV, celui-ci ne voulut recevoir auprès de lui que le député général et Du Bosc. Le pasteur porta la parole : sa harangue fut si digne, si forte, si touchante, que le prince, ému, déclara, en présence de la cour, qu'il venait d'entendre l'homme le plus éloquent de son royaume ; il ne promit toutefois qu'une chose, c'est qu'il y penserait. Du Bosc dut revenir un grand nombre de fois à Paris, pour la défense générale des Eglises ; la cause protestante ne pouvait être remise en de meilleures mains. Dans un de ces voyages, en 1676, il fut tenté par Châteauneuf, qui lui fit les offres les plus magnifiques pour lui et pour ses enfants, s'il voulait se convertir à la religion du roi. La conscience du pasteur n'était pas de celles qui se vendent. Mais son éloquence et son habileté ne suffirent point pour briser le cercle de fer et de feu qui se rétrécissait de jour en jour, et qui devait aboutir au point visé par la cour de Rome et celle de Versailles, à savoir la révocation de l'édit de Nantes. Le jour de Noël 1684, il prêcha pour la dernière fois en France, avec trois de ses collègues, dans une grange qui

était située entre Caen et Bayeux et qui servait de lieu de réunion aux protestants depuis que le temple de Caen avait été fermé. « Il serait à souhaiter, dit une lettre de dénonciation écrite cinq jours plus tard et qui devait être mise sous les yeux du roi, il serait à souhaiter que ce méchant trou leur fût interdit» (*Bullet.*, III, p. 473). Le prétexte de l'interdiction fut facilement trouvé : on accusa Du Bosc d'avoir admis des relaps à la sainte cène ; il fut arrêté avec ses collègues Morin et Guillebert et traîné de ville en ville jusqu'à la barre du procureur général de Rouen. Le 6 juin 1685, il fut condamné au bannissement ; et malgré la politesse qu'on fit semblant d'avoir pour sa personne, finalement ses biens furent sequestrés. La reine de Danemark, l'évêque de Londres et les magistrats de Rotterdam lui offrirent à l'envi un asile. Il opta pour la Hollande, où il arriva à la fin du mois d'août 1685. Au synode des Eglises wallones des Pays-Bas assemblé à Rotterdam le 24 avril 1686, il fut obligé, ainsi que deux cent un de ses collègues réfugiés, de signer une adhésion pleine et entière aux décrets calvinistes du synode de Dordrecht, ce qui dut coûter à la plupart d'entre eux qui étaient plutôt de la tendance libérale de Saumur : « La Compagnie, dit le procès-verbal de cette assemblée, espère, sous la bénédiction de Dieu, de se décharger le cœur de tout ce qui pourrait nous empêcher d'embrasser tous nos très-chers frères, qui nous sont venus de la grande Tribulation, avec toute la tendresse de cœur que l'on doit avoir pour de fidèles et constants confesseurs de la vérité de l'Evangile, avec qui nous avons mêlé nos larmes en les voyant arriver, portant chacun sa livrée des flétrissures du Seigneur Jésus..... nous les regardons comme un nouveau et puissant renfort de notre orthodoxie et de notre paix » (*Bullet.*, VII, p. 427). Du Bosc languit six ou sept ans sous ce climat humide, tourmenté par les déplorables nouvelles qui lui venaient de France. Il mourut à Rotterdam le 2 janvier 1692. « Il avait reçu de la nature, dit Basnage qui l'avait beaucoup connu, tous les dons extérieurs qui contribuent à l'éloquence. Il parlait avec beaucoup de dignité et de grandeur : le geste, la voix, la majesté de sa personne, tout concourait à le rendre un parfait orateur. » Les volumes de *Sermons* qui nous restent de lui confirment à bien des égards cet éloge. Il faut croire seulement que l'action du prédicateur ajoutait quelque chose au mérite de ses discours. — Voy. Philippe Legendre, *La vie de Pierre Thomines, sieur du Bosc, min. de Caen*, imp. avec les Lettres de Du Bosc, Rott., 1694, in-8° ; Bayle, *Dict. hist. et crit.*, I, p. 619 ss. ; Haag, *Fr. prot.*, IX, p. 376 ss. CH. DARDIER.

DU BOURG (Anne). Neveu du chancelier Antoine du Bourg, Anne naquit à Riom vers 1520, étudia la jurisprudence, plaida quelques temps avec succès et devint professeur de droit civil à l'université d'Orléans ; enfin, le 19 octobre 1557, il fut nommé conseiller-clerc au parlement de Paris. Tout porte à croire qu'il désapprouvait déjà la cruauté des ordonnances rendues contre les partisans de la Réforme, et était bien près de partager les nouvelles doctrines religieuses. Celles-ci, représentées même dans le parlement chargé de les punir, avaient la majorité dans la chambre dite de la Tournelle, que prési-

daient Séguier et de Harlay : à la Grand'Chambre, au contraire, dominaient les présidents Minard et Saint-André, défenseurs éloquents des mesures les plus rigoureuses. De là, de fréquents conflits. Pendant que la Grand'Chambre faisait impitoyablement brûler tous les réformés cités devant elle, la Tournelle cassait une sentence de mort rendue par des tribunaux inférieurs contre trois réformés, et, après un habile interrogatoire, commuait leur peine en celle de bannissement. Une *mercuriale*, assemblée générale de toutes les chambres du Parlement, fut convoquée, à la fin d'avril 1559, pour aviser à rétablir l'harmonie. Les magistrats de la Tournelle y soutinrent si résolûment leurs opinions que le premier président, le Maistre, prit peur. Associé au président Minard, il agit auprès des Guises, auprès de Diane de Poitiers, et ceux-ci obtinrent du roi qu'il vînt en personne au parlement, pour faire connaître sa volonté et forcer à l'obéissance les conseillers rebelles. Ceux-ci ne se laissèrent point intimider par la présence du maître. Claude Viole demanda qu'un concile fût réuni pour ramener la paix dans l'Eglise, et Louis du Faur ajouta que jusqu'à ce que ce concile eût prononcé, il convenait d'éteindre les bûchers et de suspendre toute procédure criminelle dirigée contre l'hérésie; il osa même rappeler au roi les paroles d'Elie à Achab : « C'est toi qui troubles Israël ! » Du Bourg prit ensuite la parole. Son discours, dont la substance nous a été rapportée par Th. de Bèze et par Crespin, fut aussi éloquent que hardi. Du Bourg commença par rendre grâce à Dieu d'avoir inspiré au roi la pensée de venir assister aux discussions que soulevait une cause si grave. Il repoussa ensuite toutes les accusations portées contre les luthériens : ceux-ci ne pouvaient être prévenus du crime de lèse-majesté, puisqu'ils demandaient sans cesse à Dieu dans leurs prières de bénir et de conserver le roi ; l'Ecriture à la main, ils réclamaient la réformation de l'Eglise, dont les abus frappaient tous les yeux, et sous ce prétexte on leur infligeait le plus horrible des supplices, on les condamnait à des peines que n'encouraient ni les parjures, ni les débauchés, ni les blasphémateurs, ni les adultères. « Ce n'est pas chose de petite importance, dit-il en terminant, que d'envoyer à la mort des hommes qui, au milieu des flammes, invoquent le nom de Jésus-Christ. » Les oreilles d'Henri II n'étaient pas habituées à un pareil langage; l'allusion à sa liaison adultère avec la duchesse de Valentinois suffirait, d'ailleurs, pour expliquer l'accès de colère que lui causa ce discours. Séance tenante, il ordonna à Montgomery, capitaine de la garde écossaise, d'arrêter du Faur et du Bourg, et jura que ce dernier serait brûlé sous ses yeux. Les magistrats du parlement ne devaient être jugés que par le corps auquel ils appartenaient, toutes chambres assemblées; au mépris de ce privilége, le roi nomma, pour instruire contre du Bourg, une commission dont les membres les plus influents étaient l'évêque de Paris Eustache du Bellay, et l'inquisiteur de Mouchy, plus connu sous le nom de Démocharès. Du Bourg ne courut pas au-devant du martyre. Afin, disent ses partisans, de ne rien omettre de ce qui pouvait aider à prouver la justice de sa cause, il épuisa pour se

défendre toutes les voies légales, toutes les ressources que lui fournirent son esprit habile et sa profonde connaissance du droit criminel. Il récusa d'abord la commission désignée par le roi : un arrêt du conseil le somma de se soumettre. Il appela comme d'abus au parlement : la Grand'Chambre repoussa l'appel. Comme il était diacre, l'évêque de Paris le déclara déchu des ordres sacrés ; il appela de cette sentence par-devant l'archevêque de Sens, métropolitain de Paris. Il finit par prendre directement à partie le cardinal de Lorraine, et par adresser un nouvel appel, aussi infructueux que les précédents, à l'archevêque de Lyon, primat des Gaules. Restait le recours au saint-siége ; mais du Bourg refusa de s'adresser au pape, et dans ses longs interrogatoires soutint toutes ses convictions religieuses avec une inébranlable fermeté. Sur la foi due aux commandements de l'Eglise et à ses traditions, du Bourg répondit qu'il croyait seulement à ce qui est contenu dans les prophètes, dans l'Evangile et les Actes des apôtres, ajoutant que « ce serait un grand blasphême de penser que Dieu n'eust esté assez sage pour nous faire suffisamment entendre sa volonté. » Il déclara qu'on ne devait obéissance à l'Eglise que sur les points conformes à la Parole de Dieu. Il n'admit que deux sacrements, le baptême et la cène ; quant aux autres, dit-il, il ne les avait point trouvés dans l'Ecriture ; il n'y avait pas lu non plus que la messe eût été instituée par Jésus-Christ. Il n'admit ni l'adoration des saints, ni le purgatoire. Il se prononça formellement contre les jeûnes ordonnés par l'Eglise, le carême, l'abstinence de chair en certains jours et la primauté du siége de Rome. Quand il vit qu'aucune exception dilatoire n'était plus possible, il accepta vaillamment son sort, et rédigea une franche et courageuse profession de foi, adressée à « Messieurs du parlement », et qui se terminait par ces mots : « Voicy la foy en quoy je veux vivre et mourir, et ay signé cest escrit de mon seing, prest à le sceller de mon propre sang, pour maintenir la doctrine du Fils de Dieu. » Au parlement, à la cour, à l'étranger même, de puissantes influences s'employaient pour du Bourg. Des écrits anonymes suppliaient et menaçaient tour à tour la reine-mère et le roi. Des complots s'ourdissaient pour arracher du Bourg de la Bastille, et n'aboutissaient qu'à le faire surveiller avec plus de rigueur et enfermer dans une cage de fer. L'électeur palatin écrivait à Henri II pour obtenir la grâce du prisonnier, qu'il voulait mettre à la tête de la célèbre université d'Heidelberg. Les amis de du Bourg n'avaient donc pas perdu toute espérance, et, plus soucieux de son salut que de sa gloire, ils le conjurèrent de ne pas rendre publique la profession de foi qu'il venait de rédiger, et de la remplacer par une confession « ambiguë et déguisée, qui pût contenter ses juges. » Du Bourg céda. Son avocat vint déclarer que l'accusé faisait amende honorable, reconnaissait qu'il avait grandement offensé Dieu et la sainte mère Eglise, qu'il demandait à être réconcilié, et implorait la pitié de ses juges et la miséricorde du souverain. Le parlement s'empressa de communiquer ces aveux au roi et de solliciter la grâce du coupable. C'était une défaite pour le parti huguenot qui, « très-contristé, » s'efforça de relever le courage de du Bourg, et chargea le ministre Marlorat de

lui écrire pour le rappeler à d'autres sentiments. Du Bourg se rétracta, et rendit publique sa première profession de foi, à laquelle il resta dès lors fidèle jusqu'à la mort. Pendant le cours de ce procès, Henri II avait été frappé par la main de Montgomery, et il était mort au palais des Tournelles, en face de la prison de l'homme qu'il s'était promis de faire brûler sous ses yeux. Un peu plus tard, un complot était tramé contre les trois ennemis les plus acharnés de du Bourg, et l'un d'eux, le président Minard, revenant un soir du palais, était tué d'un coup de pistolet dans la rue Vieille-du-Temple (12 décembre 1559) : l'Eglise romaine rencontrait donc enfin dans les réformés des adversaires au lieu de victimes résignées. Le cardinal de Lorraine résolut d'en finir, et l'arrêt qui frappait du Bourg fut rendu le 21 décembre. Il le déclarait « attainct et convaincu du crime d'hérésie, hérétique, sacramentaire, pertinax et obstiné, » et le condamnait « à estre pendu et guindé à une potence mise et plantée en la place de Grève,... au-dessoubz de laquelle potence sera faict un feu, dans lequel le dict du Bourg sera gecté, ars, bruslé et consommé en cendres. » En outre, tous ses biens étaient confiqués. En entendant la lecture de cet arrêt, l'attitude de du Bourg fut vraiment héroïque et arracha des larmes à plus d'un de ses juges. Il pria Dieu de leur pardonner, leur reprocha de continuer à verser le sang innocent, les supplia de cesser « leurs bruslemens et de retourner au Seigneur, » et termina par ces belles paroles : « Vivez donc, et méditez ceci, ô sénateurs ; et moi je m'en vais à la mort. » Deux jours après, du Bourg sortait de la Conciergerie dans une charrette qu'escortaient près de cinq cents soldats. On craignait un soulèvement, et des forces considérables étaient massées sur la place de Grève. Le bourreau avait ordre de bâillonner le condamné s'il tentait de « dogmatiser et tenir aulcuns mauvais propos, » mais s'il gardait le silence, il devait être étranglé avant d'avoir senti le feu. Cependant, tandis qu'il se dépouillait de ses vêtemens, apercevant les milliers de regards dirigés sur lui, il ne put retenir ces mots : « Mes amis, je ne suis point ici comme un larron ou un meurtrier, mais c'est pour l'Evangile. » Et comme il gravissait les degrés de l'échelle, il murmura encore : « Mon Dieu, ne m'abandonne pas, de peur que je ne t'abandonne. » Une minute après, il se balançait dans l'espace, et le bourreau mettait le le feu au bûcher. « Ainsi, dit Crespin, du Bourg scella de son sang ce qu'il avait signé de sa main, comme il l'avait protesté par sa confession de foi. » Le dernier mot de cette triste affaire et l'enseignement qui en ressort ont été dit par Florimond de Ræmond : Le supplice de du Bourg « fit plus de mal que cent ministres n'eussent sceu faire. » Trente-cinq années de guerre civile commençaient pour la France. — Selon La Croix du Maine, du Bourg aurait écrit plusieurs ouvrages, et les frères Haag citent de lui un commentaire sur deux livres du code, qui serait conservé à la bibliothèque d'Orléans. Un seul de ces écrits a vu le jour, la *Confession de foi*, publiée d'abord à Genève (sous la rubrique d'Anvers), 1561, in-12, et plusieurs fois réimprimée depuis.

A. Franklin.

DU CANGE (Charles Dufresne, sieur), né à Amiens, le 18 décembre 1610, trésorier de France dans la généralité d'Amiens, se livra de très-bonne heure aux travaux d'érudition, mais ne publia qu'en 1657 son premier ouvrage, l'*Histoire de Constantinople sous les empereurs français*. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, qui arriva le 16 août 1688, il ne cessa de publier et de composer des ouvrages sur le moyen âge, qui témoignent d'une puissance prodigieuse de travail. Son œuvre capitale est son *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, Billaine, 1678, 3 vol. in-fol., qui est une véritable encyclopédie des institutions du moyen âge. L'histoire ecclésiastique y trouve d'innombrables matériaux. Réédité en 1733 par les bénédictins, enrichi d'un supplément, par D. Carpentier, en 1766, le *Glossaire* de Du Cange a été, au dix-neuvième siècle, l'objet d'une refonte complète, et M. Henschel en a donné, de 1840 à 1850, une édition excellente, Didot, 7 vol. in-4°. Le *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, paru à Lyon, chez Anisson, 2 vol. in-fol., 1688, est presque aussi important pour l'histoire byzantine, que le Glossaire latin pour l'histoire de l'Occident. Il est le fruit de longues études de Du Cange sur les *Historiens byzantins* dont il fut le premier éditeur. Du Cange a consacré quelques-uns de ses travaux secondaires à des sujets d'histoire ecclésiastique. En 1665, il fit paraître un *Traité historique du chef de saint Jean-Baptiste*. En 1683, il intervint par une lettre adressée à Léon d'Hérouval en faveur des jésuites qui combattaient les ridicules prétentions des carmes à remonter au prophète Elie. Enfin deux mois après sa mort parut son édition de la Chronique pascale (Πασχάλιον ou *Chronicon pascale*, Paris, 1688, in-4°). Il s'était occupé avec ardeur de l'histoire des croisades, et parmi les nombreux ouvrages manuscrits qu'il a laissés se trouvait un travail généalogique sur les *Familles d'Outre-mer*, qui a été publié par M. Rey, en 1869, dans la Collection des Documents inédits relatifs à l'histoire de France. — Consultez sur Du Cange trois *Mémoires*, de Du Fresne d'Aubigny, sur sa vie, sur ses manuscrits; et L. Feugère, *Etude sur la vie et les ouvrages de Du Cange*, Paris, 1852.

GABRIEL MONOD.

DU CERCEAU (le père Jean-Antoine), de la Compagnie de Jésus, né à Paris, en 1670, mort en 1730. Le Père du Cerceau eut une vie assez accidentée, il enseigna longtemps dans les colléges de la Compagnie, à Rouen, à la Flèche. Plus tard nous le voyons collaborer aux *Mémoires de Trévoux*; puis on le retrouve précepteur chez le prince de Bourbon Conti : il était chargé de l'éducation du jeune LouisFrançois de Conti, lorsque son élève le tua d'un coup de fusil, avec lequel il s'amusait. Du Cerceau a laissé différents ouvrages, très-diversement jugés et qui n'ont rien de bien notable ; mais il fut longtemps le grand modèle des comédies de collége. On a de lui *Carmina Varia*, volume in-12, dans lequel on trouve le drame de l'*Enfant Prodigue* (1705 et 1724), la traduction française fut ensuite donnée par l'auteur. Toute une collection de *Comédies françaises* pour les colléges, parmi lesquelles : *Les Incommodités de la Grandeur; l'Ecole des Pères; Esope au Collège; Les Pincettes; Les Cousins; La Défaite du Solécisme* : le tout est très-

innocent, très-moral, très-naïf. Conteur, Du Cerceau a donné *La Nouvelle Eve*, composition supérieure à tout le reste. Le recueil des *Poésies françaises* renferme des fables, des épigrammes, etc.; il fut publié en 1805, en un volume in-12. Les réflexions sur la poésie française furent publiées en 1742, en 2 volumes in-12; elles ne comportent guère un jugement littéraire. Enfin on a de Du Cerceau l'*Histoire de la dernière Révolution de Perse*, publiée en 1728, et réimprimée en 1741, et 2 volumes in-12 sous le titre : *Histoire de Thamas Koulikan*. Du Cerceau avait entrepris également d'écrire l'histoire de la Conspiration de Rienzi, qui fut reprise et terminée par le P. Brumoy, et publiée en 1733, un vol. in-12. Le Théâtre a été réédité en 1807 en un vol. in-12; l'édition de 1828, en 2 vol. in-8, renferme les poésies.

DUCHATEL (Pierre), appelé aussi Castellan, du latin *Castellanus*, par Bayle. Evêque français, d'un savoir remarquable; né en Barrois, à Aire, en 1480, d'après l'opinion commune, et mort en 1552, Duchâtel débuta dans la vie par l'adversité; il perdit ses parents, lorsqu'il était encore en bas âge. Ce fut à Dijon, où ses tuteurs l'avaient placé, qu'il apprit les lettres; ses progrès furent rapides et dès l'âge de seize ans, cet adolescent fut chargé de professer en public la littérature grecque et la littérature latine. Poussé par le besoin d'apprendre encore, Duchâtel quitte Dijon et la France. Il parcourt successivement l'Allemagne, la Suisse, écoutant les maîtres célèbres, et ajoutant à ses connaissances des connaissances nouvelles. Nous le retrouvons à Bâle, correcteur typographe, dans l'imprimerie alors si célèbre de maître Froben : la protection d'Erasme lui en avait ouvert l'accès. Duchâtel revient ensuite en France, mais une occasion opportune se présente et il part pour Rome, accompagnant l'évêque d'Auxerre, envoyé comme ambassadeur près du siége apostolique. Il visite ensuite Venise, l'Egypte, Constantinople. Sur la vive recommandation du cardinal de Bellay, le roy François Ier l'attache à sa personne, en qualité de secrétaire-lecteur et bientôt il le nomme à l'évêché de Tulle (1539). Il passe ensuite sur le siége de Mâcon (1544). A son avénement, Henri II lui continue la faveur royale, il devient grand aumônier de France et, enfin, évêque d'Orléans en 1551. La science éclairée de Duchâtel fut toujours accompagnée d'un grand esprit de tolérance, ce qui n'était guère de mode à cette époque, surtout dans l'épiscopat. Aussi sa conduite modérée, pleine de douceur, tranche sur le fanatisme et l'esprit de persécution qui caractérisent la plupart de ses contemporains. Les vaudois, les huguenots trouvent en lui un protecteur, un défenseur et un appui. Il prend en main la cause de Robert Estienne, persécuté; Dolet trouve en lui un avocat près du roy, lorsqu'il fut condamné, malgré sa science et son talent comme imprimeur, le 2 octobre 1542, et reconnu coupable d'hérésie par Mathieu Orry, inquisiteur, et Estienne Faye, official de l'archevêque de Lyon. Cette sentence n'entraînait rien moins que la peine du feu. Comme théologien, Duchâtel défendit ardemment les libertés gallicanes. Toute sa vie, il protégea généreusement les lettres : il aimait à encourager les savants; du reste, il con-

tribua à la fondation du Collége de France. On a peu de chose de Duchâtel : *Deux sermons* sur la mort de François Ier, et encore le *Trépas*, les *Obsèques et l'enterrement* de ce même roy. Cette vie semble avoir pour devise, *Res et non verba*.

DUDITH (André), surnommé Sbardellat, du nom de sa mère, né à Bude l'an 1533, mort à Breslau l'an 1589, fit de bonnes études classiques sous Paul Manutius à Venise, noua de brillantes relations à Londres, à Paris et à Florence, cultiva, outre les sciences ecclésiastiques, la philosophie aristotélicienne et le droit, et retourna dans son pays avec le titre de protonotaire apostolique et d'évêque de Tina. Elu député au concile de Trente par le clergé de Hongrie (1562), il prononça cinq discours qui contiennent, indépendamment d'une apologie de ce que son pays avait fait pour la propagation du christianisme, d'assez vives attaques contre la Réformation, bien que Dudith conseille énergiquement de concéder l'usage du calice aux laïques. Ce n'est que plus tard qu'il publia son traité contre le célibat, avec la mention qu'il avait été empêché, contre sa volonté, d'exposer cette matière devant le concile. De retour en Hongrie, Dudith, pendant une mission en Pologne dont l'avait chargé son protecteur et ami, l'empereur Maximilien, s'éprit d'une violente passion pour une demoiselle d'honneur de la reine, et se maria avec elle, après avoir déposé toutes ses dignités. Excommunié à Rome par Paul V, Dudith se retira dans une terre qu'il avait acquise en Bohème et embrassa les opinions des sociniens, ce qui n'empêcha pas Maximilien de le charger de nouvelles missions diplomatiques en Pologne. Il ne se retira des affaires qu'en 1579, alla se fixer en Silésie, où il perdit sa femme et se remaria. Nous citerons parmi ses ouvrages une *Epistola de hæreticis non persequendis et capitali supplicio afficiendis*, Christling, 1584 ; une *Epistola ad Th. Bezam, in qua disputatur an ecclesiæ nomen soli reformatæ conveniat*, Heidelb., 1593 ; ses *Orationes in concilio Tridentino habitæ*, Offenbach, 1610 ; nouvelle édition, Halle, 1743. — La vie de Dudith a été décrite par Reuter qui a publié ses principaux ouvrages à Offenbach en 1610. Voyez aussi Stief, *Versuch einer ausführlichen u. zuverlæssigen Geschichte vom Leben u. von der Glaubensmeinung A. Dudith's*, Bresl., 1756 ; Dav. Czvittinger, *Specimen Hungariæ hist. litter.*, Francf. et Leipz., 1711, p. 125 ss.

DUEL. Le duel est un combat singulier entre deux hommes, après convention préalable du choix des armes, du mode de combat, du lieu et de l'heure de la lutte. S'il est juste de dire que la guerre, ce grand duel entre peuples, prit naissance avec l'humanité, on peut ajouter que le duel est aussi ancien que la guerre, puisque l'un et l'autre sont des produits viciés de la nature humaine, qui trouva toujours une jouissance dans la satisfaction de l'ambition, dans l'assouvissement de la vengeance et dans l'étalage de la force et du courage (Grotius, *De Jure belli et pacis*, Laus., 1751, 5 vol. in-4°). Aussi le duel change de forme et de caractère, selon le degré de civilisation des nations diverses. Chez les peuples barbares, on le retrouve avec tous les raffinements de la cruauté aveugle et qui ne connait pas de modération

dans la vengeance exercée. Chez ces peuples, le vaincu doit subir les outrages du vainqueur, il est sa chose, sa proie, la mort seule peut le délivrer; mais cette mort, on la lui verse goutte à goutte, on semble la distiller avec précaution, car avec la vie du vaincu qui s'évanouit, doit prendre fin le triomphe du vainqueur. « Le vainqueur du vaincu, par les *lois Danoises*, dit Brantôme, en disposait tellement qu'il en voulait et bon lui semblait, comme de le traîner par le camp, ainsi qu'il lui *eust pleu*, de le pendre, de le *brusler*, de le tenir prisonnier; bref, en disposer mieux que d'un esclave : car tel était le vaincu du vainqueur » (Brantôme, *Mém. sur les duels*). Avec les essais, faits par les sociétés humaines, pour sortir de la barbarie et jeter les fondements des nations policées, le duel va devenir une sorte de justice : on l'appelera *Jugement*, il fera partie intégrante des lois, on regardera la défaite comme une preuve irréfutable d'une secrète culpabilité et les peuples apprendront ainsi que la foi jurée doit être respectée et que le crime caché se découvre tôt ou tard (*Lex Gondebondi*). Puis le duel prendra le nom de *Jugement de Dieu*, il sera variable dans sa forme, mais il reposera sur cette idée que *nécessairement Dieu punit le coupable et venge l'innocent*; dès lors il sera associé au culte religieux qui établira des incantations et des formules de prières pour consacrer les combattants (voyez *Jugement de Dieu*). Avec le moyen âge, qui se développe, le duel va revêtir un caractère plus chevaleresque; il sera une occasion évidemment recherchée de mettre en relief la bravoure personnelle, il empruntera aux sentiments plus nobles un but, un prétexte, afin de cacher sous un reflet poétique, l'ineptie d'un combat au moins inutile et toujours meurtrier. Alors on se battra pour une beauté imaginaire, pour défendre les couleurs d'une dame, pour soutenir la réputation d'un ami. On accueillera avec joie la blessure ou la mort, car on sait que le poëte et le trouvère immortaliseront le courage et les prouesses du vaillant chevalier. « Cependant avant de combattre, dit Brantôme, narrant le duel de Valenciennes, fut apporté le livre Messel, sur lequel *prestèrent* serment l'un et l'autre, cela *s'usait fort anciennement*. » Ailleurs, d'après le même historien : « Les combattants commencent par se mettre à genoux, *pour faire leurs prières à Dieu;* puis sont *tastés* par leurs parrains, sçavoir s'ils ont nulles armes ny charmes, soubs leurs vêtements et sur eux... etc. » Avec la Renaissance, le duel subira une transformation nouvelle, il empruntera, par sa fréquence et ses motifs inavouables, quelque chose de cette cruauté froide qui accompagne la corruption. Il deviendra un moyen plus honnête que l'assassinat et le poison, pour se débarrasser du rival qui fait obstacle, un moyen plus rapide d'arriver au terme marqué par la volupté ou l'ambition. Et comme la société de cette époque n'a plus rien des passions généreuses de l'âge précédent; comme la chevalerie n'a plus d'objet par la fin des croisades et des folles entreprises, comme la noblesse n'a plus souci que de monter haut dans la faveur royale, le duel deviendra une épidémie véritable. Les édits royaux seront impuissants pour arrêter cette manie de ferrailler à tout propos. La confiscation des biens, la dégradation n'arrêteront pas la noblesse

et les adversaires se prêteront mutuel appui, afin de conserver le secret de leur lutte et la possibilité des entre-tuer. Gaspard de Saux, seigneur de Tavannes, écrira dans ses Mémoires, à propos des édits de Henri II : « La noblesse française, ceux qui font profession des armes, sont réduits entre deux *extrémités* : de perdre l'honneur, ou, le *defendant*, *estre* en péril d'une mort honteuse, par les édits du roy » (Gaspard de Saux, *Mémoires*). En 1607, un secrétaire d'Etat supputera que, « depuis Henri IV, en dix-huit années, plus de quatre mille gentilshommes ont péri par le duel. » Plus tard, on comptera « qu'en trente années, le duel avait enlevé assez d'hommes, pour composer une armée » (Théophile Raynaud). Et ces meurtres par le duel n'étaient pas particuliers à la France, car, d'après le discours prononcé par Bacon en 1614, l'Angleterre n'était pas moins désolée par ce fléau. Mais cet excès même ne tarde pas à enlever au duel son prestige et bientôt la philosophie mêle sa voix à celle de la religion, trop peu écoutée jusque là, pour apprendre aux hommes le respect de leurs semblables et pour mettre en relief ce qu'il y a d'odieux à verser le sang humain. — L'histoire du duel régi par des lois positives offre un véritable intérêt. Tous les historiens sont d'accord pour reconnaître que l'usage du duel fut emprunté aux peuples du Nord. « C'est de là, dit Serpette de Marincourt, que ce genre de procédure barbare s'introduisit dans toute l'Europe. On ne le retrouve ni dans les lois saliques ou ripuaires, ni dans celles des Visigoths, mais une telle coutume était trop conforme au génie des peuples germaniques pour n'en être pas généralement adoptée, aussi voit-on cette institution sanglante du duel renverser de fond en comble toutes les législations romaines et barbares et régner exclusivement parmi les monarchies du moyen âge » (Serpette de Marincourt, *Hist. de France*, Paris, 1843, 3 vol. in-8). L'usage du duel, adopté en principe, fut réglé par les prescriptions de la loi. On pouvait opposer l'offre du combat judiciaire à tout témoignage défavorable, d'après la loi Lombarde (*Leg. Longobard*, lib. II, tit. 55), et bien que cette faculté fût réservée, d'abord, pour les cas où l'honneur était gravement compromis, on ne tarda pas à l'étendre, indistinctement, à toutes les causes civiles ou criminelles. « Si quelque Saxon, disent les Capitulaires, arrête un homme et l'accuse de lui avoir causé un dommage, encore qu'il ne soit pas trouvé porteur de l'objet dérobé ou de toute autre chose appartenant à l'accusateur : ce dernier, s'il le propose, peut en appeler au jugement, au *combat* ou à l'épreuve de la croix. « *Si aliquis Saxo hominem comprehenderit absque furto aut absque suâ propriâ aliquâ re, dicens, quod illi sit damnum factum et hoc contendere voluerit in judicio, aut in campo aut ad crucem, licentiam habeat* » (*Angesisii Capit.*, XXXIII, lib. IV, Parisiis, 1548, in-18). Par ce combat, toute discussion devait prendre fin. « Tous doivent croire au jugement de Dieu, disent les capitulaires de Charlemagne, le doute n'étant pas permis. » Mais le duel étant un jugement de Dieu et son issue indiquant le prononcé de la justice divine, les cérémonies religieuses durent donner aux combattants une sorte de consécration préalable. Il y avait des prières prononcées, des aspersions

d'eau bénite; on célébrait la messe avec oraisons spéciales et la croyance générale était que l'innocent, par l'intervention de Dieu, sortait infailliblement vainqueur de la lutte et que son triomphe était assuré. Frédégaire et Grégoire de Tours parlent-ils d'un duel judiciaire, ils s'expriment ainsi : « Nous soumettrons ceci au jugement de Dieu, afin qu'il prononce lorsqu'il nous verra combattre en champ-clos » (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, lib. 7). Tel est le langage du temps : il reflète bien les mœurs de l'époque et ce mélange de foi profonde et de coutumes encore barbares qui la caractérise. Clercs ou laïques étaient soumis à la même jurisprudence dans les causes mixtes. Il est donc juste de dire que l'Eglise elle-même n'avait pas de *Discipline* bien fixée à cet égard ; elle acceptait ou subissait les idées du milieu dans lequel elle se trouvait, suivant en cela le cours des habitudes de l'époque. La papauté, elle aussi, ne semble pas avoir de doctrine nettement définie, au sujet du duel judiciaire, avant le onzième siècle, si l'on en juge par l'histoire de l'époque. Au dire de Baronius, en 963, l'empereur Othon II offre au pape Jean XII de prouver son innocence par le combat judiciaire, disant : « que du reste, si le Seigneur Pape ne le veut pas croire; le duel prouvera la vérité de son assertion » (Baronius, ann. 963). Il n'est pas jusqu'aux questions purement canoniques qui n'aient été parfois résolues, par le duel ; ainsi que le raconte Rodrigue de Tolède : « Quand la question de prééminence entre les liturgies mozarabique et romaine vint à diviser l'Espagne, la question fut tranchée par le combat. » Ceci se passait vers l'an 1080. « Il plut aux principaux du peuple, dit le cardinal Bona, de trancher la question par le duel, plutôt que par des arguments, comme si tout le droit devait se décider par les armes. Deux champions furent choisis et ils durent se battre en duel, l'un pour le romain, l'autre pour le mozarabe. Ce fut, dit-on, ce dernier qui l'emporta. Il fut décidé que l'épreuve du feu terminerait la dispute. Deux livres, l'un romain, l'autre gothique furent jetés dans un brasier enflammé. Le volume mozarabe sortit intact du brasier, tandis que l'autre fut dévoré par les flammes » (Bona, *De sacrificio missæ* ; Rodrigue de Tolède, *De rebus Hispanis*, Chronique de Saint-Maixent). Ajoutons que les ordres religieux militaires se faisaient une loi de ne pas refuser le duel offert. Bien plus, l'ordre de Saint-Jacques repoussait de son sein tout aspirant chevalier qui avait refusé de se battre en duel. Une interrogation spéciale avait lieu sur cet objet, ainsi qu'on le peut voir dans la règle de cet ordre militaire (J. M. Marques, *Thesaurus militiæ equestris*, in-fol. ; A. Mendo, *De ordinibus militaribus disquisitiones*, Lugd., 1668, in-fol.). Cet ordre de Saint-Jacques avait été fondé vers 1030, d'après ces auteurs, et confirmé par le pape, en 1175. Nous croyons avoir établi que la discipline de l'Eglise était fort variable ; car, dit Lebrun, « les savants paraissant partagés sur ce point, il se trouva des personnes qui louaient et autorisaient cette coutume » (Lebrun, *Traité des superstitions*, Paris, 1732, t. II, liv. V, ch. I). Disons cependant qu'une protestation éloquente se fit entendre, mais elle fut impuissante pour enrayer le torrent. Nous croyons devoir citer cette belle page, commentaire admirable de la

parole du Décalogue : « Tu ne tueras point », si étrangement et si diversement commentée dans l'Eglise chrétienne. Au onzième siècle, Agobard, archevêque de Lyon, écrivit un traité contre le duel : *Adversus legem Gundobaldi et impia certamina quæ per eam geruntur*. Il dédia son livre à l'empereur Louis le Pieux, afin de le décider à modifier les lois existantes. « Lorsqu'autrefois, dit l'évêque, on attaquait avec ardeur la vérité de notre religion, pendant que les uns donnaient à tout ce qui est créature la place de Dieu et que les autres défendaient les droits sacrés du Créateur, ceux-là seuls furent victorieux qui subirent la mort; le triomphe ne fut pas aux bourreaux. La vérité éclata par le supplice, la confusion fut le partage du persécuteur; en versant leur sang, les témoins de la vérité conquirent l'immortalité, et les suppôts de l'erreur se frappèrent eux-mêmes, en croyant donner le coup mortel. Mais si, dans cette vie, l'innocent était toujours victorieux et le coupable châtié, Pharaon n'eût pas tué Josias, Pharaon eût été la victime, Hérode n'eût pas massacré Jean, Hérode eût perdu la vie. Et cette ville sainte, Jérusalem, illustrée par tant de monastères, par un clergé savant et tant d'hommes remarquables, serait-elle la proie des Sarrasins, ainsi que tant d'autres contrées? Et Rome, donc, serait-elle aux Goths, hérétiques et païens, tout ensemble? L'Italie serait-elle aux Lombards? Mais c'est assez! Je ne dis pas tout ceci pour établir que la Providence céleste ne puisse parfois venger l'innocence et confondre le crime, mais Dieu ne s'est engagé à le faire qu'au dernier jugement et nullement en toute occurrence » (*Agobardi Opera*, Parisiis, 1665, 2 vol. in-12). Ajoutons, en terminant, que le concile de Trente, en condamnant formellement le duel, avait imposé au catholicisme une jurisprudence plus uniforme. Nous disons plus uniforme, car, en cette matière, les partisans du probabilisme trouvèrent encore le moyen de perpétuer la méthode des distinctions théologiques (Grotius, *De jure Belli*, tom. II, p. 49). Et quand on a parcouru les ouvrages des docteurs probabilistes, les plus en renom, on doit reconnaître que le précepte du décalogue reste obligatoire... alors seulement qu'il n'oblige pas! Plus sûrement (*tutius*) il semble obligatoire ; mais probablement (*probabile*) et plus probablement (*probabilius*) souvent il n'oblige pas. Le concile de Trente avait édicté le refus de sépulture chrétienne, pour les duellistes; notamment pour ceux qui meurent dans la lutte (*in actu*). Aujourd'hui les théories de l'aliénation temporaire, du souci exagéré de l'honneur, de l'illusion sur la gravité de l'insulte, du soin de la réputation, de la famille ont adouci le décret conciliaire et ont ouvert la voie à bien des accommodements.

DU FOSSÉ (Pierre-Thomas), littérateur français, né à Rouen en 1634, mort en 1698. Il fut élevé à Port-Royal et apprit dès sa jeunesse à aimer cette célèbre association, qui renfermait alors tant d'illustrations, aussi cet attachement pour ses premiers maîtres fit que les plus violentes persécutions ne purent faire varier son inébranlable conviction. Il fut lié avec de Tillemont, Lemaistre, Arnaud d'Andilly. Condamné à la prison, il fut envoyé à la Bastille, mais là encore, en y trouvant de Sacy en 1666, il crut vivre encore à Port-Royal; une sen-

tence l'exila à Forges-les-Eaux, dans sa terre du Fossé. On a de cet auteur : une *Vie de Barthélemy des Martyrs*, traduite de l'espagnol, publiée à Paris en 1663, in-8°; une vie de *Thomas de Cantorbéry*, éditée sous le pseudonyme de Beaulieu en 1674, in-4° et in-12; une *Étude sur Tertullien et Origène*, donnée en 1675, in-8°; une *Vie des Saints*, qui ne comprend que les mois de janvier et de février, publiée en 1685 et en 1687. Du Fossé continua encore la *Bible de Sacy*. Il est auteur de commentaires sur les Nombres, le Deutéronome, Josué, Ruth, Psaumes, les Evangiles. Il publia encore les *Mémoires de Louis de Pontis*, sur les règnes de Henri IV, de Louis XIII et de Louis XIV, en 1676, 4 vol. in-12. Enfin les *Mémoires* de Du Fossé ont paru à Utrecht, en 1739, en un vol. in-12.

DUGALD STEWART. Voyez *Ecossaise* (Philosophie).

DU GUET, oratorien et célèbre janséniste, né à Montbrison, dans le Forez, en 1649, mort à Paris en 1733. L'éducation de Duguet fut confiée aux oratoriens, et lui-même entra d'abord dans cette congrégation. Appelé à la résidence de Paris, il ne tarde pas à se lier avec Arnaud et Nicole, et ce fut pour lui un point de départ dont toute sa vie se ressentit bientôt. On l'envoie professer à Saumur, puis à Troyes, enfin, en 1677, on l'appelle à Paris, où il est ordonné prêtre. C'est dans cette ville qu'il commence une série de conférences, qui ne tardent pas à le rendre célèbre; il consacra les années 1678 et 1679 à ces prédications, et pendant les années suivantes il visita la plupart des maisons de l'Oratoire. En 1685, il quitta subitement la France, abandonne l'Oratoire et se réfugie à Bruxelles, où se trouvait le célèbre Arnauld, son ami. La direction spirituelle des plus grandes dames occupe son temps, et sa correspondance supplée à la distance. A la demande de madame D'Aguesseau, mère du chancelier, il écrit son ouvrage sur la *Conduite d'une dame chrétienne* qu'il lui adresse. Il revient à Paris après cinq ans d'exil, en 1690, et s'astreint à la retraite la plus absolue, mais il n'interrompit pas, heureusement, ses lettres, et continua ses relations avec le dehors par ses écrits; l'abbé Boileau, frère du poëte, était l'un de ses confidents. C'était à lui qu'il confiait sa pensée intime et racontait les effets de la solitude sur sa nature impressionnable et déjà tournée à la misanthropie. De l'aveu général, rien n'égalait les charmes de sa conversation, la distinction de ses manières et son intarissable bonne humeur, lorsqu'il était en société. Le Père La Chaise disait de lui au président Menars : « Vous n'avez qu'à tourner le robinet, vous verrez couler telle essence que vous voudrez. » Plus juste appréciateur, Saint-Simon écrivait dans ses *Mémoires* : « J'en fus charmé, nous nous promenions tous les jours dans les jardins de l'Abbatial : les matières de dévotion où il excellait n'étaient pas les seules sur lesquelles nous avions des entretiens : une fleur, une plante, la première chose venue... tout lui fournissait matière de quoi dire et instruire. » L'opposition de Du Guet à la bulle *Unigenitus* l'enleva à sa retraite, en l'exposant à de nouvelles épreuves. Il mourut à Paris, en 1733, regretté même de ses adversaires religieux. Sainte-Beuve le compare à Fénelon. — Duguet a beaucoup écrit. Son style est pur, élégant,

parfois même noble et élevé, mais un peu trop ingénieux. Ce n'est qu'en 1731 que parut son premier ouvrage, l'*Explication de l'ouvrage des six jours*, fondu plus tard dans son commentaire sur la *Genèse*, Paris, 1732, 6 vol. in-12. Il avait été précédé et il fut suivi des *Explications* d'un grand nombre de livres de l'Ancien Testament, ainsi que du *Mystère de la Passion*, *de la Croix*, *de la Sépulture de Jésus-Christ*, des *Qualités ou caractères que saint Paul donne à la charité*, dont le pasteur Moulinié a publié, en 1824, une édition adaptée aux chrétiens réformés. Nous avons encore de Duguet un traité sur la *Prière publique*, un autre sur les *Devoirs d'un évêque*, que Vinet cite fréquemment dans sa *Théologie pastorale*, un traité *des Scrupules;* un traité de l'*Institution d'un prince*, composé à la demande de Victor-Amédée, roi de Sardaigne; des *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, 10 vol. in-12, dont le pasteur Gonthier a publié un choix qui forme le 3e vol. de sa *Collection de lettres chrétiennes;* un grand nombre d'opuscules sur *la Grâce*, *le Baptême*, *l'Eucharistie*, *la Foi chrétienne*, etc. Il a été publié à Paris, en 1764, un vol. in-12, intitulé *Esprit de M. Duguet*, par l'abbé André, oratorien. — Sources : *Vie de Duguet*, par l'abbé Goujet, 1740; Gonthier, *Notice sur Duguet;* Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1867, tome VI; Moreri; Michaud, *Biogr.;* Chaudon, *Diction. histor.*; Barral, *Diction. histor.*, *littér. et critiq.*, etc.

DUHAMEL (Jean-Baptiste), de la congrégation de l'Oratoire, célèbre comme astronome, physicien, philosophe. Duhamel naquit à Vire, dans le Calvados, en 1624; il mourut en 1706. Après avoir été curé de Neuilly-sur-Marne, nous voyons Duhamel devenir successivement aumônier du roy, en 1665; mais cette haute position ne l'enleva pas à l'étude des sciences. En 1666, Colbert lui confie la place de secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, et lorsque le frère du puissant ministre fut envoyé au congrès d'Aix-la-Chapelle, il voulut être accompagné par Duhamel, qui dut le suivre également dans son ambassade d'Angleterre. Duhamel trouva néanmoins le temps d'écrire de nombreux ouvrages. Il a laissé *Astronomia physica*, Paris, 1659, in-4°; *De meteoris et fossilibus*, 1659, in-4°, ouvrage où la critique n'est pas épargnée au système cartésien; *De Consensu veteris et novæ Philosophiæ*, 1663. Sur l'ordre de Colbert, il publia, à l'usage des colléges : *Philosophia vetus et nova*, 1678. Un grand succès récompensa l'auteur. Puis enfin des dissertations, des opuscules théologiques, une *Histoire de l'Académie des sciences*, en latin, etc. Fontenelle, successeur de Duhamel, prononça son éloge.

DU JON (François), connu surtout sous son nom latin de *Junius*, philologue et théologien célèbre, fils de Denis Du Jon, lieutenant de la maréchaussée à Bourges, qui périt victime d'un tumulte populaire, à Issoudun, où il était allé faire une information judiciaire, à la suite d'une émeute qui y avait éclaté contre les protestants. Né en 1545, il suivit de bonne heure les écoles publiques, dont le régime était dur pour une constitution chétive comme la sienne; mais doué d'un esprit ardent, il y apprit avec avidité, et conçut l'ambition de se distinguer. Ayant su qu'un ambassadeur allait partir pour Constantinople,

il voulut se faire admettre dans sa suite, et se rendit à Lyon à cet effet ; mais il arriva trop tard ; l'ambassadeur était déjà en route. Il resta néanmoins à Lyon, et se fit le disciple de Barthélemy Aneau, principal du collége, dont il mit à profit les précieuses leçons, et s'appropria la méthode scientifique. Lorsque celui-ci périt, en juin 1561, victime de sa générosité, en voulant tenir tête à des fanatiques forcenés, le jeune Du Jon faillit partager son sort. S'étant échappé, par miracle, il fut rappelé à Bourges par son père, qui le trouva par trop imbu des doctrines des auteurs païens, dont il venait de faire sa nourriture intellectuelle. Lui-même nous apprend que l'épicuréisme l'avait séduit, mais que la lecture de l'Evangile de saint Jean vint le tirer soudainement comme d'un rêve, en lui faisant sentir l'abîme qui sépare la parole apostolique des plus belles œuvres du génie humain. Il en éprouva un saisissement étrange dans son corps et dans son âme (*horrebat corpus, stupebat animus, et totum illum diem sic afficiebar, ut qui essem ipse mihi incertus viderer esse*) : telle la conversion de saint Augustin, opérée par un passage de saint Paul. Le nouveau converti résolut de se consacrer à la théologie et partit pour Genève, où il arriva le 17 mars 1562. La guerre civile rendait alors les circonstances partout fort difficiles, et Du Jon eut à souffrir d'une grande pénurie d'argent. Ses études n'étaient pas achevées, lorsqu'il perdit son père, après l'avoir revu, et il dut les continuer tout en donnant des leçons pour vivre. En 1565, il accepta la place de ministre à Anvers, sans se laisser effrayer par les conjonctures graves où se trouvaient alors les Eglises des Pays-Bas. Une menace terrible y jetait le trouble, celle de l'établissement de l'Inquisition d'Espagne. Quelques gentilshommes s'étant réunis à Bruxelles, le 3 avril 1566, pour aviser aux moyens de conjurer le mal, Du Jon se joignit à eux et appela la bénédiction divine sur leurs efforts, et il se multiplia pour soutenir et fortifier ses coréligionnaires à Gand et à Bruges, aussi bien qu'à Anvers. Ceux-ci déployèrent une courageuse fermeté et décidèrent qu'ils célébreraient leur culte publiquement. Anvers donna l'exemple; Tournay et Valenciennes le suivirent, et, en quelques semaines, la Zélande, la Hollande, le Brabant, la Flandre, la Frise eurent, à leur tour, de si nombreuses assemblées, que la régence jugea prudent de s'abstenir. Le tout n'alla pas sans quelques excès de zèle iconoclaste, et, quoique Du Jon fût loin d'y pousser et de les approuver, on s'en prit à lui, et on le rechercha activement; mais la fortune le servit, sans même qu'il usât de ruse ou de faiblesse, et il échappa à ces poursuites. Il ne quitta Anvers que quand la capitulation du 2 septembre 1566 eut stipulé que les « prédicants et les ministres devaient être natifs ou bourgeois de quelque bonne ville des Pays-Bas. » Il porta alors son ministère à Limbourg; puis il alla à Heidelberg, où l'Eglise de Schœnau lui fut confiée par l'Electeur palatin. Avant de s'y rendre, il fit un long voyage à Bourges, pour y revoir sa mère, et, au retour, passant par Metz, il y reçut la mission de remplir les fonctions d'aumônier à l'armée du prince d'Orange, ce qu'il fit tant que dura la campagne. Il fut chargé ensuite de remplacer pendant quelques mois le ministre de

Metz; puis il desservit, jusqu'en 1573, son Eglise de Schœnau. L'Electeur l'appela à Heidelberg, pour participer avec Tremellius à la traduction de la Bible. En 1578, il fut nommé à une chaire de l'académie de Neustadt; il l'occupait depuis quatorze mois, lorsqu'on le chargea d'établir à Otterbourg une Eglise qu'il desservit pendant un an et demi. Puis, après son retour à Neustadt, il était appelé à professer la théologie à Heidelberg. En 1592, le duc de Bouillon le pressa de venir en France, Henri IV ayant songé à lui confier une mission diplomatique en Allemagne. Après qu'il l'eut remplie, il fut engagé par le magistrat de Leyde à venir se fixer dans cette ville comme professeur; les instances faites auprès de lui furent telles, qu'il dut accepter la chaire de théologie, et l'occupa avec éclat pendant une dizaine d'années. Il mourut de la peste, à l'âge de cinquante-sept ans, le 13 octobre 1602. Au témoignage même de ses adversaires, *Junius* (Du Jon) fut un des plus habiles théologiens et philologues de son époque, en même temps qu'un homme juste et modéré. La liste de ses ouvrages ne compte pas moins de cinquante articles. Ils se trouvent presque tous réunis dans les *Junii Opera theologica*, publiés à Genève, en 1607, en 2 vol. in-folio, et réimprimés de nouveau en 1613. — Marié tard, mais marié quatre fois, Du Jon eut, de sa seconde femme, un fils et une fille, qui épousa le célèbre Vossius en 1607; et, de son troisième lit, un autre fils, nommé aussi François et né à Heidelberg en 1589, qui se distingua à son tour sous le nom de *Junius*, dans les lettres sacrées; mais c'est en Angleterre qu'il fournit sa longue carrière, commencée sous les auspices du comte d'Arundel, auquel il avait plu tout d'abord, et dont il fut, durant trente ans, le bibliothécaire. Il mourut à Windsor, en 1677, âgé de quatre-vingt-huit ans, laissant ses nombreux manuscrits à l'université d'Oxford, où ils sont conservés. CH. READ.

DU LAU (Jean-Marie), prélat français. Né au château de la Côte, près de Périgueux en 1738, mort à Paris, dans le massacre des carmes, le 2 septembre 1792. Du Lau était archevêque d'Arles en 1775. Ce fut donc en qualité de député du clergé qu'il fut appelé à prendre part aux travaux de l'Assemblée constituante. Constamment, il se montra, dans les débats, adversaire résolu de toute réforme libérale; après la session, il publia divers pamphlets contre la constitution civile du clergé, qu'il avait refusé de reconnaître en repoussant le serment. Il fut renfermé après le 10 août, dans la prison des carmes, c'est là qu'il reçut le coup mortel. Ses œuvres ont été publiées à Arles, en 1817; elles forment 2 volumes de *Mandements* et de *Lettres pastorales*.

DULCIN (Dolcino), fils naturel d'un prêtre d'Ossula, dans le diocèse de Novarre, succéda, en l'an 1300, à Segarelli, comme chef de la secte des *Frères apostoliques* (voy. cet article). Plein d'enthousiasme pour le succès de sa cause, il appela le peuple aux armes et parcourut, pendant quelques années, les districts de la Dalmatie. Cerné par les troupes dirigées contre lui, il se retira sur le mont Zebello, dans le diocèse de Verceil, qui fut pris d'assaut après une défense héroïque, en 1307. Dulcin fut brûlé vif, comme son prédécesseur. Ses doctrines et ses prédictions apocalyptiques, empruntées à Joachim de Flore, sont exposées

dans deux écrits (un troisième est perdu), rédigés en 1300 et en 1303, et dont des fragments ont été insérés dans le *Addimentum ad hist. Dulcini*, qui se trouve chez Muratori, *Script. rer. Ital.* Nous y voyons, comme chez l'abbé de Flore, la division de l'histoire de l'humanité en une série d'âges, dont le dernier a commencé avec l'apparition des Frères apostoliques, et a substitué à la loi de justice du Père promulguée par Moïse et à la loi de sagesse du Fils, édictée par Jésus-Christ, la loi d'amour du Saint-Esprit qui proclame l'avénement de la vie spirituelle, par l'abolition du mariage et l'introduction de la communauté des biens. Ces deux écrits prophétiques, dans lesquels une juste censure des abus et des vices de l'Eglise, se mêle à une imagination ardente et à des effusions mystiques dangereuses, ont été analysés par Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 651 ss., et par M. Ch. Schmidt dans la *Real-Encykl.* de Herzog, III, 468 ss., avec l'indication des autres sources à consulter.

DULIE (δουλεία, de δοῦλεν, servir), terme qui, dans l'Eglise catholique, désigne le genre de culte que les fidèles rendent aux anges et aux saints. Il diffère du culte de *latrie* (λατρεία), qui n'appartient qu'à Dieu, et du culte d'*hyperdulie*, (ὑπερδουλεία), qui est réclamé par la Vierge. Les théologiens catholiques conviennent que, dans l'origine et dans le sens grammatical, les termes de *dulie* et de *latrie* sont synonymes; ils n'en établissent pas moins une différence entre la manière d'adorer et de servir Dieu, comme notre souverain maître, auquel nous devons un respect et une soumission absolus, et celle de servir les saints qui, à cause des dons excellents et des qualités surnaturelles dont Dieu les a favorisés, sont nos protecteurs auprès de lui. La *dulie* est une sorte de culte « d'affection et de société, » qu'il est, selon eux, naturel de rendre, soit aux anges qui présentent à Dieu les prières des fidèles, soit aux martyrs et aux saints qui ont été, sur la terre, les serviteurs parfaits de Dieu et qui, dans le ciel, intercèdent pour nous. — Voyez Bergier, *Diction. de théol.*, II, 333.

DUMARSAIS (César-Chesneau), grammairien français, né à Marseille en 1676, mort en 1756. Il fit ses humanités chez les oratoriens et entra dans leur congrégation, où il resta seulement jusqu'à l'âge de trente-cinq ans. Il est rare de trouver une vie plus éprouvée que celle de Dumarsais; les déceptions, les malheurs de tout genre, les plus pénibles privations, tel fut son partage, jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans. Il ne trouva un appui qu'auprès de d'Alembert, qui seul put comprendre toutes les ressources de cet esprit cultivé et seul encore sut utiliser cet homme doué d'un véritable talent. En quittant l'Oratoire, Dumarsais vint à Paris, fut reçu avocat en 1704 et se maria : son choix ne fut pas heureux, puisque nous le voyons obligé plus tard de se séparer de sa femme et entrer comme précepteur chez le président Desmaisons. Son élève, académicien dès l'âge de dix-huit ans, mourut très-jeune. Dumarsais est ensuite choisi par le banquier Law, comme précepteur : on le paye en billets de banque, qui se trouvent de nulle valeur quand il voulut les réaliser en argent. Chargé d'instruire le fils du prince de Bauffremont, Dumarsais compose pour son élève sa *Méthode pour*

apprendre la langue latine. Il essaie de fonder une institution dans le faubourg Saint-Victor, mais sans succès. C'est alors que Diderot et d'Alembert lui confient les articles de grammaire dans l'Encyclopédie, et ceci l'aide à vivre. La cour refuse toute pension à Dumarsais, pauvre et infirme, cet homme que d'Alembert appelait le Lafontaine des philosophes. En 1805, l'Institut, ratifiant la juste appréciation du grand écrivain, mettait au concours l'*Eloge* de Dumarsais, ce qui procura à M. de Gérando l'occasion de remporter une couronne; à l'Académie des sciences morales et politiques, Damiron étudie Dumarsais, comme philosophe sensualiste, ce qui peut sembler une savante ironie rétrospective. Enfin F. Tamisier, proviseur au lycée de Marseille, donne une appréciation juste de Dumarsais, en publiant son étude : *Dumarsais, sa vie, ses écrits*. Après la mort de Dumarsais, on publia : *Logique ou réflexions sur les opérations de l'esprit*. On lui attribue l'*Exposé de la doctrine gallicane par rapport aux prétentions de la cour de Rome*, écrit fort remarquable et plein d'une solide érudition. En 1797, Duchosal et Milon publièrent ses œuvres en 7 volumes in-8°.

DU MOULIN (Charles), célèbre jurisconsulte, né en 1500 à Paris, où son père Jean Du Moulin, sieur de Villefavreuse et de Mignaux, était avocat au Parlement. Après ses humanités faites à Paris, il alla étudier le droit aux écoles d'Orléans et de Poitiers. Dès 1521, il donnait déjà avec éclat des leçons publiques à Orléans, et l'année suivante il était reçu avocat. Le mérite de ses plaidoyers fut aussitôt apprécié par les juges et par le barreau; mais un certain défaut de prononciation nuisit au jeune orateur, auprès des procureurs et des clients, plus sensibles aux fleurs de rhétorique et à la faconde qu'à la solidité de l'argumentation. Du Moulin, renonçant bientôt à la plaidoirie, se renferma dans les travaux de l'avocat consultant et du jurisconsulte qui ont illustré son nom. Un *Commentaire sur la Coutume de Paris*, publié en 1539, le plaça si haut dans l'estime du Parlement que l'auteur fut immédiatement porté d'office comme candidat à un siége de conseiller; mais Du Moulin déclina cet honneur, pour se vouer exclusivement à ses études. Partisan des idées de la réforme, il s'agrégea en 1542 au petit troupeau de l'Eglise de Paris; en 1551, il intervint dans les controverses religieuses qui agitaient l'Europe par son célèbre *Commentaire sur l'Edit des petites dates*, par lequel il démontra que Henri II n'était point sorti de son droit en s'opposant aux envois d'argent qu'avait voulu se faire faire le pape Jules III. Le succès de cette démonstration juridique fut tel, que le pape jugea à propos d'abdiquer sa prétention et de se réconcilier avec le roi de France. « Ce que Votre Majesté ne pouvait faire avec son armée de 3,000 hommes, ce petit homme que voici en est venu à bout avec son petit livre, » dit le connétable à Henri III, en lui présentant Du Moulin. L'ouvrage n'en fut pas moins censuré par la Sorbonne, comme pernicieux, scandaleux, séditieux, schismatique, blasphématoire envers les saints, infecté des hérésies des vaudois, des wiclefites, des hussites et des luthériens, des erreurs de Marsile de Padoue, etc., etc., et le pape, prenant sa revanche, délégua un inquisiteur de la foi pour faire à son vainqueur légal un procès en forme.

Du Moulin, ayant interjeté appel comme d'abus, plaida lui-même devant le Conseil et obtint un arrêt de surséance, ce qui mit en fureur prêtres et moines. Ils excitèrent la populace; on envahit et on pilla la maison de Du Moulin, qui, ayant échappé à ses ennemis, se sauva auprès du landgrave de Hesse et attendit des temps meilleurs. Il refusa, en juillet 1552, une chaire qu'on lui offrait à Bâle, et, à la nouvelle du retour du roi, il revint à Paris au mois de septembre. Une nouvelle émeute provoquée contre lui, le força à s'exiler encore une fois. Il alla d'abord à Genève et à Neufchâtel. En 1553, il accepta une place de conseiller et professeur de droit que le recteur de Strasbourg, Sturm, lui fit offrir en cette ville, et bientôt après celle de premier professeur de droit à l'université de Tubingue. Le succès de son cours, ouvert le 26 février 1554, lui attira la jalousie de ses collègues; on l'accusa de favoriser la théologie des novateurs et l'on finit par lui aliéner le duc de Wurtemberg, dont il dut quitter les états en 1555. S'étant rendu à Montbéliard, il fut rappelé à Strasbourg où il donna des leçons publiques, mais sans pouvoir alors retrouver un poste fixe, et, après de nouvelles traverses, il retourna à Paris en janvier 1557, pour y trouver sa maison pillée une troisième fois. Il parvint néanmoins à se remettre au palais, et, veuf depuis deux ans, il se remaria pour donner une mère à enfants. Il n'était pas au bout de ses épreuves : en 1562, il lui fallut de nouveau fuir avec sa famille, après avoir subi un quatrième pillage. Réfugié à Orléans, il y donna des leçons de théologie, dont l'orthodoxie le mit en désaccord avec les pasteurs qui y avaient comme lui trouvé asile. Ayant quitté cette ville, il séjourna quelque temps en Beauce; puis nous le retrouvons à Lyon, où un libelle anonyme lui fut, malgré ses protestations, attribué et lui valut une détention de vingt jours. De retour à Paris en 1564, il publia sa Consultation « sur le fait du Concile de Trente, réception ou rejet d'iceluy ». Il y soutenait victorieusement la nullité de ce concile, vicié dans sa convocation et attentatoire aux droits de l'Eglise romaine aussi bien qu'aux libertés de l'Eglise gallicane et de la juridiction séculière. Tout en approuvant sa doctrine, le parlement le fit emprisonner sous prétexte qu'il avait publié son livre sans permission expresse. Vainement justifiait-il d'un privilége général, et il eut besoin de l'appui de Jeanne d'Albret et de Renée de France pour obtenir du roi un ordre de relaxation. La carrière de Du Moulin fut, comme on voit, singulièrement accidentée et remplie de tribulations; mais toujours il lutta avec courage contre la fortune adverse. Ceux même qui lui ont reproché un sentiment exagéré de son mérite personnel lui ont reconnu un beau caractère, une grande probité, un grand amour pour la vérité. Il mourut le 27 décembre 1566. Avait-il, avant sa mort, abjuré et reçu les sacrements? On l'a dit, mais sans en fournir les preuves convaincantes, que nécessiteraient les antécédents d'un homme tel que Du Moulin. Toujours est-il que la cour de Rome ne lui a jamais pardonné les coups qu'il lui porta. La bibliographie de Charles Du Moulin comprend 52 ouvrages. CH. READ.

DU MOULIN (Pierre), célèbre théologien et prédicateur protestant français, né le 16 octobre 1568 au château de Buhy, en Vexin, mort à

Sedan le 10 mars 1658, à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Sa longue carrière fut extrêmement agitée et remplie ; il vécut tour à tour à Paris, à Londres, à Leyde, à Sedan, il fit de fréquents et pénibles voyages, il fut exposé à bien des dangers, et au sein de cette existence troublée il trouva le temps de composer et de publier plus de quatre-vingts ouvrages de controverse ou d'édification, voire même de philosophie. Racontons d'abord à grands traits la vie de notre auteur ; elle nous donnera la clé de ses livres et de son génie. Nous avons pour le faire un guide assuré, son autobiographie publiée tout au long dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme* (VII, p. 170, 345, 532). — Pierre Du Moulin était fils de Joachim Du Moulin, ministre de la Parole de Dieu, et de Françoise Gabet, veuve de Jacques du Plessis aussi pasteur. Il vit le jour au château de Buhy, où son père s'était réfugié avec sa famille pour échapper à la persécution qui sévissait alors avec une grande violence. Lors de la Saint-Barthélemy (août 1572), n'étant âgé que de quatre ans, il fut recherché pour être mis à mort avec ses frères au village de Cœuvres, mais il fut sauvé grâce à l'adresse d'une femme catholique nommée Ruffine qui le cacha sous un lit de couvertures. Jusqu'à l'âge de vingt ans il fut témoin des angoisses et des privations auxquelles la persécution exposait les familles des pasteurs protestants dans cette époque de fer et de sang. La guerre civile désolait alors la France; c'était le moment où les Guise, sous prétexte de religion, faisaient éclater leurs ambitions si peu nationales. En 1588, la famille Du Moulin étant pressée d'une pauvreté extrême et d'un grand nombre d'enfants, le père, qui relevait d'une longue maladie, avertit son fils Pierre qu'aussitôt qu'il serait sur pied, il le conduirait à Paris, afin d'y chercher condition pour gagner sa vie. Cette nouvelle affligea fort le jeune homme qui se retira à l'écart où « il pria Dieu avec beaucoup de larmes. » Puis il revint à son père, et lui dit : « Ne vous mettez point en peine, car je tiens pour chose assurée que Dieu ne m'abandonnera point. » Quelques jours après, à travers bien des périls et des fatigues, le père convalescent, monté à cheval et suivi de son fils, allant à pied, pénétrait dans Paris qui était en proie aux fureurs de la Ligue. « Alors tout Paris, dit Du Moulin, était en armes et les portes étaient étroitement gardées, et fallait que mon père y passât. Il se déguisa et me fit marcher bien loin devant lui, m'ayant baillé des papiers et ce qu'il avait d'argent, parce qu'il craignait d'être fouillé. Je sortis par la porte Saint-Honoré. Mon père vint après et m'atteignit à une demi-lieue de Paris où je lui rendis ses papiers et son argent. Là il me dit un dernier adieu. Il me donna douze écus. S'étant séparé d'avec moi, je le suivais de l'œil tant que je pus, et me mis à genoux sur le grand chemin, priant Dieu pour sa conservation parmi les périls, et pour la prospérité de lui et de sa maison, car je faisais estat de ne le revoir jamais. Et demandai à Dieu qu'il voulust m'être mon père et mon conducteur, puisque je n'avais plus de père sur la terre. » Tels furent les débuts dans la carrière de cet ardent lutteur pour la cause de l'Evangile. Avant de se rendre à Paris, le jeune du Moulin avait déjà commencé ses études à Sedan, sous L. Cappel et Toussaint

Berchet, dont les leçons l'avaient initié à la connaissance de l'hébreu et du grec. L'entrée du duc de Guise à Paris le fit partir pour l'Angleterre, où il suivit les cours de Whitaker et de Reinaldus. De là il passa à Leyde; la traversée fut périlleuse, et il y perdit tous ses livres. Mais cette perte devint un gain; il chanta ses malheurs dans un petit poëme, qui commença sa réputation, intitulé : *Votiva tabella.* Il avait à peine vingt-quatre ans que la chaire de grec et de latin lui fut offerte dans l'université de Leyde, et bientôt après, celle de philosophie. Il y donna une série de leçons sur Aristote, qui eurent un grand succès et groupèrent autour de lui des élèves nombreux et distingués. Sept ans après, il céda aux sollicitations du consistoire réformé de Paris, et accepta le poste de ministre de Charenton. C'est ainsi qu'il entra dans la carrière pastorale à l'âge de trente-et-un ans, après s'y être efficacement préparé par les épreuves, l'étude et la connaissance du monde. Il fut consacré pasteur en 1599. La princesse Catherine de Bourbon, sœur de Henri IV, mariée à Henri de Lorraine, duc de Bar, le prit en grande estime et le demanda pour chapelain, lorsqu'elle se rendit en Lorraine. Sollicitée par les instances de son beau-père et de son mari, qui voulaient la ramener à la foi catholique, Catherine avait désiré avoir auprès d'elle un défenseur bien qualifié de la foi protestante. De là les conférences qui furent tenues entre du Moulin et Palma Cayet, homme de talent, mais de principes et de mœurs équivoques, récemment passé du protestantisme au catholicisme. Bayle donne sur cette dispute, qui dura plusieurs jours, des détails qui montrent la supériorité de notre auteur sur son adversaire. Entré dans cette voie de la controverse, si commune alors, Du Moulin y révéla bientôt des talents hors ligne. Il publia, à l'occasion de la conférence, un ouvrage intitulé : *les Eaux de Siloë*, sur la doctrine romaine du purgatoire, puis *l'Accroissement des Eaux de Siloë*, en réponse à la réplique de Cayet. — A la mort de la princesse, il revint à Paris reprendre ses fonctions de pasteur de Charenton. Son ministère, qui dura vingt et un ans, l'exposa souvent à de graves dangers; sa maison fut pillée deux fois par la populace, sa vie fut souvent menacée. Il tint ferme cependant et résista même aux appels qui lui furent adressés par les universités de Saumur et de Leyde. Plusieurs disputes religieuses le rendirent célèbre; citons en particulier celle qu'il eut avec le père Cotton, confesseur du Roi, qui lui proposa trente-deux questions, auxquelles il répondit par soixante-deux demandes fort embarrassantes; nommons aussi celle qu'il engagea avec le dominicain Nicolas Coeffeteau, prédicateur de la reine Marguerite de Valois, qui avait attaqué son livre, *Apologie pour la cène du Seigneur contre la présence charnelle.* A l'occasion de la mort funeste de Henri IV, il prononça, à Charenton, le 16 mai 1610, une oraison funèbre qui « fit pleurer tout le monde », disent les *registres-journaux* du temps. C'est peu de temps après qu'il soutint une discussion qui mit en émoi tout le protestantisme français. Un professeur de Sedan, nommé Tilénus, accusa les Eglises réformées, et tout spécialement Du Moulin de tomber dans le nestorianisme et l'eutychianisme, en confondant les deux natures en Jésus-Christ. Le pasteur de

Charenton répondit à cette accusation avec son énergie ordinaire. La dispute, en se prolongeant, risquait de jeter le trouble au sein des Eglises réformées de France; malgré son ardeur au combat, Du Moulin en était profondément affligé; aussi, à la demande du synode national de Tonneins, il consentit à chercher les moyens de l'arrêter. Grâce à plusieurs de ses collègues, il y parvint; mais la querelle ne s'apaisa que pour se renouveler trois ans plus tard à l'occasion du synode de Dordrecht. La réputation de Du Moulin allait grandissant. Au synode national de Privas, en 1612, il fut chargé, avec les pasteurs Sonis, Le Faucheur et La Faye, de traiter la question de savoir si le baptême devait être administré avant ou après la prédication, et il le fit dans un rapport intéressant et détaillé dont les conclusions furent adoptées. Dans ce même synode, il présenta une réfutation motivée de la doctrine de Piscator (Jean Fischer), théologien de Strasbourg, qui enseignait que l'obéissance passive du Fils de Dieu était seule imputée aux hommes, et qui niait ainsi la valeur expiatoire de son obéissance active. La question fut renvoyée au synode de Tonneins, qui confirma la doctrine dominante que soutenait Du Moulin. En 1615, le pasteur de Charenton fut appelé en Angleterre par le roi Jacques qui caressait l'idée d'une réunion de toutes les communions protestantes. Ce rêve, que notre auteur avait déjà formulé dans une conférence à Paris en 1613, donna lieu à un plan qui fut rédigé par lui sous les yeux du monarque et qui respire un esprit de modération et de tolérance, bien peu en harmonie avec les allures belliqueuses de ce temps-là et nous pouvons ajouter de son auteur; les controverses si vives qui eurent lieu peu après le firent bien voir. En 1617, nous retrouvons Du Moulin à Paris, où il publia le célèbre traité *le Bouclier de la foi*, contre le jésuite Arnoux, créature du duc de Luynes, qui avait prêché à Fontainebleau sur la confession de foi des Eglises réformées de France, affirmant que les passages bibliques cotés en marge de ce document étaient faussement allégués. Le livre de notre auteur est un vrai chef-d'œuvre de controverse, plein de solides arguments déduits avec autant de finesse que de verve. Il le fit suivre d'un opuscule où il démasquait *les fuites et les évasions du sieur Arnoux*. Le synode de Dordrecht vint malheureusement faire diversion à cette polémique contre les ennemis du dehors, et tourner l'activité du controversiste contre les adversaires du dedans. Il avait été nommé par les Eglises de France député à cette célèbre assemblée; mais le gouvernement de Louis XIII lui défendit de s'y rendre. Il composa alors l'*anatomie de l'arminianisme* où il condamnait les remontrants en leur prodiguant les épithètes les plus insultantes. En retour de ce service qu'il rendait, les gomaristes qui dominaient dans l'université de Leyde, lui offrirent une chaire de théologie qu'il refusa. Au synode national d'Alais, en 1620, le professeur Bénédict Turretin ayant proposé de repousser solennellement les erreurs arminiennes, Du Moulin rédigea et fit accepter du synode, non sans opposition, un serment d'acceptation des décisions de Dordrecht. Plusieurs contre-remontrants ripostèrent avec vivacité; de ce nombre se trouvait son ancien adversaire Tilénus.

On finit même par agir contre Du Moulin auprès du roi de France, en lui montrant une lettre écrite par le pasteur de Charenton au roi d'Angleterre, et dans laquelle il disait que les Eglises protestantes de France avaient les yeux tournés vers lui. On allait l'arrêter, mais son collègue et ami Drelincourt déjoua le complot en avertissant Du Moulin qui se trouvait alors à Lyon au retour d'Alais. Celui-ci se rendit secrètement à Paris d'où il gagna Sedan. C'est là qu'il composa son excellent ouvrage *Du Combat chrétien* ou *des Afflictions*. L'Académie de cette ville le nomma professeur de théologie. Il ne remplit pas longtemps ses fonctions; en 1623, nous le voyons s'embarquer pour l'Angleterre où le roi Jacques le reçut avec de grands honneurs et l'employa à répondre au cardinal Du Perron. Chassé de Londres, à la fois par la maladie, la crainte de la peste et la mort du roi, il revint à Sedan en 1626. A partir de ce moment, l'ère de ses grandes pérégrinations est close. Sauf un séjour à Paris de courte durée, et un voyage à La Haye, il reste à Sedan où il se livre à ses travaux de professeur, de controversiste et de prédicateur. Il y publia successivement quelques-uns de ses meilleurs traités : la *Nouveauté du Papisme* (1627), l'*Anti-barbare* (1630), l'*Anatomie de la messe* (1636 à 1639), sa *Philosophie française* (résumé de ses leçons données à Leyde dans sa jeunesse), ses dix *Décades* de sermons (1637 à 1647). Il atteignit ainsi l'âge de quatre-vingt-un ans, composant tous ces livres, disputant encore contre les arminiens, donnant deux leçons de théologie et une prédication par semaine. Parmi ses dernières productions, mentionnons l'admirable dédicace, en forme de lettre, qu'il mit en tête de sa huitième décade et qu'il adressa, au sortir d'une grave maladie, à ses enfants Pierre, Louis et Cyrus. Sa mort, qui eut lieu le 10 mars 1658, fut humble et sereine; il expira après avoir répété la parole de l'Evangile qui avait été l'âme de sa vie : « Quiconque croira en Jésus-Christ ne périra point, mais aura la vie éternelle. » — L'histoire que nous venons de retracer facilite et abrége la tâche du critique. Du Moulin s'est distingué à la fois comme controversiste et comme prédicateur. Nous ne disons rien du philosophe, car l'examen de ses livres de philosophie ne justifie pas la réputation qu'il s'était faite à cet égard ; c'est un pur disciple d'Aristote, sans originalité, ramenant toute la logique au syllogisme et mêlant souvent la psychologie et la morale. 1° Comme controversiste, il n'a pas de supérieur dans ce siècle de disputes, et il a peu d'égaux. Soit que l'on considère l'étendue, soit que l'on étudie la valeur de ses livres, on reconnaît en lui l'athlète par excellence de la foi réformée. Composés d'une manière rapide, au milieu des agitations d'une vie errante et des travaux d'un ministère compliqué, ils ne se ressentent pas de la précipitation du travail; on dirait qu'ils ont été préparés à loisir; ils révèlent de solides études et de sérieuses méditations. L'Ecriture, les Pères, les historiens y sont mis à contribution et cités à propos; la forme en est vive, imagée, semée quelquefois de traits d'esprit; l'argumentation en est souvent nerveuse et décisive, retournant contre l'adversaire les traits qu'il a lancés. Sans doute, le point de vue de cette polémique n'est plus

le nôtre ; les arguments qu'elle employait nous paraîtraient de nos jours bien surannés et bien impuissants, semblables à ces vieilles et lourdes armures qui protégeaient les héros d'un autre âge et qui ne serviraient de rien contre les engins de l'artillerie moderne. Mais nous ne devons pas oublier que tous ces ouvrages de controverse ont été pour l'Eglise réformée du dix-septième siècle de puissants boulevards, et que leur autorité fut d'assez longue durée. Soixante ans après l'apparition de la *Vocation des pasteurs* de Du Moulin, Fénelon la jugeait digne d'une réfutation. L'Eglise romaine regarda longtemps notre auteur comme un de ses plus ardents et redoutables adversaires. L'Eglise protestante en reçut un grand honneur, sinon un grand accroissement. Spanheim dit de lui, qu'il était *acutissimus* et *eruditissimus theologus*, et Bates (auteur des vies *Selectorum virorum*) loue en lui *mirum ngenii acumen*, *serenum judicium*. On peut lui reprocher cependant de s'être laissé entraîner quelquefois par l'impétuosité de son caractère à des excès de style et de pensée ; on doit surtout regretter la fréquence et la violence de ses attaques contre ses adversaires théologiques protestants ; mais on sait que de semblables défauts n'étaient pas rares en ces temps de rudesse et de guerres civiles ; la plume y devenait souvent une épée. 2° Comme prédicateur, Du Moulin est moins connu, mais il n'en est pas moins remarquable. Ses dix volumes de sermons révèlent en lui un orateur en qui les dons d'une imagination vive et familière s'unissaient aux qualités d'un esprit net, logique, bien ordonné. Ce n'est pas la grande éloquence, les mouvements oratoires qu'on y rencontre ; ce n'est pas non plus la belle et savante ordonnance des sermons du grand siècle, mais on y cueille et on y goûte les fruits savoureux d'une piété forte et virile, solidement trempée par la connaissance des hommes et de la vie, profondément vivifiée par l'étude attentive des Ecritures, par l'épreuve et par la prière, et servie par un talent d'observation et de diction vraiment admirable. On est étonné de voir combien le grand controversiste apporte peu dans ses sermons de la poussière de l'école, combien il est simple, pratique, familier. Devançant son siècle et répondant, sans le savoir, à un des besoins impérieux du nôtre, il ne prêche pas, il parle ; il ne récite pas un sermon, il poursuit un entretien avec ses auditeurs. Comme l'a remarqué un des prédicateurs distingués de notre temps, il a donné sous la forme appropriée aux fidèles réformés du dix-septième siècle, et avec les imperfections inhérentes à son tempérament, un des modèles les plus intéressants et les plus riches de cette prédication vraiment et saintement *réaliste*, que l'on réclame de toutes parts. Si le style de ces discours a vieilli, si le fond des pensées nous semble encore trop dogmatique, si les citations bibliques y apparaissent trop multipliées et les figures de langage trop vives ou trop naïves, nous ne saurions assez admirer et mettre à profit ce cachet de simplicité et de réalité qui est la marque de son génie. — On trouvera dans la *France protestante* de Haag la nomenclature des quatre-vingts ouvrages de notre auteur. — Sources : *La vie de M. Pierre Du Moulin, écrite par luy-même ;* la *France protestante*, article *Du Moulin*, et *passim ;*

Bayle, *Dictionnaire*, article *Cayet* (celui sur Du Moulin est nul); *Nouvelle biographie universelle; Histoire de la prédication parmi les réformés de France*, de A. Vinet; *Mélanges philosophiques, religieux et littéraires*; par L. Rognon. N. Recolin.

DUNGAL, écrivain écossais du neuvième siècle, selon la version la plus accréditée, habitait un monastère voisin de l'abbaye de Saint-Denis; selon une autre version, plus vraisemblable, il professait à l'école de Pavie. On lui attribue les *Responsa contra perversas Claudii sententias* (écrites vers 828, publiées par Masson, Paris, 1608, et dans la *Bibl. Max. Patr.*, XIV), dirigées contre Claude de Turin, qui avait attaqué le culte des saints et des images. Dungal, dans cet écrit, partageait l'opinion moyenne représentée par l'Eglise franque et les *Livres carolins* (voy. cet article). — D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, IV, 493 ss.; D. Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XVIII, 528 ss.

DUNKERS, secte baptiste. Voyez *Tunkers*.

DUNS SCOT (Jean), surnommé le Docteur subtil, franciscain, né dans les Iles britanniques, étudia à Oxford, où il enseigna la philosophie; en 1307, il fut reçu docteur en théologie, à Paris, où il professa de même, et défendit l'Immaculée Conception de la Vierge Marie contre les dominicains; envoyé à Cologne pour combattre les begghards, il y mourut en 1308, probablement à l'âge de trente-quatre ans. Dans l'espace d'une si courte carrière, il écrivit plusieurs ouvrages considérables, et son enseignement constitua une évolution nouvelle de la scolastique. Des innombrables distinctions et divisions où il semble se complaire, d'une terminologie obscure, sans doute, parce qu'elle était depuis longtemps appropriée à un ordre d'idées différent, se dégage une pensée opposée à celle de saint Anselme, de Richard de Saint-Victor et de saint Thomas. Tandis que celui-ci penche vers un déterminisme rationnel, Duns Scot insiste sur le libre arbitre, dont il cherche l'origine en Dieu : *Primam contingentiam oportet quærere in voluntate divina* (*Sentent.*, l. *II*, dist. 39, quæst. 1). Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut : « *Quia voluntas est voluntas*, » c'est-à-dire : « *Indeterminata ad utrumlibet contradictorium.* » De cette absolue liberté d'indifférence résulte la contingence, non-seulement du monde, mais de tout ce qui le constitue : Dieu aurait pu nous donner une autre loi morale, s'il l'avait voulu; Dieu, pour le salut de l'humanité, aurait pu s'unir aussi bien à une pierre qu'à un homme (lib. III, dis. 2, qu. 1). De là le caractère supranaturaliste et positiviste de ce système, caractère qui lui permet de mettre en relief le rôle de la révélation et l'autorité de l'Eglise. Nous ne pouvons connaître Dieu, principe des idées types et en général de tout ce qui est, qu'avec l'assistance de la lumière divine, de la grâce, et la théologie est la vraie science du connaissable, car elle sait tout en Dieu, et c'est d'elle que la connaissance naturelle tire ses notions premières. Aussi bien Duns Scot est réaliste plus rigoureux que ne l'avaient été ses prédécesseurs; l'universel, selon lui, est présent dans les individus; l'être individuel, *hæcceitas*, naît d'une détermination que l'universel s'est donnée à lui-même. Doctrine qui aboutirait au panthéisme, si d'autre part Duns Scot ne marquait forte-

ment la dignité et l'indépendance de l'homme : l'action surnaturelle est un attribut normal et en quelque sorte naturel de l'homme (*Sentent.*, l. 1, dist. XVII, qu. 3, 34) ; si l'homme peut recevoir cette assistance divine, c'est qu'il y a affinité entre ce qui est reçu et celui qui reçoit, sans quoi la révélation, la rédemption serait une création absolument nouvelle ; l'homme est libre, et Scot conçoit cette liberté dans le sens pélagien ; par nos bonnes œuvres nous nous disposons à la grâce. Un tel système complétait, en un sens, les enseignements des docteurs précédents ; il suscita de vives controverses, mais il ne put rajeunir la scolastique, la faire sortir du cercle étroit dans lequel elle s'était enfermée. L'université de Paris condamna, en 1330, plusieurs propositions du docteur subtil, ainsi que du chef des scotistes, Jean de Ripa (voy. Argentré, I, p. 285 ss.). Son élève le plus distingué, Occam, devint l'adversaire de sa doctrine en restaurant le nominalisme. Les œuvres de Duns Scot ont été publiées par le franciscain Wadding, en 12 vol., Lyon, 1639 ; les plus importantes sont les Commentaires sur les sentences de Pierre le Lombard, *Opus oxoniense*, vol. 5 à 10, *l'Opus parisiense*, *s. quæstiones reportatæ in IV l. Sent.*, et les *Quæstiones quodlibetales*, vol. 11 ; cette édition est précédée d'une biographie, par Wadding. — Voyez, outre les histoires de la philosophie, Hauréau, *Philosophie scolastique*, II, p. 307 ; Morin, *Dictionn. de phil. et de théol. scolast.*, 1857, 2 vol. ; Joh. de Rada (ou Arada, francisc. espagnol, prof. à Salamanque), *Controversiæ theologicæ inter s. Thomam et Scotum, in quibus... potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur*, 1599 ; F. El. Albergoni, *Resolutio doctrinæ scoticæ*, Lugdun., 1643 ; J.-G. Boyvin, *Philosophia Scoti*, Paris, 1690.

A. Matter.

DUNSTAN, l'un des champions les plus intrépides du célibat des prêtres et de la suprématie papale, au moment où Rome était le théâtre de scandales sans nom, appartenait par sa naissance à la race royale anglo-saxonne. Né vers 925, d'une constitution faible et délicate, il manifesta de bonne heure des dispositions remarquables pour l'étude ainsi qu'un penchant prononcé pour les visions et la vie ascétique. Elève de la célèbre abbaye de Glastonbury, alors peuplée, en grande partie, par des moines scots de cette Irlande, qui avait conservé la connaissance et le goût des langues anciennes, il fit de rapides progrès et se vit introduit à la cour du roi Athelstane par son oncle Athelon, archevêque de Cantorbéry. Son esprit cultivé, son talent pour la sculpture et la musique lui concilièrent la faveur du roi, mais en lui suscitant des envieux qui attentèrent à ses jours. Réfugié chez son oncle, il résista d'abord à sa volonté par amour pour une jeune fille noble, mais il vit dans une grave maladie dont il fut atteint, un avertissement de Dieu, se voua à la vie monastique et se plongea dès lors dans les austérités les plus cruelles. Esprit rigide, insensible aux élans du cœur, aussi dur aux autres qu'à lui-même, incapable de reculer devant le nombre de ses adversaires et sacrifiant tout à une idée, il résolut de soumettre l'Eglise d'Angleterre à l'autorité de Rome. Dans ce but, pendant les règnes d'Edrie, d'Edwy et surtout d'Ed-

gard, il introduisit à Glastonbury la règle de Saint-Benoît, força, après une résistance énergique, les prêtres mariés à se retirer devant les moines, créa quarante abbayes de bénédictins, et se fit restituer par Edgard les biens d'Eglise usurpés par les Thanes et que le roi leur racheta. Dunstan, que l'on a comparé à Wolsey, ne craignit pas de tenir tête à la papauté et aux rois eux-mêmes. Ayant osé arracher publiquement des bras de sa jeune épouse Elgide le roi Edwy, auquel il reprochait une alliance à un degré prohibé par Rome, Dunstan, poursuivi par les fureurs de la reine et de sa mère Ethelgide, dut s'exiler à Gand et vit ses réformes un moment compromises. Après la mort misérable du jeune roi, assassiné ainsi que sa femme par des fanatiques révoltés à la voix d'Odon, archevêque de Cantorbéry, partisan dévoué de Dunstan, celui-ci fut rappelé par Edgard, jeune prince de seize ans, qui lui donna les siéges de Worcester, de Londres et de Cantorbéry. Soutenu par son ami Æthelwold, évêque de Winchester, par le savant Aelfrid, par une armée de moines prêts à tout, Dunstan écrasa ses adversaires sous le poids de son génie et de son influence et ne craignit pas d'infliger au roi, dont il avait jusqu'alors supporté les dérèglements, une pénitence publique pour avoir enlevé une jeune religieuse. Ses adversaires l'ont accusé sans preuves formelles d'avoir comploté la mort de ses rivaux en les réunissant en synode dans une chambre du palais royal, dont le plancher fléchit sous leur poids et les écrasa tandis que lui-même était épargné ainsi que ses partisans. A la mort d'Edgard, il fit nommer son fils, Edouard le Martyr, qui ne régna que trois ans et que sa belle-mère fit assassiner pour assurer le trône à Ethelred l'indolent. Dunstan, irrité, prophétisa les malheurs qui allaient bientôt fondre sur l'Angleterre sous un roi favorable à ses adversaires. Il n'en conserva pas moins le pouvoir jusqu'à sa mort survenue en 988, le 19 mai, pendant qu'il officiait dans sa cathédrale, où il fut inhumé. Les écrivains protestants ont souvent vu en lui un instrument aveugle de l'ambition romaine, un Laud sans scrupules, un prélat sans cœur. Il est vrai qu'on l'admire plus qu'on ne l'aime, mais on doit observer qu'il ne fit que continuer une œuvre qui datait déjà d'Augustin, qu'il a fait régner l'ordre et la justice dans le pays, régénéré l'Eglise et le clergé, combattu la barbarie des mœurs et provoqué, après Alfred le Grand, une seconde renaissance, malheureusement trop éphémère, des sciences et des lettres. — Voir : *AA. SS.*, 19 mai ; Wharton, *Anglia Sacra*, II ; Lappenberg, *Gesch. von Engl.*, I, 397 ss.; Lingard, *History of England*; Weber, *Allg. Weltg.*, *V*, 702 ss.; Palgrave, *Hist. des Angl-Sax.* A. PAUMIER.

DU PERRON (Jacques-Davy) [1556-1618]. Calviniste de naissance, puis converti à la cour de Henri III, convertisseur de Henri IV, et « parrain de la royauté bourbonnienne, » évêque d'Evreux, cardinal, et enfin archevêque de Sens et grand aumônier de France, nul homme ne servit la royauté et l'Eglise avec plus de zèle et ne s'en servit avec plus de profit. D'un esprit souple et pénétrant, avec plus de finesse que de gravité, il eut sur un grand nombre de ses contemporains cet avantage que l'ardeur de ses convictions ne risqua jamais de l'entraîner à une

imprudence, et que pour lui l'intérêt et le devoir se trouvèrent en constante harmonie. Il n'avait encore que vingt ans quand Philippe Desportes, auquel il succéda dans la charge de lecteur du roi, le présenta à Henri III. Il charma le monarque par la vivacité de son esprit et ensuite par la complaisance de sa plume « un peu trop mariée aux amours du prince, » mais capable aussi de s'exercer sur de plus nobles sujets, témoin la harangue royale qu'il composa pour être lue par Henri III aux seconds états de Blois. Son abjuration lui attira de nouvelles faveurs ; il y répondit en entrant dans les ordres et en travaillant, non sans succès, à ramener à l'Eglise romaine ses anciens coreligionnaires. Henri Sponde, depuis évêque de Pamiers et continuateur des annales de Baronius, lui dut sa conversion. Aux conférences de Mantes, il plaida devant Henri IV pour la cause de Rome contre les ministres Rotan et Bérault ; à celles de Saint-Denis, Rosny, pour ajouter à l'autorité de son éloquence l'éclat d'une dignité ecclésiastique, le fit nommer évêque d'Evreux, nomination que Clément VIII ratifia en le faisant sacrer à Rome la même année (1593). L'habile Du Perron, chargé de négocier la réconciliation de Henri IV, avait réussi à faire admettre par la cour de Rome que l'abjuration de Saint-Denis fût réputée valable, bien qu'elle eût été acceptée par l'Eglise de France avant l'autorisation expresse du saint-siége. A cette époque, il était encore gallican ; il le demeura, au moins en apparence, jusqu'à son élévation au cardinalat (1604). Cette dignité fut, avec l'archevêché de Sens, la récompense de ses polémiques acharnées contre les protestants. En 1597, il s'attaqua au ministre Daniel Tilenus, et, en mai 1600, à Duplessis-Mornay, contre lequel il soutint la fameuse conférence de Fontainebleau. Membre de la congrégation *De auxiliis*, instituée pour traiter des dogmes *Du secours de la grâce et du libre arbitre*, le cardinal Du Perron donna à Paul V le conseil prudent de n'émettre aucune décision formelle sur la matière. Il travailla ensuite à réconcilier le pape avec la République de Venise. Après la mort de Henri IV, Du Perron donna carrière à ses sentiments ultramontains. Sans soutenir ouvertement l'infaillibilité du pape, il s'opposa à la doctrine du Parlement et de la Sorbonne qui déclaraient cette opinion hérétique. Il exposa, dans l'assemblée du clergé de mai 1611, que cette thèse était problématique ; mais en déclarant d'un côté qu'elle n'était pas de foi, il y revenait de l'autre par un détour, en établissant que la légitimité des enfants de Henri IV n'avait d'autre fondement que l'autorité absolue du pape, puisque cette autorité seule avait pu rompre le premier mariage du feu roi et lui permettre d'en contracter un second. De même, tout en rangeant parmi les mêmes questions problématiques et de libre discussion celle du droit du pape à déposer les rois et à dispenser les sujets du serment de fidélité, il la trancha pour sa part en soutenant aux états généraux de 1614 contre les orateurs du tiers état, et avec une véhémence qui allait jusqu'à la menace d'excommunication, « que les rois de la terre doivent lécher la poudre des pieds de l'Eglise, » et que la puissance du pape est « pleine, plénissime, directe au spirituel et indirecte au temporel. » Enfin, en février 1612, à Paris, et en

mars 1613, à Sens, il réunit une sorte de concile provincial des prélats suffragants de son archevêché et leur fit prononcer l'anathème contre le livre, trop gallican à son gré, de Richer, *sur la puissance ecclésiastique et politique*. Au milieu des fluctuations de sa conduite, et malgré l'enthousiasme un peu emphatique de Bossuet pour ses écrits apologétiques, Du Perron resta toujours ce qu'il était au fond, un lettré spirituel, d'une érudition plus étendue que profonde et d'une éloquence trop voisine de la déclamation. Sainte-Beuve l'a appelé « un Bernis du seizième siècle. » A le juger uniquement par ses talents d'abbé de fortune, poëte fleuri et négociateur délié, le rapprochement n'est pas trop forcé. Du Perron consacra ses dernières années à la révision de ses ouvrages. Ils forment trois volumes in-fol. et renferment sa *Réplique au roi de la Grande-Bretagne*, composée sur l'ordre de Henri IV, son *Traité sur l'Eucharistie* contre Duplessy-Mornay, une foule de *traités* de controverse, de *lettres*, de *harangues*, d'*oraisons funèbres*, et un nombre considérable de *poésies*. Un quatrième volume contient le *Recueil de ses ambassades et de ses négociations* (Paris, 1629). Enfin Christophe du Puy, prétendant user des notes d'un de ses frères qui fut longtemps au service de Du Perron, a donné, sous le titre de *Perroniana*, une suite de remarques, souvent fort curieuses, sur divers sujets théologiques, politiques et littéraires, qu'il a disposées en articles assez concis et par ordre alphabétique (Rouen, 1669, in-16). — Voyez *Le Cardinal Du Perron*, par M. l'abbé Féret, 1 vol. in 8°, Paris, 1877. P. ROUFFET.

DU PIN (Louis-Ellies), d'une ancienne famille noble de Normandie, docteur de la Faculté de Paris et professeur royal en philosophie, l'un des historiens ecclésiastiques les plus savants et les plus indépendants dont l'Eglise romaine puisse s'honorer, naquit à Paris le 17 juin 1657, et y mourut le 6 juin 1719. Après de brillantes études au collége d'Harcourt, il fut reçu maître ès-arts en 1672, bachelier en 1680, docteur le 1er juillet 1684. Pour se préparer à ses thèses, il avait étudié avec passion les Pères de l'Eglise et les conciles; il voulut utiliser les riches matériaux qu'il avait laborieusement amassés, et il conçut le vaste dessein d'une bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques où se trouveraient « l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, le sommaire de ce qu'ils contiennent, un jugement sur leur style et sur leur doctrine et le dénombrement des différentes éditions de leurs œuvres. » Il mena à bonne fin cette gigantesque entreprise. Il avait embrassé l'état ecclésiastique pour pouvoir se livrer tout entier à ses chères études. Le premier volume parut en 1686; il contient les auteurs des trois premiers siècles de l'Eglise, avec une *Dissertation préliminaire* sur les auteurs des livres de la Bible. Les autres volumes suivirent avec une extrême rapidité. Le douzième, qui renferme les auteurs du douzième siècle, vit le jour en 1696. Sept tables diverses facilitent singulièrement les recherches. Malgré l'*approbation* donnée à chaque volume en termes fort élogieux par les docteurs en théologie de la faculté de Paris, son indépendance d'esprit lui suscita de vives attaques. En 1691, dom Matthieu Petit-

Didier, bénédictin de la congrégation de Saint-Vannes, aidé par quelques-uns de ses plus habiles confrères, fit imprimer un volume in-8 contenant des *Remarques* sur le premier volume de la *Nouvelle Bibliothèque* ; il signalait des assertions, des jugements qui étaient un danger pour la foi ; et il faut avouer qu'au point de vue catholique, Du Pin était hérétique en une foule d'endroits. Celui-ci publia immédiatement et sans rien rétracter, à la fin du tome VI (1691), une *Réponse aux Remarques* (67 p.) : c'est un modèle de discussion courtoise dans la forme, mais impitoyable quant au fond. Reprenant une à une toutes les accusations de ses contradicteurs, il leur montra avec évidence que les Pères des trois premiers siècles ne parlent, par exemple, ni du péché originel, ni du purgatoire; quelques-uns de ces Pères, notamment Origène, posent même des principes contraires ; il prouve de nouveau, après une discussion serrée des passages contestés, qu'il n'était pas question alors de confession auriculaire, ni de jeûne au sens étroit et absolu qui, depuis lors, a prévalu dans l'Eglise ; qu'on ne donnait pas le nom d'autel à la sainte table ; que les ordres monastiques n'étaient pas encore fondés, bien qu'il y eût quelques solitaires ; que les diacres pouvaient se marier même après leur ordination ; que le divorce était permis et que les divorcés pouvaient se marier ; que les dîmes ecclésiastiques n'étaient pas encore établies, etc. D. Petit-Didier et ses bénédictins de Saint-Vannes qui soumettaient les volumes de Du Pin, à mesure qu'ils paraissaient, à un rigoureux examen, publièrent un autre volume de *Remarques*, en 1692 (il y en eut même un troisième, en 1696). Bossuet se mêla de l'affaire. Il signala de prétendues inexactitudes de Du Pin, en particulier dans l'exposition de la doctrine du péché originel. Et comme celui-ci ne se rétractait point, le grand controversiste, avec cette hauteur d'esprit et cette violence de procédé dont il usait habituellement à l'égard des protestants, eut recours à un moyen plus efficace : il mit en demeure le chancelier Boucherat et l'archevêque de Paris, M. de Harlai, de sévir contre Du Pin, qui devait ou se rétracter ou être censuré. Notre auteur, conseillé par Racine, se rétracta, mais il n'échappa point à la censure. L'archevêque de Paris fulmina un décret contre lui, et un arrêt du Parlement supprima son ouvrage (16 avril 1693). On lui reprochait d'affaiblir la vénération due à la vierge Marie ; de favoriser le nestorianisme (l'opinion qu'il y a deux natures en Christ) ; d'attribuer aux Pères de l'Eglise des erreurs sur l'immortalité de l'âme et de parler d'eux avec trop peu de respect ; d'enlever aux preuves de la primauté de saint Pierre une partie de leur force, etc. L'ordonnance publique de suppression ne vint pas cependant à l'effet ; l'auteur eut même la permission de continuer son ouvrage en en changeant simplement le titre. Il le continua, en effet, jusqu'au commencement du dix-huitième siècle, sous le titre suivant : *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques*. Mais ces derniers volumes ne sont pas aussi estimés que les précédents, soit que l'auteur ait craint de dire toute sa pensée, soit plutôt qu'il se soit trop pressé et qu'il n'ait pas assez approfondi son sujet. Malgré ces lacunes, quelques appréciations précipitées et

quelques erreurs de chronologie et d'histoire, ce vaste recueil est utile à consulter : il est rédigé avec clarté et remarquable par l'impartialité et la liberté de la critique. Nous sommes donc loin de souscrire à ce jugement sommaire que nous avons trouvé en note manuscrite sur la première page du premier volume à la Bibliothèque publique de Nîmes : « Ce livre est dangereux à lire. » Tout s'explique du reste par le nom du signataire de la note : « Merez Prévost d'Alais : » la pratique du libre examen effraye toujours les partisans de l'absolutisme romain. A part les tracasseries que Du Pin eut à supporter de la part de Bossuet et de l'archevêque de Paris, il eut à subir une véritable persécution, à l'occasion de la bulle *Unigenitus*, que Louis XIV, vieilli et dominé par les jésuites, exigea du pape Clément XI (1713), contre cent une propositions tirées du *Commentaire du Nouveau-Testament* par le janséniste Quesnel. Du Pin protesta avec l'élite du clergé français contre cette indigne bulle, qui condamnait des paroles des Pères de l'Eglise et même de l'Ecriture : il fut l'un des signataires du *Cas de conscience*. On l'exila à Châtellerault, on lui ôta sa chaire du collége royal, et il ne put obtenir son rappel qu'en se rétractant encore une fois ; mais il ne recouvra point sa chaire. Son esprit de conciliation comme son esprit d'indépendance lui suscita de nouveaux ennuis. Il entretint, dès 1718, une correspondance active avec Guillaume Wake, archevêque de Cantorbéry, dans le dessein d'amener un rapprochement entre la communion anglicane et la communion romaine. L'abbé Dubois, averti, voulut, non par zèle orthodoxe, mais par ambition, car il aspirait au cardinalat, plaire à la cour de Rome : il fit saisir les papiers de Du Pin et les fit porter au Palais-Royal. On n'a jamais bien su quelles étaient les concessions offertes par notre docteur. Si nous en croyons Lafitau, évêque de Sisteron, qui dit avoir vu ces papiers, le savant historien faisait bon marché de la confession auriculaire, du jeûne et de l'abstinence du carême, du célibat forcé des prêtres, de la suprématie papale, et d'autres articles disciplinaires ignorés des trois premiers siècles. Ce programme serait, à bien des égards, celui des catholiques libéraux de nos jours. Un autre projet de rapprochement entre l'Eglise orthodoxe russe et l'Eglise catholique fut mis en avant par Du Pin, quelques mois avant sa mort, pendant le séjour du czar Pierre en France; mais ce projet n'aboutit pas davantage. Ces tentatives d'union, bien qu'infructueuses, sont à sa louange ; et nous comprenons la vérité des dernières lignes de l'épitaphe que son ami, l'illustre Rollin, mit sur son tombeau, dans les cryptes de l'Eglise paroissiale de Saint-Séverin :

Veritatis cultor et indagator non otiosus
Vetera Ecclesiæ monumenta,
Indefesso labore illustravit.
Regni jura,
Et Ecclesiæ Gallicanæ libertates,
Acriter non minus quam erudite propugnavit.
Immensa in omni genere lectionis et doctrinæ,
Laude conspicuus,

Idemque animo miti ac modesto
Nihil in omni vita visus est oblivisci,
Præter injurias.

A part sa grande *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, réimprimée plusieurs fois, en dernier lieu en Hollande (19 vol. in-4), Du Pin a publié un grand nombre d'autres ouvrages. Citons : *De antiquâ Ecclesiæ disciplinâ dissertationes historicæ*, Parisiis, 1686, 1 vol. in-4 ; *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, 1707, 1 vol. in-8 : ces savants ouvrages déplurent beaucoup aux théologiens catholiques qui rêvaient la souveraineté absolue du saint-siége ; *Histoire de l'Eglise en abrégé, depuis le commencement du monde jusqu'à présent*, Paris, 1712, 4 vol. in-12, réimprimé plusieurs fois depuis, traduit en italien, qui, mieux que tout autre livre, démontre la légitimité de la Réforme du seizième siècle ; *Analyse de l'Apocalypse*, Paris, in-12, 1714, réimp. en 1720 : d'après l'auteur, les trois premiers chapitres de ce livre regardent les Eglises particulières de l'Asie ; les trois derniers, la fin du monde et le jugement universel, et tout le reste prédit, en général, les persécutions que les fidèles ont souffertes, la mort des persécuteurs et la ruine de l'idolâtrie ; *Traité historique des excommunications*, Paris, 2 vol. in-12, le premier, en 1715, le second, en 1719 : son but était de modérer l'usage excessif de ce glaive ecclésiastique, en montrant surtout dans quelles circonstances les premiers siècles s'en étaient servis ; *Mémoire présenté à M. le premier président touchant la nouvelle édition des conciles donnée par le P. Hardouin, jésuite*, mémoire publié dans les *Nouvelles d'Amsterdam* du 24 et du 31 janvier 1716 : il y défend avec vivacité les libertés de l'Eglise gallicane ; *Traité philosophique et théologique de l'amour de Dieu dans lequel l'on établit et l'on explique les vérités catholiques contre les erreurs de quelques nouveaux théologiens*, Paris, in-8, 1717 : il dévoile après Pascal et réfute les théories immorales des jésuites ; *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Eglise romaine du seizième et du dix-septième siècles*, 2 vol. in-8, Paris, 1718 et 1719 : il devait y avoir cinq ou six volumes ; la mort l'empêcha de poursuivre. Il a travaillé en outre au *Journal des Savants*, et collaboré aux dernières éditions du *Dictionnaire* de Moreri. — Voyez Niceron, *Mémoires* ; Michaud, *Biographie universelle*, t. XII ; G. Vapereau, *Dictionnaire des littératures*, 1876, 4e fascicule. CH. DARDIER.

DU PLAN (Benjamin), gentilhomme d'Alais, député général des synodes des Eglises réformées de France, né au château de la Favède, près d'Alais, le 13 mars 1688, mort à Londres, en 1763, appartenait à une famille noble, dont l'origine remonte au-delà du seizième siècle. Après avoir servi dans les armées du roi, comme c'était la coutume de tous les jeunes gentilshommes, il abandonna la carrière militaire en 1710, pour se consacrer entièrement au soutien et à la propagation de la religion protestante. Il avait vingt-deux ans. C'était au lendemain de la guerre des camisards. Les pasteurs avaient été bannis et les fidèles, épouvantés par les édits royaux, ne se hasardaient plus à aller, comme autrefois, au désert. Des femmes héroïques, qui se croyaient inspirées,

ne consultant que leur foi, entreprirent de sauver, au péril de leur vie, le protestantisme expirant. On les voyait courir de pays en pays, bravant les édits, s'arrêtant dans les villes, dans les bourgs, dans les villages, prêchant dans les lieux retirés, priant partout où on les réclamait ou selon que l'esprit les y poussait. C'est au sein de ces réunions clandestines que Benjamin Du Plan sentit naître sa nouvelle vocation. Une de ces prophétesses lui dit un jour, sous l'inspiration de l'esprit : « Mon enfant, ne crains point ; l'ennemi ne mettra point la main sur toi. » A partir de ce moment, le jeune gentilhomme, bravant tous les dangers, se mit à l'œuvre. On le vit remplacer les pasteurs absents à Anduze, à Lunel, à Nîmes, à Montpellier, partout où il pouvait réunir des frères, consolant les affligés, relevant les faibles, encourageant les forts, faisant briller devant tous l'espoir d'un meilleur avenir. En 1715, la Providence lui donna un puissant auxiliaire dans Antoine Court, qui venait de convoquer à Nîmes le premier synode du Désert et qui entreprenait de restaurer le protestantisme en ruines. Du Plan encouragea le jeune prédicant, et lui promit son concours dévoué. Les efforts des deux amis étaient déjà couronnés de succès, malgré les édits de proscription, lorsque l'avénement du Régent déchaîna une nouvelle persécution sur l'Eglise renaissante. La déclaration de 1716 jeta la stupeur parmi les réformés ; les dragonnades recommencèrent, les galères et les prisons furent encombrées de martyrs ; Etienne Arnaud, l'un des membres du synode de 1715, fut saisi et pendu à Alais, malgré les démarches de Du Plan, pour obtenir sa grâce. En 1719, il y eut un moment de répit dans la persécution. Craignant une nouvelle insurrection camisarde dans les Cévennes, sous l'instigation du cardinal Albéroni, le Régent mit à profit l'influence de Du Plan, pour apaiser les réformés par de fallacieuses promesses. Mais, le danger une fois conjuré, la persécution recommença avec plus de violence, et Du Plan faillit en être la plus illustre victime. Dénoncé au pouvoir par le prédicant Huc, devenu apostat, le gentilhomme d'Alais vit sa tête mise à prix, et il dut s'enfuir précipitamment à Genève, en 1724, pour échapper à une mort certaine. Quoique éloigné de ses frères, Benjamin Du Plan ne les perdit pas de vue et chercha à soulager leurs misères ; à peine arrivé à Genève, il écrivit des lettres éloquentes au roi d'Angleterre, à l'archevêque de Cantorbéry, au roi de Prusse, pour les supplier d'intervenir auprès du régent afin que celui-ci adoucît les rigueurs de la persécution. A Genève, il se fit le défenseur de ses frères, dont la courageuse persévérance était taxée à l'étranger de témérité. Il émut facilement les cœurs par le récit de leurs souffrances, et sollicita, en leur faveur, des secours qui bientôt affluèrent de toutes parts. Cet argent servit d'abord à pourvoir les réformés de Bibles, de psaumes, de catéchismes et autres livres de piété qui devaient remplacer ceux que les persécuteurs avaient anéantis dans les flammes. Mais quelque utiles que fussent ces livres, ils ne pouvaient suppléer à la pénurie des pasteurs, dont le nombre s'éclaircissait de jour en jour. Du Plan résolut d'y pourvoir, en jetant les bases d'un séminaire, à Lausanne (1725). Dès que, par ses soins, cette institution eut réussi, il organisa, à Genève,

un comité de bienfaiteurs de l'œuvre, et dont la mission fut de recevoir et de répartir les sommes collectées et de surveiller les études des jeunes proposants (1729). Le séminaire de Lausanne imposait aux Eglises de France une charge considérable qu'elles étaient incapables de supporter. Du Plan le savait bien, mais il comptait, pour subvenir à cette dépense, sur la réussite d'un projet qui lui tenait à cœur depuis qu'il avait quitté la France. En 1725, il se fit nommer député général des synodes auprès des puissances protestantes. Muni de ses pouvoirs, son dessein était de parcourir les états protestants pour y provoquer à la fois l'intervention des souverains en faveur de ses frères persécutés et la charité de ses coreligionnaires étrangers. Une question d'argent faillit l'arrêter. Du Plan ne demandait aux Eglises aucune rémunération pour ses services ; il s'estimait trop heureux de leur sacrifier ses ressources, en même temps que ses forces ; toutefois ses revenus étaient limités, son père ne lui faisant qu'une pension pour ses besoins personnels. Las d'attendre la légère subvention que le synode lui avait votée, en 1725, pour ses frais de voyage, il partit, en 1731, en comptant sur la Providence. Il parcourut successivement les principales villes de la Suisse, de l'Angleterre, de la Hollande, de l'Allemagne, de la Suède, éveillant partout des sympathies, plaidant sa cause avec succès et obtenant, par l'intervention des cours étrangères, la liberté d'un certain nombre de galériens. En Suisse (1731), Genève, Lausanne, Neufchatel, Berne, Zurich l'accueillirent avec une généreuse bienveillance. A Cassel, le roi de Suède, de passage dans cette ville, lui accorda 800 livres. A Londres (1731-1733), après vingt mois d'attente, le député obtint une audience du roi, qui écouta avec intérêt le récit des malheurs des protestants français et s'engagea à leur faire un don annuel de mille pièces d'or. En Hollande (1733-1735), il obtint des Etats deux mille florins payables chaque année pendant cinq ans et recueillit des particuliers des secours pour les prisonnières de la tour de Constance et les galériens de Marseille. En Allemagne (1735-1737), Frédéric-Guillaume lui promit de plaider la cause des protestants, et lui offrit de recevoir dans ses Etats les réfugiés français. Magdebourg, Francfort, Hambourg le comblèrent de dons. En 1737, nous retrouvons Benjamin Du Plan en Danemark, où il reçoit, de la cour et de ses coreligionnaires 1,500 écus. Cette même année il passe en Suède, où il est accueilli avec déférence, par le roi, qui lui fait une pension de deux cents écus. Vers la fin de 1737, Du Plan se disposait à revenir à Genève, lorsqu'il apprit que le roi d'Angleterre ne payait plus la rente annuelle promise, ni le subside qui était accordé aux réfugiés depuis la révocation. Il n'hésita pas à retourner à Londres, où, après d'incessantes démarches, il vit ses légitimes réclamations couronnées d'un plein succès (1741). Le député profita de ce séjour prolongé à Londres, pour collecter des sommes importantes en faveur des prisonniers protestants. C'est ainsi qu'il répondait à ceux qui commençaient à lui reprocher de perdre un temps précieux en Angleterre. Un nommé Serces, pasteur de la chapelle française de Saint-James, se faisait remarquer, en particulier, par son peu de

bienveillance. Il lui reprochait de fréquenter les inspirés de Londres et de compromettre ainsi les intérêts de l'Eglise dont il était le délégué. Il l'accusait aussi d'avoir un train de maison qui contrastait avec le caractère austère et la nature de sa mission ; il insinuait même que l'argent des collectes servait à défrayer ce luxe superflu. Le comité de Genève appréciait trop la piété de Du Plan pour ajouter foi à d'aussi odieuses accusations ; néanmoins il crut devoir intimer à son député l'ordre de revenir à Genève. En France, la calomnie avait déjà fait son chemin ; les ennemis de Du Plan, se prévalant des accusations de Serces, obtinrent d'un synode, en 1744, la destitution du député et transmirent sa charge à Antoine Court, alors réfugié à Genève. Du Plan, indigné, soupçonna Antoine Court d'avoir profité de ces odieuses manœuvres pour le supplanter ; et, se croyant trahi par son vieil ami, il rompit avec lui. Il en appela à un autre synode (1749), qui reconnut son innocence et le maintint dans sa charge de député à Londres, avec Antoine Court pour auxiliaire à Genève. De nouveaux chagrins assombrirent les dernières années du vieux député et achevèrent de ruiner sa santé, déjà ébranlée par ses incessants voyages. Il avait perdu son père et avec lui tout secours régulier. Dépouillé de son patrimoine par le fait de son exil volontaire, il avait vu ses biens passer en des mains étrangères. Le gentilhomme d'Alais, réduit presque à l'indigence, se vit disputer la pension qui lui était nécessaire pour achever honorablement sa pénible carrière. Telle fut la récompense de quatorze années de pérégrinations et de fatigues inouïes. Après avoir mis sa fortune personnelle au service des Eglises, le député se retirait pauvre, âgé et accablé de précoces infirmités. Il était heureux néanmoins d'avoir réussi dans sa mission. Par ses collectes il avait enrichi le comité de Genève, assuré la prospérité du séminaire de Lausanne, soulagé le sort de ses coreligionnaires, et, par son intervention, obtenu la délivrance d'un grand nombre de prisonniers. Il estimait à 250,000 livres les secours qu'il avait donnés à l'Eglise. Vers la fin de sa vie, Benjamin Du Plan chercha à adoucir les amertumes dont on l'avait abreuvé en se créant un foyer domestique. Il se maria, à Londres, en 1774, avec une veuve, fille d'un gentilhomme français réfugié, dont il eut deux enfants. C'est de cet intérieur calme et béni qu'il suivait de loin les orages qui agitaient encore l'Eglise. Parfois il voyait arriver à Londres, dépouillés de tout, des compatriotes échappés à la persécution : ils venaient directement chez lui. Sa maison, ouverte à toutes les infortunes, était devenue un vrai bureau d'adresses, de renseignements ; et, quoique infirme et souffrant, il trouvait encore le moyen de rendre à chacun des services signalés. Le vieux député des Eglises s'éteignit paisiblement, en 1763, à l'âge de soixante-quinze ans, laissant dans la pauvreté sa veuve et ses deux enfants. Benjamin Du Plan n'a rien publié. On trouve dans la bibliothèque de Genève sa volumineuse correspondance avec Antoine Court. Cette correspondance, si utile à consulter pour l'intelligence de l'histoire du protestantisme français au dix-huitième siècle, est remarquable autant par sa forme littéraire que par l'éléva-

tion des sentiments chrétiens qui la remplissent toute entière ; on y sent un cœur profondément chrétien, une âme d'élite, un esprit fin et cultivé. De longs extraits de cette correspondance, en même temps qu'une biographie du gentilhomme d'Alais, ont été publiés, en 1876, sous le titre de *Benjamin Du Plan*, par l'auteur de cet article. D. BONNEFON.

DUPLESSIS-MORNAY. Voyez *Mornay*.

DUPRAT (Antoine), cardinal, né à Issoire (Auvergne) en 1463, mort en 1535. Duprat était président au parlement de Paris, quand les largesses de Louise de Savoie surent le rallier à la cause de celui qui devait être François Ier. Aussi lorsqu'il monta sur le trône, en 1515, ce prince nomma Duprat, à la charge de chancelier et lui confia de conduire les négociations du concordat projeté entre Léon X et le royaume de France. Touché de la grâce divine, Duprat se sentant incliné vers la cléricature, prit les ordres en 1516, mais il ne resta pas simple prêtre et nous le voyons arriver rapidement à l'archevêché de Sens, au cardinalat et la dignité de légat *a latere*. Devant tout à son roi, Duprat n'eut rien à refuser aux caprices de son maître : c'est ainsi que le chancelier multiplie les impôts, augmente les tailles, sans consulter en rien les Etats ; puis il met à prix les charges de judicature, et quand enfin le trésor continue d'être à sec, le bon cardinal propose d'imposer le clergé, sous la forme polie d'un emprunt. Pendant la captivité du roi, il gouverne sous le nom de la régente et son étude constante est de priver le Parlement de ses droits et de centraliser le pouvoir entre les mains de la royauté. Duprat, cardinal, regardait encore plus haut ; à la mort de Clément VII, en 1534, il offre au roi 400,000 écus, s'il veut l'aider à devenir pape ; le refus de François Ier cause un tel chagrin à l'Eminence, déjà affligée d'une terrible maladie de peau, qu'il ne tarde pas à en mourir. Les malversations et la cupidité ont rendu Duprat célèbre : sa haine contre la réforme et ses persécutions contre ses partisans, lorsqu'il fut légat, fut doublée de toute la taquinerie du légiste, qui prend plaisir à couvrir d'un texte de loi, la violence et l'injustice de ses vexations. Le cardinal avait un fils, né en 1507, mort en 1560. Guillaume était évêque de Clermont. Il est illustre par le collége qu'il fonda à Paris, en faveur des jésuites. Ce fut d'abord le collége de Clermont, depuis Louis le Grand.

DUPRÉAU (Gabriel), théologien et philologue français, né à Marcoussis (Ile-de-France) en 1511, mort à Péronne en 1588. En latin Dupréau se disait *Prateolus*, selon la coutume de l'époque. Prateolus occupa longtemps une chaire au collége de Navarre, à Paris. Il nous a laissé *Commentarii ex præstantissimis gramaticis desumpti*; *Flores* et *sententiæ scribendique formulæ ex Ciceronis Epistolis familiaribus desumptæ;* en traduction *Histoire de la guerre sainte* de Guillaume de Tyr (1573); un recueil *De Vitiis, sectis, dogmatibus omnium hæreticorum*, 1569. Naturellement les hérétiques en général, Luther et Calvin en particulier, y sont esquissés de main de maître, car outre son talent de philologue, le théologien Dupréau avait la sainte horreur de tout ce qui était voué au bûcher.

DUPUIS (Charles-François), érudit et philosophe français, membre

de l'Institut, naquit à Brie-le-Château (Oise), en 1742. Il reçut de son père, qui était instituteur, les éléments de son éducation et en particulier quelques notions de géométrie appliquée à l'arpentage. Une circonstance fortuite décida de son avenir. Son père s'était établi à La-Roche-Guyon, près de Mantes, et le jeune Dupuis, alors âgé de onze ans, était en train de mesurer avec un graphomètre la tour du château féodal, lorsque le duc de la Rochefoucauld, qui passait dans ce moment, l'interrogea et, charmé de ses réponses, le plaça à ses frais au collége d'Harcourt. Dupuis y fit de brillantes études et, à vingt-quatre ans, il était professeur de rhétorique au collége de Lisieux, avec le grade de licencié en théologie. Malgré les travaux de son professorat, il étudia le droit et se fit recevoir avocat en 1770. Il quitta alors l'habit ecclésiastique et se maria en 1775. Cette même année, il fut chargé par l'Université de France de prononcer le discours latin d'usage pour la distribution des prix en présence du parlement; en 1780, il fit encore, au nom de l'Université, l'oraison funèbre de Marie-Thérèse. Ces deux discours dont on remarque la latinité pure et élégante commencèrent sa réputation littéraire. Ce n'était pas pourtant dans cette voie qu'il devait rencontrer la célébrité. Les mathématiques qui avaient été l'objet de ses premières études l'attirèrent de nouveau, il suivit pendant plusieurs années les cours de Lalande et se lia d'une étroite amitié avec ce savant astronome. En 1781, Dupuis fit paraître un *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable au moyen de l'astronomie.* Ce travail avait été d'abord publié par le *Journal des savants*, et n'était pour ainsi dire que la préface de son grand ouvrage sur l'origine des cultes. La hardiesse de ce mémoire, les coups qui s'y trouvaient portés à la religion soulevèrent de nombreuses critiques et donnèrent lieu à un certain nombre de réfutations. D'autre part, le grand Frédéric en fut charmé et offrit à Dupuis la chaire de littérature au collége de Berlin. Mais la mort de ce prince vint changer les projets de Dupuis; il resta à Paris; en 1787, il fut nommé professeur d'éloquence latine au Collége de France et l'année suivante entra à l'Académie des Inscriptions. Quand la Révolution éclata, Dupuis dut quitter momentanément la capitale; le département de Seine-et-Oise l'envoya à la Convention, où il se fit remarquer par la modération de ses opinions et de sa conduite. En 1797 il fut porté comme candidat au Directoire et son concurrent, le général Moulin, ne l'emporta qu'au troisième tour de scrutin. Il siégea au Tribunat depuis le 18 brumaire jusqu'en 1802 et rentra alors dans la vie privée. Ce fut en 1795 que Dupuis publia son principal ouvrage intitulé : l'*Origine de tous les cultes* ou *la Religion universelle* (3 vol. in-4° et atlas, ou 10 vol. in-8°). Son but était de remonter à l'origine des traditions sur lesquelles reposent les traditions du monde actuel. L'auteur usait largement du système symbolique et ne voyait dans les dogmes et dans les divinités que des allégories. L'ouvrage n'eut qu'un succès médiocre. Dupuis mourut en 1809, dans un petit domaine près de Dijon. — Voyez : *Notice historique sur la vie littéraire et politique de Dupuis*, par sa veuve, Paris, 1813, in-8°; Dacier, *Notice sur Dupuis*, 1812. A. Gary.

DU PUY-MONTBRUN (Charles), célèbre capitaine du parti protestant en Dauphiné, que tous s'accordaient à appeler « le brave Montbrun. » Né à Montbrun vers 1530, il avait commencé à servir avec honneur sous le maréchal de Brissac. A son retour d'Italie, il apprit avec colère qu'une de ses sœurs avait embrassé la Réforme et la courut chercher à Genève où elle s'était retirée, jurant qu'elle reviendrait avec lui catholique ou périrait de sa main, La parole de Théodore de Bèze fit, au contraire, de lui-même un converti, qui établit tout d'abord une église dans son manoir et se constitua l'apôtre et le prosélyte ardent de la nouvelle religion. Il encouragea notamment un moine qui prêchait la réforme à Montélimar et fut sommé, en 1560, par le parlement de Grenoble de venir rendre compte de sa conduite. Sur son refus, un prévôt des maréchaux reçut ordre de s'emparer de sa personne ; mais ce fut Montbrun qui se saisit dudit prévôt et de son escorte, et en fit son prisonnier. Il aggrava cet acte de rébellion ouverte, en s'emparant d'une ville du Comtat-Venaissin, et mettant en échec le légat apostolique. L'entreprise méditée par Mouvans sur Lyon, le fit consentir à un accord avec le lieutenant du roi en Dauphiné. Mais cette convention n'ayant pas été observée, il reprit les armes, se rendit maître de plusieurs châteaux voisins et fit tomber dans une embuscade La Motte-Gondrin envoyé contre lui. Mais, ayant voulu passer à l'étranger avec sa femme, il fut à son tour victime d'un guet-à-pens, dont il se tira à grand'peine, et il gagna Genève, tandis que la Motte-Gondrin faisait raser son château, pour se venger de l'affront qu'il avait subi. Rentré en France lorsque éclata la première guerre civile, Du Puy-Montbrun prêta son concours à Des Adrets, et contribua à la prise de Châlons (22 mai 1562), qu'il ne pouvait d'ailleurs se flatter de garder et qu'il ne tarda pas à évacuer, pour retourner en Dauphiné. Il emporta d'assaut Mornas, devenu le repaire des saccageurs d'Orange, à qui l'on fit payer cher leurs barbaries ; puis il s'empara de Montdragon et de Valréas, et, des Adrets ayant opéré sa jonction avec lui, l'armée catholique fut mise en complète déroute et perdit toute son artillerie. Mais un grave revers allait détruire tout le fruit de ces succès. S'étant porté sur Sisteron, où Mouvans était assiégé et demandait secours, il rencontra le comte de Suze avec des forces supérieures qui lui infligèrent une sanglante défaite, dont les conséquences se firent longtemps sentir en Provence. Des Adrets mécontent était peut-être pour beaucoup dans le fatal événement ; on eut bientôt la preuve de sa défection, et Du Puy-Montbrun, chargé avec Mouvans et Cléry d'arrêter le traître, s'acquitta habilement de cette mission le 10 janvier 1563. Pendant la seconde guerre civile, il combattit vaillamment à Jarnac, à La Roche-Abeille et à Moncontour, et opéra une retraite héroïque pour aller lever de nouvelles troupes en Dauphiné. Arrivé non sans difficulté à Aubenas, il réussit à forcer le passage du Rhône, en battant Gordes, le 27 mars 1570, et se saisit de Loriol qui tint bon, grâce à lui encore, jusqu'à la conclusion de la paix. Du Puy-Montbrun, payant toujours d'exemple, préserva ses coreligionnaires de toute défaillance, lorsque la terrible nouvelle des massacres de la

Saint-Barthélemy arriva en Dauphiné. Il courut de château en château, ranimant partout les courages, et, dès le 6 avril 1573, il donnait le signal de l'insurrection. Sa petite troupe, après avoir essuyé quelques revers, se saisit d'Orpierre, de Serres, de l'abbaye, de Vic, de Sahune, Condorcet, Nyons, Vinsobres et Menarbe. Il refusa de souscrire à la paix qui venait d'être signée sous les murs de La Rochelle, et, reprenant les hostilités après un court armistice, il menaça bientôt toute la contrée, poussant ses courses jusqu'à Crest et Valence, s'emparant de Livron, Loriol, Allex, Grane, Roinac, Virieu, battant un fort détachement de François de Bourbon à Pont en Royans, le 26 mai 1574, et mettant le siége devant Die. Les autres capitaines protestants l'avaient heureusement secondé dans toute cette campagne; mais la trahison d'un de ses compagnons, qui était catholique, amena un premier revers, qui s'aggrava par la défaillance ou la mort de plusieurs. Il reprit cependant le dessus, avec l'aide de Lesdiguières, lorsque Henri III fut venu en personne avec ses mignons pour emporter Livron, qui tint ferme et fut abandonné. Après la saison d'hiver, il était de nouveau sur pied, prenait d'assaut plusieurs places et infligeait à Gordes une défaite, dont celui-ci voulut tirer vengeance. Ayant donc réuni des forces considérables, il marcha contre Du Puy-Montbrun, qui fut mit en déroute, le 20 juillet, malgré des prodiges de bravoure, et tomba blessé entre les mains d'un ennemi irrité. Le roi, qui lui gardait aussi rancune, fut enchanté d'apprendre cette capture et « manda, dit Brantôme, à la cour de Grenoble, de luy faire son procès et trancher la teste. » Les représentations de Condé, de Damville, de Guise même, pour qu'il fût traité en prisonnier de guerre n'eurent aucun effet. L'ordre de la cour fut transformé en arrêt de justice, et Du Puy-Montbrun fut mis à mort, le 12 août 1575. Il mourut en brave, comme il avait vécu, admiré de ceux-là même qu'il avait tant de fois vaincus. L'année suivante, l'inique arrêt qui l'avait condamné fut cassé, et sa mémoire réhabilitée. Il n'en était guère besoin. CH. READ.

DU QUESNE (Abraham), une des illustrations de la marine française et de l'Eglise réformée. Il naquit en 1610, à Dieppe, d'Abraham (I) Du Quesne, armateur et marin distingué, qui était huguenot et refusa de servir contre ses coreligionnaires, lors du siége de La Rochelle, et de Marthe de Caux de Luneray. Dès 1626, Abraham (II) s'était distingué dans une rencontre avec les Anglais, avait opéré une prise sur eux et mérité ainsi, à seize ans, le brevet de capitaine pour le service du roy. Il se signala, de 1637 à 1643, contre les Espagnols, et, pour ne pas subir l'inaction de la paix, il se fit autoriser à offrir ses services à la reine Christine, lorsqu'elle déclara la guerre au Danemark. Il devint bientôt amiral-major de la flotte suédoise et prit une part brillante à la bataille de Gothenbourg, où les Danois furent complétement défaits. Rappelé en France, en 1647, Du Quesne eut le commandement d'une des escadres envoyées devant Naples. Pendant la Fronde, il demeura fidèle à la cause du roi, et ses services furent récompensés par le don de l'île d'Indret. Mais s'il était le plus habile marin que l'on eût alors, il avait le double tort de n'être pas gentilhomme et d'être huguenot;

en outre, il n'était pas toujours de caractère facile. Tout cela était exploité contre lui, et on le laissait volontiers à l'écart. Cependant en 1672, il fut appelé à un commandement dans la flotte que le comte d'Estrées conduisait dans la Manche, contre les amiraux hollandais Ruyter et Tromp ; et, en 1675, il fit partie de l'escadre que le duc de Vivonne fut chargé de conduire au secours de Messine ; d'après la parole même de son chef, il y *fit des merveilles* et s'empara d'un vaisseau espagnol de 44 pièces de canon. L'année suivante, il se couvrit de gloire à la bataille de Palerme. Du Quesne avait reçu une pension du roi de 3000 livres, il fut fait lieutenant général, mais Colbert ne lui cachait pas que sa religion, mal vue du roi, faisait obstacle à ce qu'il devint vice-amiral, quels que fussent d'ailleurs ses talents et ses services hors ligne. Il n'en continua pas moins à mériter toujours davantage ce grade suprême, en portant les coups les plus sensibles à la flotte hollandaise, à Messine et devant Palerme, en 1676 ; en exterminant les corsaires de Tripoli et d'Alger, en 1683. Il reçut en récompense un don de 200,000 livres, et les employa à l'acquisition de la terre du Bouchet, qui fut érigée en marquisat. Dès 1679, Bossuet avait été mis en mouvement pour tenter de convertir Du Quesne, mais son éloquence y avait échoué, ainsi que le constate une lettre de Colbert conservée aux Archives de la marine (Dépêches, 1680). Dans sa réponse, en date du 20 février, l'illustre marin soutient que son attachement à sa religion ne devrait pas l'exclure des grâces du roi, et il ajoute noblement : « Puisque c'est le commandement du Seigneur de rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartien Dieu, César, sans doute, ne trouvera pas mauvais qu'en luy rendant religieusement ce qui luy est dû, l'on rende aussy à Dieu ce qui lui appartient. » Quand le grand coup fut frappé de la révocation de l'Edit de Nantes (22 octobre 1685), il voulut faire comme le maréchal de Schomberg et demanda la permission de sortir du royaume, mais il n'obtint que celle de demeurer à Paris avec l'assurance formelle qu'il ne serait point inquiété. Après avoir vécu deux ans encore dans la retraite, il mourut d'une attaque d'apoplexie foudroyante, le 1er février 1688. On lui donna la sépulture dans sa terre du Bouchet. De son mariage avec Gabrielle de Bernières étaient nés quatre fils qui suivirent tous quatre, avec plus ou moins de distinction la carrière paternelle. L'aîné, Henri Du Quesne, né en 1652, voulut rester fidèle à sa religion, et n'attendit pas la révocation pour se retirer dans la terre d'Aubonne, qu'avec cette intention, il avait achetée en Suisse. Les deux autres fils du lieutenant-général, Abraham et Isaac, se convertirent ; le quatrième, Jacob, se retira à Saint-Domingue, où il mourut en 1740.

DUQUESNE d'Icard (Armand-Bernard), Ch. Read, né à Paris en 1732, mort en en 1791. Duquesne était docteur en Sorbonne, il fut aussi vicaire-général de Soissons, et aumônier de la Bastille. Sa réputation était grande comme écrivain mystique, et cette réputation n'a pas cessé, car ses ouvrages sont encore très-recherchés de nos jours par les âmes pieuses. On a de lui : *Retraite spirituelle*, selon

l'esprit de saint François de Sales et de sainte Chantal, ouvrage publié en 1772 en un volume in-12. L'*Evangile médité* est plus volumineux, il forme 12 volumes in-12 et parut en 1773, par ordre de l'archevêque de Paris. L'*Année apostolique*, qui fait suite à cet ouvrage, forme 12 volumes in-12 (1791). Enfin les *Grandeurs de Marie*, également éditées en 1791, en 2 volumes in-12.

DURAND (Guillaume), surnommé *Speculator*, né à Puimoisson, en Provence, vers l'an 1230, mort à Rome en 1296, professa le droit canon à Modène, et fut légat de Grégoire X au concile de Lyon. On lui doit plusieurs ouvrages importants de droit ecclésiastique, parmi lesquels nous citerons le *Speculum juris*, Rome, 1474, qui lui valut son surnom; son *Repertorium juris*, intitulé aussi *Breviarium juris*, Venise, 1496; son *Rationale divinorum officiorum*, May., 1453, qui a été traduit en français, en 5 vol.; son *Commentarium in sacro-sanctum Lugdunense concilium II*, Fano, 1569, etc., etc.

DURAND DE MAILLANE (Pierre-Toussaint), célèbre jurisconsulte, né à Saint-Remy, en Provence, l'an 1729, mort à Aix en 1814. Il fut député par le Tiers-Etat de la sénéchaussée d'Arles, aux états-généraux de 1789. Durand de Maillane se montra un habile défenseur des libertés de l'Eglise gallicane contre les prétentions du saint-siége. Ses principaux ouvrages sont: *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale comparé avec les maximes et la jurisprudence de France*, Avign., 1761, 2 vol. in-4°; Lyon, 1770, 4 vol., 1776, 3 vol.; 1787, 6 vol.; *Institutes du droit canonique*, trad. du latin de Lancelot, et adaptées aux usages plus récents, Lyon, 1770, 3 vol.; les *Libertés de l'Eglise gallicane prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par Pierre Pithou et sur les recueils de Dupuy*, ibid., 1771, 5 vol.

DURAND (Guillaume), natif de Saint-Pourçain, en Auvergne, *Doctor resolutissimus*, entré de bonne heure dans l'ordre des dominicains, reçu docteur à Paris en 1313, fut quelque temps au service de Jean XXII, qui le nomma successivement évêque d'Annecy, puis de Meaux où il mourut en 1332. Il a écrit un *Commentaire* sur les sentences de Pierre Lombard, un *Traité de droit ecclésiastique*, enfin un pamphlet contre l'opinion soutenue par Jean XXII, dans un sermon, que les âmes ne jouissent de la vue de Dieu qu'après la résurrection. L'un des premiers représentants du nominalisme, il chercha à ébranler le culte d'Aristote et, en affirmant avec saint Thomas la transcendance de Dieu, nie que l'homme puisse arriver à le connaître par la raison et n'admet aucune existence objective des universaux, puisque l'intellect agent n'opère pas l'universalité dans les choses. Il rejette le mysticisme comme le rationalisme, place le siége de la connaissance divine dans la volonté et assigne à la foi, qui est une vertu et non une science, pas plus que la théologie, la contemplation de Dieu dans la vie éternelle. Son scepticisme, qui nie toute science, ne laisse subsister que l'autorité de l'Ecriture commentée par la papauté, mais cette glorification de la foi aux dépens de la raison est dangereuse pour l'Eglise elle-même. Il semble pencher vers l'adoptianisme, n'assigne au mariage qu'un caractère relatif de sacrement, n'admet pas sans de graves réserves la

transsubstantiation et nie le caractère scripturaire de la descente de Jésus-Christ aux enfers. — Voir : H. Ritter, *Gesch. d. christl. Phil.*, Gœt., 1858, I, 770; Hauréau, *Phil. scol.*, Paris, II, 410; Launoi, *Syllabus rationum*, etc., Col., 1731.

DURAND (David), pasteur et écrivain, né à Saint-Pargoire en Languedoc, vers 1680, mort à Londres, le 16 janvier 1763, est le plus distingué d'une famille de pasteurs que la Révocation chassa de France. Son père, Jean, de Montpellier, ministre à Sommières, mourut à Neuchâtel, en 1695. Son frère aîné, Jean-Antoine, exerça les fonctions pastorales aux Brenets, en Suisse. Son neveu, David-Henri, fils du précédent, né aux Brenets, en 1731, mort à Londres, en 1808, où il était pasteur depuis 1757, est l'auteur d'un volume de *Sermons choisis et mis en ordre par J.-L. Chirol, pasteur de l'église de Saint-Jean* (Londres, 1814, in-8°, 395 p. La préface, de 50 p., contient une biographie un peu emphatique de D. H. Durand). Lui-même fit ses études en théologie à Bâle, où il fut consacré à l'âge de vingt-deux ans. Bientôt après (1704), il suivit en Espagne, en qualité de chapelain, un régiment de réfugiés languedociens au service de la Hollande. Des paysans l'ayant reconnu pour hérétique allaient lui faire subir le plus cruel supplice lorsqu'il fut délivré par le duc de Berwick, commandant des troupes françaises. Celui-ci, toutefois, le retint prisonnier. Mais Durand réussit à se sauver à Montpellier, puis à Genève; de là il se rendit à Rotterdam où il se lia d'amitié avec Bayle. Vers 1714, il passa en Angleterre et fut nommé pasteur de l'église française de Martin's Lane et plus tard de celle de Savoie : il y exerça ses fonctions jusqu'à sa mort. Il jouit de son vivant d'une grande réputation comme prédicateur, poëte, littérateur, érudit. La Société royale de Londres l'admit avec honneur au nombre de ses membres. Il a publié en Angleterre et en Hollande un grand nombre d'ouvrages dont plusieurs furent réimprimés, mais la plupart sont très-rares, en France du moins. Il nous a été en quelque sorte révélé, il y a trois quarts de siècle, par Barbier, qui publia sur sa vie et ses écrits une notice très-exacte, insérée d'abord au tome IV de la huitième année du *Magasin encyclopédique* et dans le *Dict. des anonymes* (Paris, an VIII, in-8°), puis imprimée séparément avec des augmentations (Paris, 1809, 23 p., in-8°). On peut lui reprocher de manquer de correction, d'élégance; son style parfois sent le réfugié; pouvait-il en être autrement? Mais ses ouvrages sont pleins de solidité. L'un des meilleurs, au témoignage de la *Biogr. universelle*, t. XII, est : *La religion des Mahométans tirée du latin de Reland, et augmentée d'une profession de foi mahométane*, La Haye, 1721, in-12; une 2e édition en 1824. Citons encore : *Sermons choisis sur divers textes de l'Ecriture sainte*, Rotterd., 1711, in-8°; Lond., 1728, in-8°; *Histoire du seizième siècle*, Lond., 1725-1732, 7 vol. in-8°; *Dissertation en forme d'entretien sur la prosodie française*, en tête d'une nouv. édit. du *Diction.* de Boyer, Lond., 1748, 2 vol. in-4°; réimp. à la suite du *Traité de la prosodie française*, par d'Olivat, Genève, 1755 et 1760, in-12; nouv. édit., Paris, 1812, in-8°; une traduction des *Académiques* de Cicéron, avec le texte latin et des remarques, Lond., 1740, in-12;

Paris, 1796, 2 vol. in-8°; une édition du *Télémaque* de Fénelon, avec les passages des poëtes grecs et latins imités par l'auteur, Hamb., 1731, 2 vol. in-12; Lond., 1745, in-12; les imitations grecques et plusieurs excellentes remarques ont été fournies à Durand par le savant allemand Fabricius; *Hist. de la peinture ancienne, extraite du 3e livre de l'Histoire naturelle de Pline, avec le texte latin corrigé sur les manuscrits de Vossius et sur la première édition de Venise, éclairci par des remarques nouvelles*, Lond., 1715, in-fol.; *Hist. naturelle de l'or et de l'argent, extraite du 33e livre de Pline*, Lond., 1729, in-fol. Cette traduction est suivie d'un *Poëme sur la chute de l'homme et sur les ravages de l'or et de l'argent. Onzième et douzième vol. de l'Hist. d'Angleterre, par Rapin Thoyras*, La Haye, 1734 et 1735, 2 vol. in-4°; nouv. édit. à La Haye, en 1749, ouvrage estimable, mais inférieur à l'ouvrage primitif; etc. — Voyez Haag, la *Fr. prot.*, t. IV; *Biogr. univ.*, t. XII; *Dict. universel de littérature*, 4e fascicule, Paris, 1876. CHARLES DARDIER.

DURAND (Nicolas), seigneur de Villegaignon (ou Villegagnon), guerrier, navigateur et controversiste, qui mérite, ainsi que l'a dit M. Félix Bourquelot, l'attention de l'histoire. Né à Provins, vers 1510, d'une famille seigneuriale, il était neveu de Villiers de l'Isle Adam, grand maître de l'ordre de Malte, dont il devint chevalier vers 1581. En cette qualité, il prit part à l'expédition de Charles-Quint contre Alger (octobre 1541); il s'y distingua, fut grièvement blessé et, transporté à Rome, où il écrivit, en latin, une *Relation* de cette campagne, qui fut publiée à Paris, en même temps qu'une translation française, en 1542. Cet opuscule, dont l'édition originale est presque introuvable aujourd'hui, vient d'être réimprimé et annoté par les soins de M. H.-D. de Grammont (Paris, 1874, gr. in-8). Il est dédié au célèbre Guillaume Du Bellay. Villegagnon s'était senti attirer vers le groupe d'hommes lettrés qui entourait cet éminent négociateur, et du nombre desquels était Rabelais. C'est sans doute dans ce milieu éclairé qu'il subit l'influence des idées nouvelles. De retour en France, il fut appelé à jouer, par un coup de maître, un rôle important dans le premier épisode critique de la vie de Marie Stuart. Elle avait cinq ans à peine, et l'Angleterre, qui voulait la fiancer au prince de Galles, tenait presque captive en Ecosse la reine douairière Marie de Lorraine. La France, dont elle implora l'aide, lui envoya une armée de secours, commandée par André de Montalembert, seigneur d'Essé. Villegagnon, qui, avec quatre galères, se trouvait alors à l'ancre dans le port de Leith, parvint à donner le change aux croiseurs anglais, arriva à Dumbarton, à l'improviste, prit la jeune princesse à son bord, l'enleva le 7 août 1548 et la débarqua heureusement, à Brest, six jours après. En 1550, il se porta au secours de Tripoli, que la coupable incurie du grand maître de l'ordre de Malte avait exposé à tomber entre les mains des Turcs, et, s'il arriva trop tard, pour empêcher un désastre devenu inévitable, il réussit du moins à sauver le grand maréchal de l'ordre, des lâches vengeances du grand-maître, qui voulait faire tomber sur lui le poids de ses propres fautes. Villegagnon, à son retour en France, fut nommé vice-amiral de Bretagne, et eut à commander une croisière sur les

côtes anglaises. C'est après cette campagne qu'il s'adressa à l'amiral Coligny pour obtenir son adhésion à un projet antérieurement conçu, celui d'aller fonder une colonie française dans l'Amérique du Sud, afin que les protestants y trouvassent un refuge contre les persécutions que l'avenir semblait leur réserver. Coligny, très-favorable à un tel dessein, s'employa à procurer à Villegagnon les moyens de l'exécuter, et l'embarquement eut lieu au Havre, le 12 juillet 1555, ou plutôt le 14 août, car le gros temps avait entravé ce premier départ. Après une dure traversée, on arriva à Rio-Janeiro, le 10 novembre. Quoique les premières dispositions de Villegagnon eussent été fort habiles, il se trouva bientôt aux prises avec des difficultés de personnes, que vinrent compliquer des discussions théologiques à coup sûr bien intempestives. Villegagnon avait annoncé à Coligny et à Calvin son heureuse arrivée; il leur avait demandé l'envoi de renforts et de quelques pasteurs. Quand ces nouveaux colons, accompagnés de trois ministres, euren débarqué le 10 mars 1577, on lui fit un accueil enthousiaste et un service religieux fut célébré; mais un certain élève de Sorbonne fit des objections théologiques et sema tout aussitôt des germes de discorde. Villegagnon eut le tort de s'en mêler et de prendre parti pour l'un ou pour l'autre : il fut perdu. La présence réelle, le pain sans levain employé ou non dans la cène, l'huile et le sel dans le baptême, firent de la petite colonie un enfer d'où l'on ne songea plus qu'à s'échapper à tout prix. Un premier départ s'effectua le 4 janvier 1558; Jean de Léry a publié le récit de cette affreuse traversée. Le gouverneur, dont le caractère s'était aigri à l'excès, ne tarda pas à quitter lui-même un poste qu'il ne pouvait plus tenir, et peu de mois après les Portugais s'emparèrent du fort Coligny, et mirent fin à cette petite entreprise, dont la réussite, ainsi que le fait remarquer M. de Grammont, eût donné le Brésil à la France et élevé son auteur au rang des grands hommes de son siècle. Son échec, au contraire, affecta étrangement le malheureux Villegagnon, car Regnier de La Planche lui attribua un certain rôle dans la sanglante répression du tumulte d'Amboise, où il aurait fait une sorte de guerre navale, sur la Loire, à ceux qui avaient été de la conjuration. Puis il aurait été s'escrimer à Tours, dans une controverse contre le ministre de Loudun, Simon Brossier. Enfin, lors du siége de Rouen, il se trouva aux côtés d'Antoine de Bourbon, lorsque ce prince fut tué dans la tranchée, et lui-même, atteint par le projectile, eut une jambe brisée. En 1567, il était gouverneur de Sens. Il mourut, le 9 janvier 1571, dans sa commanderie de Beauvais, où il s'était retiré. CH. READ.

DURANTI (Etienne-Jean), magistrat français, né à Toulouse en 1534, assassiné par les habitants de cette ville, dans une émeute en 1589, Duranti, fils d'un conseiller au Parlement, débuta par le barreau, où son éloquence le fit promptement remarquer, et le rendit très-populaire. Nommé capitoul par ses concitoyens, il prit la direction des intérêts de la ville et après quelques années d'une administration impartiale et éclairée, la faveur royale le récompensa en le nommant avocat général, près le parlement de Toulouse. En 1581, il est créé premier

président de ce même parlement, position fort difficile, car on était à l'époque des troubles de la Ligue. Toulouse tenait pour la Ligue et le peuple voulut contraindre le parlement à se prononcer contre le roi et le parti huguenot; Duranti parvient une première fois à réprimer l'émeute et rétablit le calme dans la cité. Mais les partisans de la Ligue préparent un nouveau soulèvement, et Duranti réussit à peine à comprimer l'effervescence populaire : bientôt les ligueurs, enhardis, prêchent la révolte dans les églises, en pleine rue; des listes circulent et se couvrent de signatures : le clergé, les moines, les laïques, tous invitent le peuple à se soulever, à détrôner le roi et à renverser la Réforme. Dans l'assemblée des capitouls, le même mouvement trouve un écho et des orateurs demandent que la ville se déclare contre le roi. Duranti dissout l'assemblée, mais ne tarde pas à la convoquer en séance, pour le 24 janvier 1589. Subitement le peuple envahit la salle de délibération et si Duranti parvient à gagner son domicile, il y est bientôt arrêté. On les transfère à l'Hôtel-de-Ville et de là aux Jacobins. C'est là qu'il fut assassiné ; après sa mort, son cadavre fut attaché au pilori avec le portrait de Henri III ; les cordeliers l'ensevelirent le lendemain. Depuis, Toulouse lui a élevé une statue ; Delaroche a peint sa mort, par ordre du Conseil d'Etat en 1827 ; ce tableau a été gravé par Johannot et la gravure inachevée, terminée par Pelé. — On a de Duranti un traité *De Ritibus ecclesiæ catholicæ libri III*, Cologne, 1572, et Paris, 1632, ouvrage faussement attribué à P. Danès, évêque de Lavaur, mort en 1577.

DURER (Albert) [1471-1528], fils d'un orfèvre de Nuremberg, se distingua également comme peintre et comme graveur, perfectionna la gravure sur cuivre et sur bois, et donna une impulsion nouvelle à l'art religieux en Allemagne. Il parcourut les Pays-Bas et l'Italie du Nord, visita Venise, Vienne et Anvers où l'on tenta en vain de le retenir par des offres brillantes, et vint se fixer dans sa ville natale, incessamment aux prises avec la gêne domestique et la parcimonie grincheuse des magistrats qui, « dans l'espace de trente ans ne lui firent pas pour 500 florins de commandes. » Pour protéger les arts, l'Allemagne n'avait alors ni un Jules II, ni un Laurent de Médicis, ni même un François Ier. L'empereur Maximilien admit Dürer à l'honneur d'orner le pommeau de son épée, d'illustrer de ses dessins un missel et deux ouvrages pompeusement intitulés l'*Arc triomphal* et le *Char triomphal de Maximilien*. Charles-Quint daigna le nommer peintre de la cour impériale et lui conférer des titres de noblesse. La rente viagère qui lui avait été promise ne lui fut payée que peu de temps avant sa mort. — Albert Dürer représente de la manière la plus fidèle la profondeur et la puissance de l'esprit allemand au commencement du seizième siècle. Doué d'un jugement ferme et sûr, d'une inépuisable richesse de pensée et d'imagination, d'une rare application au travail, le peintre de Nuremberg poursuit, dans ses œuvres, la vérité parfaite, la réalité vivante, relevant de préférence les traits fortement marqués et saillants, le caractère individuel des hommes et des choses. Il se défie à l'excès de la tendance à idéaliser, craignant par-dessus tout pour ses créations « qu'elles

ne paraissent plus qu'elles ne sont. » La note tendre, touchante, attendrie plutôt qu'émue se rencontre fréquemment sous le pinceau ou le burin de Dürer ; l'expression des physionomies est parfois pleine de candeur et de naïveté. Mais ce qui domine, c'est la mâle énergie, la constance loyale d'une volonté fortement résolue. Ici se révèle une lacune très-sensible dans le génie de l'artiste. Il n'atteint jamais à la beauté accomplie ; dans les traits de la figure, dans la structure de leurs membres, dans leur maintien, dans toute leur apparition, ses personnages ont quelque chose de rude, de massif, de bourgeois ; ils manquent de noblesse et de grâce. Le coloris est soigné, frais, lumineux, mais dans la disposition des vêtements la rencontre de couleurs trop voyantes produit un effet criard, les plis sont arrangés gauchement, les groupes réunis et parfois entassés sans harmonie. La nature, même lorsqu'elle sert de simple cadre, est toujours traitée avec le plus grand soin ; on y retrouve le succession variée de montagnes et de vallées, de fleuves et de bois, de *burgs*, de hameaux et de villes qui caractérise le paysage allemand : les motifs naïfs abondent, marquant l'attention affectueuse que l'artiste prêtait aux plus insignifiants détails. La religion, dans l'œuvre de Dürer, apparaît humanisée. Ses madones, ses saints sont des portraits de braves et fidèles bourgeoises, d'honnêtes et loyaux patriciens de Nuremberg ; dans la *Mort de la Vierge*, c'est Marie de Bourgogne, l'épouse de Maximilien, qui est l'héroïne et tous les assistants représentent des personnages du temps. L'expression mystique et extatique de la piété a disparu avec l'auréole, pour faire place à des qualités plus sérieuses et plus solides. Albert Dürer était profondément sympathique au mouvement de la Réforme. Voici ce qu'il écrivit dans ses *Mémoires*, alors que, après l'enlèvement à la Wartbourg, on croyait Luther tombé dans un piége dressé par ses ennemis : « O Dieu ! si Luther est mort, qui à l'avenir nous prêchera l'Evangile avec autant de clarté ? Quels beaux livres cet homme n'aurait-il pas pu écrire encore, s'il avait vécu dix ou vingt ans de plus ! S'ils l'ont tué, il a souffert le martyre pour la cause de la vérité chrétienne ; il est mort parce qu'il a châtié la papauté antichrétienne, qui a écrasé la liberté de Christ. » Parmi les tableaux de Dürer, nous signalerons l'*Adoration des Mages* du palais des Offices à Florence, le *Martyre des dix mille saints*, à la galerie du Belvédère à Vienne, la *Trinité*, à la Galerie de Vienne, où le Père, entouré de chœurs d'anges et de bienheureux et surmonté de l'Esprit sous la forme d'une colombe, tient dans ses bras le cadavre du Fils étendu sur la croix ; puis les portraits d'*Erasme*, de *Mélanchthon*, de l'empereur *Maximilien*, d'*Albert*, électeur de Mayence. Nous relèverons parmi ses gravures, la *Mélancolie*, sous les traits d'une femme dans la pleine maturité de l'existence ; le *Chevalier*, chevauchant, entouré de la mort et du diable, avec la plus invincible fermeté ; *Saint Jérôme*, plongé dans l'étude au milieu d'une solitude profonde ; les 16 feuilles de l'*Apocalypse*, parmi lesquelles surtout le *Juge du monde* avec l'épée qui lui sort de la bouche ; les 12 feuilles de la *Grande Passion* ; les 36 feuilles de la *Petite Passion de Jésus-Christ* et les 19 feuilles de l'*Histoire de la Vierge Marie*, qui sont des chefs-d'œuvre de grandeur sim-

ple et saisissante. — Voyez *Reliquien von A. Dürer*, Nüremb., 1828; Heller, *das Leben u. die Werke A. Dürer's*, Leipz., 1831 ; Eye, *Das Leben A Dürer's*, Leipz., 1860. La librairie Zeiser de Nuremberg a édité en 1859 un album reproduisant les meilleures gravures sur bois de Dürer.

F. LICHTENBERGER.

DURY (Jean), théologien écossais du dix-septième siècle, qui employa la plus grande partie de sa vie à essayer de réunir d'abord les diverses communions protestantes, puis les diverses communions chrétiennes. Son premier projet donna lieu à une *Consultatio theologica super negotia pacis ecclesiasticæ*, Londres, 1641, in-4°. En 1662, Dury alla à Metz, pour conférer à ce sujet avec Paul Ferry, pasteur de cette ville. Mais il ne tarda pas à se convaincre que le succès était impossible, et ce fut alors qu'il songea à la réunion des différentes Eglises chrétiennes. Il crut qu'il suffisait pour cela de donner une nouvelle explication de *l'Apocalypse*, et il publia en effet : *Manière d'expliquer l'Apocalypse par elle-même, comme il conviendrait d'expliquer toute l'Ecriture pour en avoir la véritable intelligence*, Francfort, 1674.

DUTENS (Louis), philologue et numismate français, né à Tours de parents protestants, en 1730. Il cultiva d'abord la poésie, et composa une tragédie à l'âge de dix-huit ans : *Le retour d'Ulysse à Ithaque*. Mais les circonstances le lancèrent dans une autre voie. Une de ses sœurs, âgée de douze ans, fut enlevée de chez son père et enfermée dans un couvent par ordre de l'archevêque du diocèse. Indigné de cet acte d'intolérance, Dutens s'expatria; il alla en Angleterre, où il fut chargé d'une éducation particulière. Il y apprit les mathématiques, les langues orientales et celles de l'Europe. En 1758, il devint secrétaire de Stuart Mackensie, ministre anglais à Turin, qui obtint le riche prieuré d'Elson, par la protection du duc de Northumberland. Ce fut là qu'il passa les dernières années de sa vie. Il était membre de la Société royale de Londres et avait le titre d'historiographe du roi d'Angleterre. Parmi les ouvrages qu'il a laissés, on peut citer : *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*, 1766-1812, in-8°, livre d'une prodigieuse érudition; *Moyens de réunion de toutes les Eglises chrétiennes*, 1781 ; édition en latin des *Œuvres de Leibnitz*, Genève, 1769, 6 vol. in-4°. Dutens mourut à Londres en 1812.

DUTOIT (Jean-Philippe), appelé souvent Dutoit-Membrini par l'adjonction du nom de famille de sa mère, naquit à Moudon (pays de Vaud) le 27 septembre 1721, fit ses études à Lausanne et y reçut l'imposition des mains en 1747. Vers 1750 une longue maladie fut pour lui la cause extérieure d'une crise religieuse très-profonde, dont il sortit à la fois chrétien sérieux et vivant, et enclin au mysticisme, qui a fait son originalité et dont il fut un des rares représentants parmi les réformés de langue française. Dans la prédication, à laquelle il se voua pendant quelques années, il eut de grands et sérieux succès, mais il dut y renoncer bientôt pour cause de santé et se contenter d'écrire un grand nombre de sermons à l'usage des personnes qui réclamaient ses conseils, sermons dont quelques-uns ont été imprimés; en 1759 il se fit

même rayer de la liste officielle du clergé de son pays ; il n'en fut que plus actif dans l'étude de la Bible et des Pères, dans la composition et la publication de nombreux écrits, dans le soin des pauvres et dans la conduite de beaucoup d'âmes, qui cherchaient auprès de lui des secours qu'elles ne trouvaient point dans l'Eglise, alors plongée dans un état de profond sommeil. Vers 1762, il entra en relation avec le comte de Fleischbein (1700-1774), résidant à Pyrmont, disciple zélé de Mme Guyon et chef vénéré et incontesté de tous les quiétistes d'Allemagne, sous la direction duquel Dutoit se plaça avec une entière soumission et par lequel son développement spirituel fut fortement influencé ; c'est ainsi que Fleischbein l'arrêta, du moins pour un temps, dans la voie des spéculations théosophiques, où il s'était engagé, et lui fit brûler en 1764 de nombreux manuscrits y relatifs. Mis bientôt en relation avec tous les mystiques du temps et leur gagnant dans la Suisse romande de nombreux adhérents, Dutoit devint, à la mort de Fleischbein (1774), son successeur comme *directeur des âmes intérieures*. Mais le succès même de son activité, tant à Genève qu'à Lausanne, lui attira des tracasseries de la part de l'autorité toujours soupçonneuse, et, bien que l'enquête faite sur son compte en 1769 par le gouvernement de Berne n'aboutît à aucune condamnation, Dutoit n'en fut pas moins vivement affecté. Sa santé, toujours chancelante, alla en empirant dans les dernières années de sa vie ; il mourut à Lausanne le 21 janvier 1793, précédé dans la tombe par son collaborateur Jean-François Ballif, mais laissant après lui un petit cercle de disciples qui s'est maintenu jusqu'à ces derniers temps, et dont le principal et le plus fidèle fut le libraire Petillet. — Les doctrines de la mystique quiétiste, nées avec tant d'éclat en Espagne et développées en France, puis condamnées et persécutées dans l'Eglise catholique, après avoir trouvé asile auprès de quelques protestants des Pays-Bas et d'Allemagne, s'étaient enfin réfugiées, tout en se modifiant quelque peu, dans la Suisse romande ; elles vinrent y mourir avec Dutoit et ses derniers disciples, non sans avoir exercé dans cette contrée une influence salutaire en un temps d'obscurité et de sommeil religieux, et avoir contribué à préparer les âmes au réveil religieux du commencement de ce siècle, réveil qui devait cependant dès l'abord s'écarter du quiétisme par une connaissance plus saine des vérités évangéliques. — La vie et les écrits de Dutoit révèlent en lui un caractère profondément respectable, une piété intense et un remarquable don de direction spirituelle ; l'influence qu'il exerça s'explique ainsi fort bien, soit par sa personnalité, soit par l'énergie avec laquelle il affirma le christianisme révélé en face de l'incrédulité déiste du siècle de Voltaire, et par l'insistance avec laquelle il réclamait, en regard de l'orthodoxie traditionnelle et sans vie qui régnait dans l'église, une foi personnelle et vivante. Par contre, il lui manquait une vue claire de la justification par la foi ; aussi regardait-il l'assurance du salut comme un empiétement condamnable de l'homme sur la liberté et la gloire de Dieu, ce qui explique pourquoi la paix et la joie des enfants de Dieu semblent lui avoir manqué ; le seul chemin du salut est à ses yeux, l'anéantissement intérieur, l'oraison du silence, le pur amour

et la foi nue et obscure ; tout autant d'idées et d'expressions caractéristiques du quiétisme. Si le point de vue biblique et protestant de Dutoit l'a préservé des conséquences extrêmes de cette tendance, il n'a pas suffi pour le mettre en garde, lui et tous ses amis, contre une vénération excessive et condamnable envers Mme Guyon, qui fut, d'après lui, « parfaitement sanctifiée pour être, après la Mère de tous les prédestinés, la Mère d'un peuple innombrable ; » il regarde ses ouvrages comme « écrits par le Verbe lui-même » et ne veut lire la Bible qu'au travers des explications qu'elle en donne. Après cela on ne s'étonnera pas en rencontrant plus d'une trace de la confession catholique, à laquelle appartenait la célèbre mystique, chez ses disciples réformés, qui admettent à sa suite la conception immaculée de la Vierge et assignent à cette dernière dans le ciel et sur la terre un rôle entièrement extrabiblique, et qui, passant par-dessus la réformation, ne voient la chute de l'Eglise romaine que dans le fait de la condamnation portée par elle contre Molinos et Mme Guyon. D'autre part, c'est au compte personnel de Dutoit qu'il faut mettre des spéculations singulièrement hasardées sur l'âme, sur *l'esprit astral*, sur la chute (qui a eu lieu en Adam avant la création d'Eve et dont cette dernière n'a été que la conséquence), sur l'incarnation du Verbe, ainsi que sur les causes de l'immaculée conception de la Vierge et de l'anamartésie de Jésus, etc., spéculations théosophiques dont la plupart avaient été condamnées par Fleischbein et auxquelles Dutoit ne revint qu'à la fin de sa carrière. — Ses principaux ouvrages sont : 1° *Sermons de Théophile* (Francf., 1764), qui furent en majeure partie réimprimés avec beaucoup d'autres par les soins de M. Petillet sous le titre de *La Philosophie chrétienne* (Lausanne, 1800-19 4 vol.) ; ce sont des sermons sur les fêtes et sur des sujets relatifs à la vie intérieure et à la morale. L'éditeur avait en mains la matière de vingt autres volumes de sermons que le peu de succès des premiers l'empêcha de publier. 2° *De l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi*, Paris, c'est-à-dire Lausanne, 1790, 2 vol. ; nouv. éd. augmentée de tout un nouveau volume, sous le titre de *La Philosophie divine* par Kéleph Ben Nathan, Lyon, 1793, 3 vol. : cet ouvrage dogmatique, original mais diffus et sans plan, est l'œuvre de prédilection de l'auteur, dans laquelle il développe ses idées particulières avec le plus d'abandon. 3° Dutoit réimprima les ouvrages de divers mystiques tels que G. de Kniphuysen-Nienoort (1764), les sermons de Nardin (1766), l'Imitation de J.-C. (1770), Courbon (1777), Douzedent (1791) ; il prit part à l'édition des œuvres d'Ant. Arnauld (Laus., 1775-81, 42 vol. in-4) dont il écrivit l'épître dédicatoire ; enfin il donna une édition complète des écrits de Mme Guyon, dont les *Lettres* parurent à Londres (c'est-à-dire Lyon), 1767-68, 5 vol. in-12 augmentées de sa correspondance inédite avec Fénelon, ainsi que d'une préface, de notes et d'*Anecdotes et réflexions* de Dutoit. Les autres ouvrages parurent à Paris (c'est-à-dire Lausanne), 1789-91, en 35 vol. in-8, précédés d'un discours sur Mme Guyon par Dutoit. — Sources : J. Chavannes, *Phil. Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines*, Laus., 1865 ; Herzog dans son *Encyklopædie*, t. XIX, p. 441-7 et dans le *Chrétien évan-*

gélique, Laus., 1865, p. 329 et 377 ; Heppe, *Geschichte der quietistischen Mystik*, Berlin, 1875, p. 515. A. Bernus.

DUVAL (André), théologien français, né à Pontoise, en 1564, mort à Paris en 1638. La protection du cardinal Du Perron valut à Duval d'être nommé à une chaire de théologie à Paris. Nous le voyons ensuite supérieur général des carmélites de France et doyen de la Faculté de théologie de Paris. Duval soutenait les doctrines ultramontaines et rien n'égalait son ardeur : aussi le nonce Barberini le sut distinguer et, devenu Urbain VIII, lui continua la même faveur. Duval parvint à obtenir la rétractation du syndic Richer, mais cette victoire ne lui fit guère honneur, car on l'accusa d'avoir usé de moyens odieux pour atteindre ce but. On a de cet auteur : *Libelli de ecclesiastica et politica potestate Ecclesiæ Elenchus*, Paris, 1612 ; *De suprema Romani pontificis in Ecclesia potestate disputatio*, Paris, 1614 ; *Tractatus de summi pontificis auctoritate*, 1622.

DUVERGIER DE HAURANNE. Voyez *Saint-Cyran*.

DUVOISIN (Jean-Baptiste), prélat français, conseiller d'Etat et baron de l'empire, né à Langres en 1744, mort en 1813. Duvoisin était vicaire-général de l'évêque de Laon, lorsqu'il refusa le serment à la constitution civile du clergé et préféra l'émigration. A Brunswick, il occupa la chaire de belles-lettres et s'y fit une grande réputation. Ce ne fut qu'en 1802 qu'il rentra en France ; il fut nommé évêque de Nantes : son dévouement à l'empire lui concilia toute la faveur impériale, aussi Napoléon lui confia de distraire Pie VII, captif à Savone, puis à Fontainebleau : c'était un poste de haute délicatesse : il fallait réellement surveiller l'illustre prisonnier. L'empereur fut content de Duvoisin ; cependant ce dernier, moins satisfait peut-être, demanda à l'empereur la liberté du pape ; mais alors Duvoisin se sentait près de la mort. Napoléon a écrit de cet évêque : « C'était mon oracle, mon flambeau, il avait ma confiance aveugle sur les matières religieuses » (*Mémoir. de Sainte-Hélène*). On a de cet auteur : *Dissertation critique sur la vision de Constantin*, 1774, in-12 ; *Autorité des Livres de Moïse*, établie et défendue contre les incrédules, 1788, in-12 ; traduction des *Voyages de Mongo Parck*, 1795 ; cette traduction est estimée ; *Démonstration évangélique*, avec un *Essai sur la Tolérance*. Dans ce travail, l'auteur repousse tout système de contrainte en matière religieuse, comme attentatoire à la liberté individuelle.

DYCK (Antoine Van), peintre flamand, né à Anvers en 1599, mort à Londres en 1641. Elève de Rubens dont il tempéra l'énergie en s'inspirant des modèles de l'école vénitienne, il voyagea en Italie, en Hollande, en France, en Angleterre, où il était appelé par Charles Ier et où il se fixa. Il travaillait avec une extrême facilité, et produisit un grand nombre d'ouvrages. C'est dans le portrait surtout qu'il excella. Sa manière est pleine de distinction, de finesse, de grâce. Le coloris d'une transparence molle ne laisse rien à désirer. Il est difficile d'atteindre la perfection que révèle, par exemple, le portrait des *Enfants de Charles Ier*, à la galerie de Dresde. Dans ses peintures religieuses, van Dyck a surtout représenté les douleurs les plus profondes de l'âme.

Doué d'une sensibilité nerveuse, il est le peintre élégiaque de la *Passion* : le nombre de ses Christ, attaché ou détaché de la croix, entouré des disciples et des saintes femmes qui se lamentent, est infini. Parmi ses chefs-d'œuvre, nous nommerons un *Couronnement d'épines* et un *Ensevelissement du Christ*, au musée de Berlin, un *Saint Augustin en extase*, à Anvers, un *Saint Sébastien* et *la Vierge et l'enfant Jésus* au Louvre.

E

EADMER ou Edmer, moine bénédictin, disciple d'Anselme de Cantorbéry, fut successivement abbé de Saint-Alban et évêque de Saint-Andrews en Ecosse, en 1120. C'est l'un des écrivains anglais les plus féconds du douzième siècle. Ses principaux ouvrages sont : *Historia Novorum*, en six livres, contenant la biographie des trois archevêques de Cantorbéry, Lanfranc, Anselme et Radulf, éditée par Selden, Londres, 1623, et par le P. Gerberon, dans l'édit. des *Œuvres de saint Anselme ;* la *Vie de saint Anselme*, de l'an 1093 à l'an 1109, dans Surius et dans les Bollandistes au 21 avril ; la *Vie de saint Wilfrid*, archevêque d'York, dans les Boll. au 24 juin, et dans Mabillon, *AA. B. sæc. tert.*, pars I ; la *Vie du B. Bregwin*, archevêque de Cantorbéry, dans Warton, *Anglia sacra*, tome II ; la *Vie de saint Oswald*, archevêque d'York, *ibid.* ; le *Livre des miracles de saint Dunstan*, dont l'abrégé est dans Surius, au 19 mai ; un traité *De beatitudine cœlestis patriæ*, qui avait paru l'an 1639 sous le nom de saint Anselme, et un *Liber de excellentia Virginis Mariæ et de quator virtutibus quæ fuere in B. Maria*, qui avait également été attribué au célèbre archevêque de Cantorbéry. — Voyez Fabricius, *Biblioth. latina mediæ et infimæ ætatis*, t. II, liv. V, p. 210 ss.

EAU BÉNITE. L'origine de l'eau bénite doit être cherchée à la fois dans les prescriptions mosaïques (Exode XXX, 18 ; Nombres XIX, 9. 18) et dans l'usage, fort répandu dans l'antiquité, de disposer à l'entrée des édifices publics et des maisons particulières, une ou plusieurs fontaines où les visiteurs pouvaient accomplir les purifications exigées par le respect du lieu. Il n'est pas nécessaire d'admettre avec l'abbé Auber (*Histoire et Théorie du symbolisme religieux*, Paris, 1871) une concession de l'Eglise aux usages religieux des païens. De bonne heure cette purification matérielle, accomplie à l'entrée de l'église, devint le symbole d'une purification spirituelle (v. Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, 4. 39. 40). Justinien fit placer, dans le parvis de la basilique de Sainte-Sophie, une de ces fontaines (κρήνη, φιάλη, χέρνιψ), et l'historien Socrate (*Hist. eccl.*, II, 38) nous apprend que dès le quatrième siècle la plupart des basiliques en étaient pourvues. Saint Paulin de Nole (*Ep.* XXXII), dans son intéressante description de la basilique de Saint-Félix, parle de ces fontaines jaillissantes qui invitent le chrétien à la purification, et qui sont en

même temps le symbole frappant de l'eau « jaillissant en vie éternelle » (Jean IV, 14). Peu à peu on s'habitua à entourer de respect ces petits monuments et l'usage s'établit dans l'Eglise orientale de les bénir, le jour ou la veille de l'Epiphanie. On attribua bientôt à ces eaux, solennellement bénies, une vertu exceptionnelle, surtout dans les exorcismes et pour les guérisons. Epiphane (*Hæres.*, 30, 4) nous rapporte du reste que les ébionites se servaient dans le même but des eaux baptismales, et les *Constitutions apostoliques* (VIII, 29) prescrivent la bénédiction, par l'évêque ou l'ancien, de l'eau et de l'huile nécessaires aux usages domestiques. De toutes ces pratiques, plus ou moins superstitieuses, provient l'usage de l'eau bénite. Mais il ne remonte dans sa forme actuelle qu'au neuvième siècle, où il fut prescrit par les fausses décrétales. Ce décret apocryphe attribue au pape Alexandre Ier (120) le formulaire encore en usage aujourd'hui et ordonne également d'ajouter à l'eau le sel, autre symbole évangélique (Matth. V, 13). De là, et des prescriptions du *Sacramentaire dit de Gélase*, vient l'importance attachée dans l'Eglise latine à l'eau bénite. Saint Thomas d'Aquin (*Somme théol.*, P. III, quæst. 56, art. 1) considère l'eau bénite comme une préparation au sacrement. L'eau bénite s'administre par aspersion aux malades, aux possédés, aux animaux ; on s'en sert pour bénir les églises, les cimetières, les maisons, les lits nuptiaux. Dans l'ancien rituel de Paris, la bénédiction de l'eau se faisait solennellement au chœur avant la messe, chaque dimanche, puis le diacre aspergeait le peuple, pendant qu'on chantait l'*Asperges me hyssopo* (Ps. LI, 9). D'après le missel romain, cette bénédiction doit avoir lieu dans la sacristie. Les bénitiers, récipients de formes diverses, ont remplacé les fontaines des anciennes basiliques. Ils sont fixés à l'entrée de la nef (primitivement dans l'axe de celle-ci) et fréquemment ornés de reliefs représentant des colombes, de plantes aquatiques ou bien d'inscriptions comme celle-ci, provenant de l'abbaye de Saint-Mesmin et sans doute d'origine orientale. Elle offre cette particularité qu'elle se lit également en commençant à gauche ou à droite :

NIΨONANOMHMATAMHMONANOΨIN

« Purifie tes péchés et non pas seulement ton visage. »

Les bénitiers sont encore mobiles, pour les aspersions, bénédictions, et exorcismes. Il est recommandé aux fidèles de tenir dans leurs maisons de ces vases, pour se préserver de la foudre, des épidémies et des embûches du démon. — Sources : Paciaudi, *De Sacris antiquor balneis*, p. 160, ss.; Pellicia, *De eccl. polit.*, t. I, lib. III, sect. II, cap. III ; Martigny, *Dict. des Antiq. chrét.*, art. *Eau bénite*; Card. Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et monum.*, t. I, p. 62 ; De Rossi, *Bulletino di Arch. Crist.* 1867, p. 77 ss.

EBAL. Voyez *Hébal.*

EBBON, né en 786 en Allemagne, près du Rhin, appartenait à une famille serve du domaine impérial. Frère de lait de l'empereur Louis le Débonnaire, affranchi par Charlemagne et élevé à ses frais en

Aquitaine, il se signala de bonne heure par ses talents et par son esprit d'intrigue et réussit à se faire nommer archevêque de Reims en 816. Il déploya une grande activité dans l'administration d'un diocèse considérable et dans l'exercice d'une charge qui lui assurait une grande influence politique. Non content de préparer des ouvrages de discipline et d'achever Notre-Dame, il accepta en 822, au plaid d'Attigny, la mission d'évangéliser le Nord, se rendit avec Haligaire jusqu'en Danemarck, contribua par ses prédications à la conversion d'Harald et s'associa aux premiers travaux d'Anschaire. Mais son ambition lâche et vulgaire, qui a obscurci ses facultés si brillantes et voué son nom à l'opprobre, le poussa à embrasser le parti de l'indigne Lothaire contre son bienfaiteur et à humilier en 832 à Soissons le sang de Charlemagne devant le fils d'un chévrier. Après la restauration de Louis, il fut relégué à Fulda en 833, déposé en 835 au concile de Thionville et confié à la surveillance de l'évêque de Lisieux. Il reprit possession de son siége à la mort de l'empereur, en 840, pour en être définitivement chassé dès l'année 841 par le roi Charles. Abandonné par Lothaire lui-même irrité de son refus d'accepter l'ambassade de Constantinople, il perdit le bénéfice de Bobbio et se réfugia auprès de Louis le Germanique, qui le nomma évêque d'Hildesheim. Il y mourut le 20 mars 851 de douleur et de regret. Ses rares écrits (D'Achéry, *Spicil.*, VII, 175) n'ont que peu de valeur. L'un de ses disciples a achevé son traité sur la discipline. Il légua à l'Eglise franque une querelle ecclésiastique grave, provoquée par la question de savoir si les ordinations faites par lui, évêque déposé et non rétabli sur son siége par les évêques, étaient valides. On a vu dans quelques-unes des pièces qu'il produisit à Thionville pour sa cause, le point de départ des fausses décrétales. — Voyez Hincmar, *Op.*, I, 304-312; Flodoard, *Hist. Rhem.*, l. 11; *France litt.*, V, 106 ss.; *Gallia*, IX; Gousses, *Les actes de la prov. eccl. de Rh.*, 1842. A. PAUMIER.

EBED-JÉSU, surnommé *Bar-Bricha*, mort l'an 1318, d'origine chaldéenne, est l'un des théologiens nestoriens les plus célèbres. Il fut successivement évêque de Sigara et d'Arabie et métropolitain de Soba et d'Arménie. Parmi ses nombreux ouvrages, nous ne relèverons que son *Epitome* ou *Collection des canons des conciles*, dont Assemani a donné une traduction qui a été publiée par le cardinal Maï dans son recueil : *Scriptorum veretum nova collectio, e Vaticanis codicibus edita*, t. X, Rome, 1825-28; un *Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament;* trois traités dogmatiques sur l'*Incarnation du Logos* et sur les *Sacrements;* un ouvrage philosophique sur *la Vérité de la foi;* un recueil de *Cinquante poésies*, théologiques plus encore que religieuses, sur les mystères et les dogmes chrétiens, etc. La plupart de ces ouvrages ont été traduits en arabe. Assemani, dans sa *Bibl. oriental.*, t. III, et le cardinal Maï en ont édité un certain nombre.

EBEN-ÉZER (pierre du secours), monument en pierre que Samuel fit ériger entre Mizpa et Sen, au lieu où il avait vaincu les Philistins et recouvré l'arche qui était tombée en leur possession (1 Sam. IV, 1; V, 1; VII, 17).

EBER (Paul), né à Kissingen, en Franconie, l'an 1511, mort à Wittemberg en 1569, disciple, collègue et ami de Mélanchthon, qui ne pouvait se passer de ses conseils, d'où le surnom familier de *Repertorium Philippi*. Intimément lié avec la plupart des réformateurs saxons, Eber professa, à partir de 1536, à l'université de Wittemberg avec beaucoup de succès. Ses cours philosophiques et exégétiques, ainsi que les sermons latins qu'il prononça à l'église du château, étaient fort goûtés. Mêlé aux controverses théologiques de son temps, il y apporta l'esprit conciliant de son maître, mais montra plus de fermeté que lui lors de la publication de l'Intérim d'Augsbourg, contre lequel il protesta énergiquement. Il assista à un grand nombre de diètes et de colloques, et y fit preuve de beaucoup de savoir et de tact. Parmi ses ouvrages, nous citerons son *Historia populi Judæi, a reditu Babylonico exilio usque ad Hierosolymæ excidium*, Wittemb., 1548, traduit en allemand, Nuremb., 1667; en français, sous le titre de : *Etat de la religion et de la république du peuple judaïque*, Genève, 1561; son *Calendarium historicum*, 1551, in-4°; sa *Biblia Germanico-Latina*, 1565, publiée sur l'ordre de l'électeur Auguste de Saxe, avec Major, et se composant du texte allemand de Luther joint à la Vulgate latine modifiée d'après le texte; son *Expositio Evangeliorum Dominicalium*, publiée, après sa mort, par Cellarius, Francf., 1576; un certain nombre de cantiques, etc., etc. — Voyez Chr. H. Sixt., *P. Eber, der Schüler, Freund u. Amtsgenosse der Reformatoren*, Heidelb., 1843.

EBERHARD (Jean-Auguste), né à Halberstadt, en 1738, pasteur à Charlottenbourg, puis professeur de philosophie, à Halle, en 1809. Penseur éclectique, se rattachant à l'école de Leibnitz et de Wolf, il se fit connaître par sa *Théorie de la pensée et du sentiment*, 1776, et surtout par sa *Nouvelle apologie de Socrate*, 1772, où il enseignait la béatitude des païens vertueux et combattait les doctrines du péché originel, de l'action surnaturelle de la grâce, de la rédemption de Christ et de l'éternité des peines. Adversaire de la doctrine de Kant, il fonda un journal, *Magasin philosophique*, 1788-89, où il se flattait de montrer qu'on trouve dans Leibnitz tout ce que la critique contient de vrai, et que tout ce qu'elle contient de neuf est faux. Kant répliqua par *La découverte que toute critique nouvelle de la raison doit être rendue superflue par une plus ancienne*, 1790. Dans son dernier ouvrage, *l'Esprit du Christianisme primitif*, 1807, Eberhard prétendit que cette religion est née d'un mélange de l'orientalisme avec l'esprit grec. — Voyez Nicolaï, *Souvenirs sur Eberhard*, 1810; Schroeck, *Hist. eccl.*, deuxième partie, t. VIII et IX.

EBIONITES. C'est le nom qui fut donné aux judæo-chrétiens, soit pour les désigner en totalité, soit pour indiquer la fraction la plus prononcée de ce parti et les distinguer ainsi des judæo-chrétiens plus modérés connus sous le nom de nazaréens. Ce dernier nom fut le plus souvent adopté par les Juifs pour désigner les disciples de Jésus (cf. Matth. II, 23). Quant au nom d'*ébionites*, il fut plutôt revendiqué par les judæo-chrétiens les plus décidés comme un nom d'honneur, et c'est seulement par la suite et sous l'influence des idées

catholiques en formation qu'il devint un nom de secte.— Les ebiônim ou les pauvres, de même que les hanijim ou les affligés des Psaumes et des Prophètes, désignaient, même avant Jésus-Christ, les partisans d'une tendance religieuse particulière, dont l'humilité, la résignation, le désir à la fois ardent et confiant de voir enfin le royaume de Dieu, l'indifférence ou même la répugnance pour tout ce qui s'appelait pompe, gloire terrestre, pouvoir, richesse, formaient les traits principaux. Il s'y joignait d'ailleurs un grand attachement aux traditions et aux formes du judaïsme. En fait, c'est surtout dans les rangs obscurs de la population juive que cette tendance avait recruté ses adhérents, et le sens propre du mot *pauvre* leur était généralement applicable. Toutefois, dans le langage religieux du temps, la signification spirituelle que ce mot avait revêtue et que le passage Matth. V, 3, a sanctionnée, l'emportait sur le sens propre. C'est parmi ces *pauvres* que Jésus trouva le plus grand nombre de ses disciples; de là l'usage, accepté par eux, de les nommer ainsi, et même on l'étendit parfois aux chrétiens sortis du paganisme (Minuc. Félix, *Octav.*, 36). Cependant, il fut presque toujours limité à la désignation des Juifs devenus chrétiens. C'est une invention gratuite des écrivains catholiques, qui ne les connurent qu'à l'état de secte, que d'avoir imaginé l'existence personnelle d'un certain Ebion, qui aurait été le chef et le fondateur de l'hérésie ébionite. On doit bien plutôt les considérer comme les chrétiens primitifs, demeurés étroitement attachés aux formes et aux idées du christianisme des premiers jours, rebelles aux développements légitimes de la pensée chrétienne, opiniâtrement fidèles à l'observation de la Loi juive, même aux temps où il n'était plus possible de l'observer entièrement, ennemis irréconciliables de l'apôtre Paul, dont ils niaient la mission, dont ils abominaient la doctrine anti-légale, et se prétendant chrétiens par excellence, tandis qu'ils étaient esclaves de la lettre qui tue et non de l'esprit qui fait vivre. — Naturellement, c'est seulement peu à peu que ces caractères et ces défauts se révélèrent. Il fallut, pour qu'ils devinssent sensibles, que les travaux missionnaires de Paul, l'énorme accroissement des Eglises recrutées parmi les païens, la translation du centre de gravité de la chrétienté au sein des masses grecques de langue et d'esprit laissassent les communautés ébionites à l'état d'épave abandonnée sur ses bords par le grand fleuve qui emportait l'Eglise vers ses grandes destinées. Irénée, Eusèbe et l'auteur des *Philosophoumena* ne connaissent qu'un parti judæo-chrétien, auquel ils donnent le nom générique d'ébionites. Origène toutefois connaissait des ébionites de deux sortes (δίττοὶ Ἐβιωναῖοι), distinguant ainsi les modérés (nazaréens) des *ultra*. C'est avec Epiphane et Jérôme que cette distinction devient claire et que le nom d'*ébionites* ne sert plus qu'à désigner les derniers. Cependant ce n'était pas une distinction tellement tranchée qu'on dût les séparer en deux sectes hostiles. Il y aurait plutôt lieu de parler de nuances que de couleurs tranchées. Si les tout premiers chrétiens observaient strictement la loi (Actes XXI, 20), et, en ce sens, étaient tous ébionites, on peut toutefois constater la double tendance que nous signalons d'une part chez les adversaires acharnés de Paul; de l'autre,

dans le point de vue plus tolérant qui consentit à de grandes concessions en faveur des païens convertis, mais qui n'exempta pas les Juifs, proprement dits, des observances légales. La guerre avec les Romains détermina un grand nombre de Juifs chrétiens à se réfugier au delà du Jourdain dans la Décapole, et surtout à Pella. C'est dans cette région que s'éteignit peu à peu la famille de Jésus, non sans avoir été l'objet des soupçons du gouvernement impérial (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 19 20). L'expulsion, sous Adrien, de tous les Juifs de Jérusalem, à laquelle fut substituée Ælia Capitolina, supprima également la communauté juive-chrétienne de Jérusalem, qui était jusqu'alors demeurée ébionite (Eusèbe, *ibid.*, IV, 5; V, 12). C'est depuis lors aussi que s'accentue la diversité croissante des vues entre nazaréens et ébionites. Ceux-ci nient formellement la naissance miraculeuse du Christ, ne considèrent comme chrétiens que ceux, païens ou juifs, qui s'astreignent à l'observation de la loi, regardant Paul comme un apostat, et ne reconnaissent qu'un Evangile, qui ressemblait beaucoup à notre Matthieu, moins les chapitres qui, comme ceux de la naissance, étaient en contradiction avec leurs doctrines. Ce sont les ébionites que Justin Martyr combat (*Dial.*, c. 47). Les nazaréens restaient plutôt sur le terrain défini, Act. XV, ne réclamaient pas l'observation stricte de la Loi des païens convertis et admettaient la conception de Jésus par le Saint-Esprit dans le sein de la vierge Marie. Les deux tendances étaient également chiliastes. Les *Homélies Clémentines* (v. ce mot) témoignent du prestige dont jouissait encore le judæo-christianisme au second siècle et de ses efforts pour rattacher la tradition épiscopale à Pierre, à Jacques, au centre palestinien, à l'exclusion de Paul. Mais on peut déjà signaler chez elles une déviation vers une doctrine transcendante, métaphysique, prélude d'une modification plus grave encore qui s'opérera plus tard au sein de l'ébionitisme et qui s'appellera *l'elkésaïsme* (voyez ce mot). — Aux temps de Jérôme et d'Epiphane, les principales communautés ébionites étaient répandues dans les pays voisins de la mer Morte, dans la Batanée, la Moabitide, à Panéas, à Cochabé, à Pella, dans la Syrie (Bérée), en Cœlé-Syrie, etc. Ils avaient une littérature spéciale dont la perte à peu près totale est à regretter, parce qu'elle se composait de documents sur les premiers jours du christianisme et de travaux importants de traduction et d'interprétation de l'Ancien Testament. Théodosien, Symmaque, Aquilas, auteurs de versions réputées des Livres saints, faisaient partie de cette Eglise judaïsante. On signale aussi des communautés ébionites à Chypre et à Rome. Leur lente et irrémédiable extinction, qui ne fut toutefois consommée qu'au septième siècle, montre combien il importait à l'avenir du christianisme qu'un génie inspiré, tel que Paul, brisât la vieille outre dans laquelle Jésus avait dû déposer le vin nouveau qui devait vivifier le monde, ou, si l'on veut, et cela revient au même, combien il était impossible qu'en vertu même de son énergie interne ce vin de l'Evangile ne fît pas éclater le vase dans lequel les imitateurs serviles de ses premiers adhérents voulaient à tout prix le maintenir. — Sources : Justin Martyr, *Dial. c. Tryph.*; Irénée, V, 1, 3; III, 12, 7; I. 26, 2; Origène, *C. Cels.*, II,

1 ; V, 61 ; Pseudo-Tertullien, *De Præscriptione Hæret.*, 33 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 27 ; V, 8 ; VI, 17 ; Epiphane, *Hæres.*, 29-30 ; Jérôme, *Epis.* 89 *ad August.* A consulter parmi les modernes : Gieseler, *Hist. eccl.*, I, p. 128 ss. ; *Ueber die Nazaræer und Ebioniten*, Stæudlin's u. Tzchirner's *Archiv*, IV, p. 279 ss. ; Credner, *Ueber Essæer und Ebioniten*, Winer's *Zeitschrift*, I, 2, p. 211 ss. ; la nombreuse littérature allemande sur les *Homélies Clémentines* et la formation du premier catholicisme ; E. Reuss, *Hist. de la Théol. chrét. au siècle apostolique*, liv. II et III ; E. Renan, *les Evangiles et la Seconde génération chrétienne*, *passim*.

A. Réville.

ECBATANE [Akhemethâ, Esdras IV, 2 ; LXX, Ἀμαθά ou Ἐκβάτανα, 2 Mach. IX, 3 ; Judith XI, 1 ; Tob. V, 9 ; cf. Josèphe, *Antiq.*, 19, 11. 7 ; 11, 4. 6], capitale de la Médie et, depuis Cyrus, pendant deux mois de l'année, résidence d'été des rois de Perse, célèbre par ses sept enceintes fortifiées, entre lesquelles s'élevaient les habitations, son immense et somptueux palais royal, son magnifique temple dédié à la déesse de la Gloire (Αἴνη) et ses nombreux aqueducs.

ECCHELLENSIS (Abraham), savant maronite, né à Ecchel en Syrie (d'où son nom), étudia à Rome et y professa le syriaque et l'arabe à la Propagande ; appelé à Paris en 1640 pour collaborer à la Bible polyglotte de Le Jay (Paris, 1645), il eut à ce sujet de vifs démêlés avec son compatriote Gabriel Sionita et avec Valérien de Flavigny, professeur d'hébreu, et revint à Rome en 1641 pour s'établir de nouveau à Paris en 1645 ; nommé professeur d'arabe et de syriaque au Collége royal vers 1646, il fut rappelé à Rome en 1652 pour travailler à la grande bible arabe corrigée d'après la Vulgate que la Propagande publia en 1671 ; il mourut à Rome en 1664. Ecchellensis mit sa connaissance de l'arabe et du syriaque à profit dans de nombreux ouvrages se rapportant soit à la littérature orientale, soit à l'histoire de l'Eglise d'Orient ; dans ces derniers, il s'efforce de combattre les protestants, en particulier Selden et Hottinger. Nous ne citerons que les suivants : *Chronicon orientale*, Paris, 1651, in-fol. ; *Catalogus librorum chaldæorum* (c'est-à-dire *syrorum*), *auctore Hebed-Jesu*, Rom., 1653, in-8 ; *Concordantia nationum christ. orientalium in fidei cathol. dogmata* (en collaboration avec L. Allatius), Mogunt., 1655, in-8 ; *Eutychius vindicatus*, Rom., 1661, in-4°. Rich. Simon a publié quelques lettres intéressantes d'Ecchellensis au Père Morin sur les Eglises chrétiennes de l'Orient dans *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671, in-4°, et dans *Antiquitates Ecclesiæ orientalis*, Lond., 1682, in-8°. — Sources : *Dictionnaires* de Bayle et de Moréri ; *Biographie universelle ;* Goujet, *Mém. sur le Collége royal*, t. III, p. 280 ; (Lelong) *Discours sur les Bibles polyglottes*, p. 201 ; Zenker, *Bibliotheca orientalis*.

A. Bernus.

ECCLÉSIASTE, nom que porte, dans nos versions françaises de la Bible, un des livres canoniques de l'Ancien Testament, classé parmi les hagiographes entre les Proverbes et le Cantique des Cantiques. Il s'appelle en hébreu Koheleth, mot dont la racine probable signifie « assembler, convoquer ; » d'où l'on déduit comme sens : « celui qui convoque une assemblée, » et, par extension, « celui qui parle dans

une assemblée, un orateur. » C'est ainsi que le terme a été compris par les Septante, qui ont adopté l'expression équivalente Ἐκκλησιαστής, matériellement reproduite par la Vulgate latine (*Ecclesiastes*), et par les versions françaises (*l'Ecclésiaste*). Luther en a donné la traduction (*der Prediger*), et la plupart des théologiens anciens et modernes se sont rangés au même mode d'interprétation. Cette manière de voir est indirectement confirmée par la suscription du livre : *Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi à Jérusalem.* Ce sont bien des discours qui sont annoncés, et la qualification d'orateur ne saurait être déplacée pour désigner celui qui va les faire entendre. Toutefois, la suscription nous conduit dans son ensemble à appliquer au substantif commun l'acception d'un nom propre significatif. En effet, l'Ecclésiaste est fils de David, et il est représenté comme roi à Jérusalem. C'est dire, sans ambiguïté possible, qu'il s'agit de Salomon ; car seul Salomon s'est trouvé dans les conditions que mentionne la périphrase. Et, si l'on croit devoir mettre en doute l'intégrité de la suscription, nous avons plus loin ce verset 12 du premier chapitre : « Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. » Au reste, le genre sententieux du livre, le renom de sagesse attribué à celui qui parle, et certains détails caractéristiques (I, 16 ; II, 4-9) démontrent encore que c'est véritablement Salomon qui est mis en scène, que c'est lui qui figure sous le nom symbolique d'Ecclésiaste. — Ici se pose une question : Salomon est-il en réalité l'*auteur* du livre ? A première vue, et entraîné par la tradition, on serait tenté de l'admettre. Mais, si d'un coup d'œil superficiel on passe à un examen plus attentif de l'ouvrage, et si on se dégage de l'empire qu'exercent toujours d'anciennes opinions, on ne tarde pas à arriver à la conviction que l'Ecclésiaste n'a pas été écrit par Salomon et qu'il doit son origine à une époque de beaucoup postérieure. C'est à cette conclusion que, depuis plus d'un siècle, ont abouti les nombreux travaux de théologiens appartenant à toutes les nuances dogmatiques. Citons les principaux arguments. 1° L'esprit du livre est tout différent de celui des Proverbes, dont une bonne partie au moins est due à la plume de Salomon ; et les cris de mécontentement et de désespoir qu'on y rencontre révèlent une époque d'asservissement à un joug étranger bien plus que les jours glorieux et prospères pendant lesquels régna le successeur de David. 2° L'auteur fait dire à Salomon : « *J'ai été* roi sur Israël à Jérusalem » (I, 12). Est-il vraisemblable que le monarque ait parlé ainsi de son vivant, lui qui occupa le trône jusqu'à sa mort ? Et si l'on veut traduire par *je suis*, ne serait-ce pas une niaiserie tout aussi difficile à accepter ? 3° Salomon se dépeint comme ayant possédé plus d'esclaves, de troupeaux et de femmes que *tous ceux* qui ont été avant lui à Jérusalem (II, 7-9 ; voy. encore I, 16). N'est-ce pas là un lapsus de l'écrivain postérieur qui, ayant devant lui une longue série de rois, oublie qu'il ne devait point en être de même pour Salomon. 4° D'autres passages semblent également peu naturels dans la bouche d'un prince dont la sagesse était devenue proverbiale, et il en est qu'on pourrait envisager à bon droit comme une satire contre sa personne et son gouvernement (II, 18-19 ; IV, 13,

15-16; V, 7; X, 5-7). 5° Le style de l'Ecclésiaste, comparé à celui des Proverbes, offre les caractères incontestables de la plus grande divergence, à tel point que, si les Proverbes sont en partie l'œuvre de Salomon, il est impossible de lui attribuer la composition de l'Ecclésiaste. Au lieu du style correct, spirituel, élégant des Proverbes, nous avons un style pénible, rampant, fourmillant d'irrégularités, on dirait presque une lutte avec la langue déjà morte. Beaucoup de termes et de locutions spéciales sont étrangers au livre des Proverbes, comme au reste de l'Ancien Testament; et une couleur araméenne des plus prononcées ne permet guère de faire remonter l'Ecclésiaste au siècle de Salomon. 6° La fin du livre (XII, 11-16) constitue un épilogue où, la fiction qui fait parler Salomon étant abandonnée, le véritable auteur présente ses réflexions sur les discours prononcés par l'Ecclésiaste. Il n'apparaît plus alors que comme un sage profitant de l'auréole qui entourait le nom du monarque israélite, pour donner à son œuvre plus de chance, plus de crédit, plus d'autorité. — Si l'Ecclésiaste ne peut pas avoir été écrit par Salomon, quel en est précisément l'auteur? A cet égard, nous ne trouvons ni dans le livre ni ailleurs aucun indice qui puisse nous servir de guide. L'*époque* de la composition, évidemment postérieure à la captivité, ne saurait non plus être déterminée avec une pleine certitude. Parmi les critiques, les uns s'arrêtent au temps de Néhémie, les autres choisissent entre diverses dates subséquentes de l'histoire des Juifs, Hitzig fixe l'année 204 avant Jésus-Christ, Graetz va même jusqu'à la fin du règne d'Hérode. L'étude minutieuse de plusieurs détails du livre, interprétés en regard des événements historiques, permet d'adopter comme limite la plus probable les derniers temps de la domination persane, sous Artaxerxès Ochus, soit environ l'an 350 (cf. Vaihinger, *Die dichterischen Schriften des A. B.*). — Voyons maintenant la *nature* de ce livre étrange, mis longtemps à tort sur le compte du roi Salomon. L'Ecclésiaste est un ouvrage philosophico-didactique dans lequel l'auteur, conversant avec lui-même, donne les résultats de ses méditations et de ses expériences sur la vanité des choses du monde. Bien que classé parmi les écrits poétiques, le style ne diffère pas sensiblement de celui de la prose, à l'exception de quelques courts fragments la plupart sous forme de maximes ou sentences. Le contenu du livre, malgré les difficultés qu'il soulève, témoigne en faveur d'un seul auteur et d'une certaine unité dans la tractation du sujet. Mais, si l'on est conduit à reconnaître un seul auteur, cela ne veut pas dire que tout lui appartienne en propre comme création première. Il est à croire qu'il a mis à contribution soit des écrits aujourd'hui perdus, soit des sentences sorties de la bouche des sages ou circulant parmi le peuple, et dont quelques-unes pouvaient dater de plusieurs siècles. C'est, du reste, ce qu'il laisse à entendre au dernier chapitre (XII, 11 ss.), et son travail fournit des indices non équivoques de l'emploi de sources étrangères (voy. VII, 1, 2, 6; IX, 4, 14-15; XI, 3; XII, 1-7, etc.). De même, par unité de composition, il ne faut pas entendre un tout bien coordonné, une connexion étroite et logique entre les diverses parties. Au contraire, on

remarque des pensées qui se heurtent, des incohérences et des contradictions, et l'on aperçoit clairement les irrésolutions du philosophe. Toutefois, un lien domine tout le livre. C'est le cri « vanité! » poussé dès le début, répété dans le cours de l'ouvrage, et servant encore de conclusion. A défaut d'une analyse complète et suivie, laquelle n'est guère possible, indiquons sommairement la marche des idées, autant qu'on peut la saisir. Tout est vanité : telle est la thèse principale, développée dans une série d'observations sur la vie humaine, ses misères et ses peines, comme aussi ses plaisirs et ses joies. Dans tout ce qui se passe sous le soleil il n'y a que « vanité et poursuite du vent. » Les tourments qu'on se donne pour acquérir de la richesse sont une gêne et une folie, les plaisirs ne sont pas un moyen sûr d'arriver au bonheur, le juste est souvent malheureux, le méchant prospère, la science accroît les chagrins, la sagesse profite plus à autrui qu'à ceux qui la possèdent : rien de mieux que de manger, boire et se réjouir, de mener une vie gaie et exempte de soucis, avant que la vieillesse arrive avec ses infirmités. Et pourtant, si ne pas jouir est un mal, la jouissance ne procure pas satisfaction complète, à cause de la monotonie qui en découle, à cause des désirs non réalisables, à cause du manque de discernement sur ce qui est véritablement bon, à cause de la rapidité de la vie, etc. Simultanément viennent des préceptes sur le travail et l'union, sur la patience à propos des tristesses d'ici-bas, sur la modération, la sagesse, la crainte de Dieu ; et nous rencontrons des anathèmes contre les méchants, les oppresseurs, les juges iniques, etc. Rien de nouveau sous le soleil, et tout ce qui arrive a son temps fixé par Dieu ; puisqu'il en est ainsi, le mieux consiste à prendre les choses comme elles sont, à s'accommoder d'un bien-être éventuel et relatif : cela même est un don de Dieu. Parfois néanmoins l'auteur essaie de percer le voile qui couvre l'avenir, et il est travaillé de doutes et d'incertitudes sur le sort qui attend l'homme après la mort : il n'y a aucune espérance au delà de la tombe. Et alors reviennent des idées que nous appellerions terre à terre, mais auxquelles succèdent bientôt des idées plus relevées, celles du jugement et d'une rétribution divine. Le tout est coupé çà et là par des maximes détachées, dont on ne découvre pas toujours le rapport avec ce qui précède ou ce qui suit. En résumé, l'auteur a reconnu par expérience que tout est vanité, et il a examiné la vie sous toutes ses faces, pour rechercher le meilleur parti à en tirer : c'est là son *but*. Il a, pour ainsi dire, conversé avec lui-même, approuvant et désapprouvant, exagérant et s'adoucissant, attaquant, contredisant, affirmant, puis se réfutant en quelque sorte. Lassé de la lutte, il conclut de nouveau que tout est vanité, et s'embarrassant peu du lien logique, il déduit « la crainte de Dieu et l'observation de ses commandements » comme conséquence de tout son discours (XII, 15). — On établit d'ordinaire la division suivante en quatre parties : 1° chap. I-II ; 2° chap. III-V ; 3° chap. VI-VIII, 15 ; 4° chap. VIII, 16-XII. Mais toute division a sans doute été étrangère à l'intention de l'auteur ; rien ne le prouve mieux que la variété des formules par lesquelles on a essayé de résumer le contenu de chaque partie, et la

multiplicité des subdivisions qu'on a été contraint d'adopter. — Ce qui est plus important, c'est de se demander si l'Ecclésiaste renferme des enseignements positifs dont la tendance serait le scepticisme, l'épicuréisme, le fatalisme, ainsi que le prétendent plusieurs critiques. Il est facile d'enregistrer une réponse affirmative, si on envisage comme démonstration suffisante le sens immédiat qui ressort d'un assez grand nombre d'assertions isolées. Mais ce procédé, en général peu correct, est applicable à notre livre moins encore qu'à tout autre. Il faut tenir compte de l'absence d'une méthode philosophique telle que nous la concevrions de nos jours, il faut tenir compte des correctifs qui se manifestent dans les pensées de l'auteur, il faut tenir compte d'un certain point de vue d'ensemble que révèle une lecture attentive et intégrale de l'œuvre, en dépit de ses formes décousues et de ses réelles incohérences. Ainsi on arrive à saisir dans l'écrivain un homme religieux, bien loin de découvrir un sceptique ou un athée. C'est toujours avec convenance et respect, jamais avec l'emploi de l'ironie, qu'il parle de Dieu et de ses dispensations. Il croit, comme tout Israélite pieux, à un Dieu personnel, créateur de toutes choses, revêtu d'une puissance absolue, distribuant comme il lui plaît la vie, les biens et les maux, gouvernant le monde avec sagesse et veillant sur chacune de ses créatures. De ce Dieu souverain dépendent tous les hommes, incapables de comprendre les mystères de son activité, mais dont le devoir est de ne pas contester, de résister au mal, et de se souvenir qu'un jugement les attend afin de les rétribuer selon leurs œuvres. Craindre Dieu et observer ses commandements, voilà, au milieu de toutes les vanités d'ici-bas, la règle finale qui doit servir de guide à chacun. Que pareille conclusion soit ou ne soit pas la résultante des développements qui la précèdent, toujours est-il que jamais un moqueur ou un sceptique ne l'aurait proclamée. Pour ce qui concerne les passages semblant toucher à l'épicuréisme, il suffit de remarquer que les jouissances dont il y est fait mention ne sont pas autre chose qu'un usage modéré des biens légitimes mis à notre portée, un hommage de reconnaissance envers Dieu de qui nous les tenons, et que l'activité physique et intellectuelle constitue, selon l'auteur, un élément essentiel de cette joie permise ou proscrite. Il peut avoir eu en vue de combattre ceux qui murmurent et ne sont jamais contents de leur sort, ceux qui poursuivent passionnément les richesses comme le souverain bien, ceux qui s'agitent sans cesse au milieu des soucis de la vie. Quoi qu'il en soit, l'Ecclésiaste renferme pour tout lecteur bien disposé un aliment religieux et des directions utiles, sans donner au disciple de Jésus-Christ, cela se conçoit, satisfaction complète pour tous les besoins spirituels qu'il éprouve. — Ce livre, dont nous avons simplement reproduit la substance et la physionomie, a été de la part des savants l'objet de recherches approfondies, d'où sont nées un grand nombre de conceptions ou hypothèses de diverse nature. En voici quelques-unes. 1° Hypothèse d'un dialogue, admise par Herder, Eichhorn, Bergst, qui varient entre eux dans les détails. Ce serait un entretien sur le cours du temps et l'expérience de la vie entre un personnage jeune, hardi,

décidé, et un docteur plus âgé qui modère la témérité de ses jugements. Ainsi s'expliqueraient, pense-t-on, les contradictions du livre et les transitions brusques de la première à la seconde personne. 2° Hypothèse d'un recueil de poésies, produit d'une assemblée de sages. Fondée sur le sens « d'assemblée, académie, » à donner au mot *Koheleth*, cette manière de voir a été développée par Nachtigal avec beaucoup d'art et d'esprit. Il détache d'abord quelques portions en prose (I, 1 ; VII, 27 ; XII, 8-14). Puis il distribue les morceaux poétiques, ou qu'il croit tels, en trois catégories : chants antiphoniques, œuvre de plusieurs poëtes figurant des sages de l'antiquité parmi lesquels le roi Salomon ; sentences des sages, réparties en trois recueils de quarante-quatre sentences, les unes liées, les autres sans lien, et constituant peut-être l'ordre du jour de quelques-unes des séances ; questions voilées ou problèmes avec leur solution, petit recueil (VII, 23-VIII, 7) offrant une première question avec six réponses, et une seconde question avec deux solutions. 3° Hypothèse d'un but polémique contre les sectes juives. Zirkel, qui en est le défenseur, a dû reculer la composition de l'Ecclésiaste jusque vers l'an 175, sous Antiochus Epiphane. Selon lui, les dehors et les scrupules religieux des Pharisiens y seraient attaqués, en même temps que leur système du fatalisme, etc. Les Sadducéens y trouveraient la condamnation de leur doctrine négative sur l'immortalité de l'âme, et de leur espèce de libertinisme moral. Les erreurs des Esséniens relatives au mariage, aux serments, aux sacrifices, seraient combattues dans quelques passages (IV, 7-11 ; IX, 2). 4° Hypothèse d'un poëme historico-didactique, soutenue par Kaiser. L'auteur du livre passerait en revue les mœurs et institutions des rois hébreux, de Salomon à Sédécias, afin de rechercher les causes qui ont amené la décadence et la ruine de la nation juive. 5° A cet exposé, qui est loin d'épuiser tous les modes d'interprétation, ajoutons l'explication récemment publiée par Graetz, professeur israélite à Breslau. D'après ce théologien, l'Ecclésiaste, avons-nous déjà dit, aurait été composé vers les derniers temps de la domination d'Hérode l'Iduméen. Cette date étant admise, on a la clef d'une multitude de détails incompris dans toute autre supposition, on voit disparaître les contradictions, on se rend compte des préceptes d'optimisme opposés à des tableaux sombres reflétant la situation des esprits, et on surprend chez l'écrivain l'intention manifeste de combattre l'influence pernicieuse exercée sur le moral des malheureux Juifs par un règne aussi despotique et insensé que celui d'Hérode. — Voyez : Herder, *Briefe das Studium der Theol. betreffend*, Weimar, 1780 ; Eichhorn, *Einl. in das A. T.*, Leipz., 1780-83 ; Zirkel, *Untersuchungen über den Prediger*, Würzb., 1792 ; Nachtigal, *Koheleth oder die Versammlung der Weisen*, Halle, 1798 ; Umbreit, *Koheleths des weisen Kœnigs Seelenkampf*, Gotha, 1818 ; L. Segond, *L'Ecclésiaste, étude crit. et exég.*, Strasb., 1835 ; Knobel, *Comm. über das Buch Koheleth*, Leipz., 1836 ; Ewald, *Die poetischen Bücher des A. T.*, IV, Gœtting., 1839 ; Hitzig, *Der Prediger Salomo's*, Leipz., 1847 ; Vaihinger, *Die dichterischen Schriften des A. B.*, 1858 (et dans *Stud. u. Krit.*, 1848) ; Hengstenberg, *Der Prediger Salomo ausgel.*

1859; Graetz, *Koheleth übers. u. krit. erl.*, Leipz., 1871; Delitzsch, *Hoheslied u. Koheleth*, Leipz., 1875. LOUIS SEGOND.

ECCLÉSIASTIQUE (L'), un des livres apocryphes de l'Ancien Testament (voyez t. I, p. 413), est l'unique document qui puisse nous faire connaître les croyances des juifs palestiniens et l'état de la science religieuse et morale des docteurs de la loi pendant le siècle qui précéda la persécution d'Antiochus Epiphane. Sous ce rapport, il a pour l'historien une importance considérable. Il nous apprend, ce qu'on ne saurait pas sans lui, que les croyances populaires et la science des docteurs de la Loi étaient bien loin, à l'époque où il fut composé, d'être ce qu'elles furent plus tard. L'auteur de l'Ecclésiastique ne connaît en aucune façon ni les méthodes artificielles d'interprétation qui permirent aux docteurs de la Loi de découvrir dans les écrits mosaïques des sens cachés et des mystères dont on ne s'était pas douté jusqu'alors, ni la réglementation à outrance dans laquelle la vie tout entière de l'israélite finit par être enfermée, ni l'importance exagérée qu'on donna aux prescriptions cérémonielles, ni les développements extraordinaires que reçurent les anciennes espérances messianiques. Entre eux et lui, ou pour mieux dire entre les juifs palestiniens du siècle antérieur à l'ère chrétienne et ceux du siècle antérieur à la délivrance de la domination des Séleucides, il n'y a de commun, en outre du monothéisme, que le point de départ de leurs croyances, je veux dire la loi mosaïque acceptée comme l'unique guide des consciences. Jésus fils de Sirac, qui en est encore en général au point de vue de l'antique hébraïsme, ne cherche dans le livre de l'alliance du Très-Haut que des préceptes de morale propres à diriger l'homme dans les sentiers difficiles de la vie; il les y cherche sans art, uniquement avec l'aide de sa raison. Il entend les prescriptions cérémonielles dans le même sens que les prophètes, et pense, comme eux, que fuir l'injustice, c'est offrir un sacrifice d'expiation, et que l'aumône vaut autant qu'un sacrifice de louange XXXII, 1-3 (cf. V, 5, et VII, 9). Quant aux espérances messianiques, elles consistent encore pour lui dans l'attente de la destruction des ennemis du peuple élu, de la réunion de toutes les tribus d'Israël, et de la propagation de la connaissance du vrai Dieu parmi toutes les nations, XXXIII, 1-4; XXXVI, 22. La croyance en la vie éternelle, ou du moins à une nouvelle vie au-delà du tombeau lui est entièrement inconnue. Cette croyance paraît être éclose parmi les Juifs de la Palestine vers le milieu du second siècle avant l'ère chrétienne, 2 Mach. VII, 9. 11. 13. 23; elle aurait fait partie de l'enseignement de Hillel, s'il faut s'en rapporter à *Pirke aboth*, II, 7. L'auteur de l'Ecclésiastique assure, conformément à l'antique croyance hébraïque, que la rétribution a lieu sur cette terre, qu'une longue vie, une nombreuse postérité et une prospérité marquée sont la récompense du fidèle Israélite, et les afflictions et les maladies, le châtiment du méchant, III, 6. 15; XI, 1. 14. 15. 18; XXIII, 11. Il répète sans fin que l'empire des morts est un lieu où règnent le repos et l'insensibilité, XVII, 24; qu'on ne revient point du sépulcre, XXXVIII, 21; que l'homme n'est pas de la nature des immortels, XVII, 26; que, malgré la faculté qu'il a

reçue du Très-Haut de contempler sa puissance empreinte sur la voûte des cieux, il n'est pourtant que cendre et poussière XIV, 26; XVII, 27, 28. 30 et 32; XXXVIII, 21. Cette absence d'espérance pour l'avenir n'est pas sans tristesse pour Jésus fils de Sirac. Elle lui fait trouver plus amères les misères humaines dont il trace à plusieurs reprises de sombres tableaux XIII, 28; XVIII, 9-13; XXXI, 20; XV, 1-9. Quelques pressentiments d'une autre vie semblent percer çà et là dans ce livre, mais ils se présentent sous des formes si vagues et si confuses, qu'il est impossible de donner un sens précis aux paroles qui paraissent se rapporter à ce sujet, XIII, 19; XVII, 10; XVIII, 19. 25; XXVI, 19; XXIV, 16, passage auquel XLIX, 15 enlève toute force probante; XLVI, 20; XLVIII, 9-11. — C'est sans le moindre doute sous l'impression produite sur lui par le spectacle des tristes conditions de l'existence humaine, qu'il s'élève à des sentiments de bienveillance universelle qu'on est étonné de rencontrer à côté des nombreux préceptes de prudence égoïste qu'il a entassés comme à plaisir dans son livre. Il recommande de ne pas abandonner les affligés; il veut qu'on pleure avec ceux qui pleurent VII, 35 (cf. Rom. XII, 15); l'aumône est présentée comme un devoir sacré; elle couvre, dit-il, une foule de péchés III, 29; IV, 3; VII, 33; XVII, 22; XXIX, 2. 8-12; XL. 24 (cf. XXIX, 10-12; Matth. VI, 19 et 20), et cette aumône doit être faite dans de telles conditions qu'elle ne diffère presque en rien de la charité chrétienne VII, 34. L'auteur de l'Ecclésiastique fait une obligation à chaque homme d'aimer son prochain XIII, 14. Quoique par quelque malheureux souvenir de l'ancienne rudesse des mœurs, il déclare heureux celui qui vit assez pour être témoin de la ruine de ses ennemis XXV, 7, il affirme avec assurance que le Seigneur punit celui qui se venge, et même celui qui conserve le souvenir du tort qu'on lui a fait, XXVIII, 1, et il ajoute : « Pardonne les offenses de ton prochain et ta prière obtiendra le pardon de tes fautes. Un homme conserverait de la colère et serait sans compassion pour son semblable, et il solliciterait de Dieu le pardon de ses fautes et de ses péchés » ! (XXVII, 2-5; cf. Matth. XVIII, 28-35; XVI, 14; cf. Luc VI, 36 et 37). Enfin, Jésus fils de Sirac condamne absolument l'orgueil et recommande l'humilité, XI, 7. « De quoi, s'écrie-il, s'enorgueilliraient la cendre et l'argile ? » X, 9. « Non, l'orgueil ne convient pas à l'homme » X, 18; « il a sa source dans le péché et dans l'oubli du Seigneur » X, 12 et 13. Dans sa sollicitude pour les déshérités de ce monde, XIV, 17-23, il se demande comment il se fait que parmi les hommes, formés tous cependant, comme Adam, de la poussière de la terre, quelques-uns soient élevés bénis et sanctifiés, tandis que les autres, disgraciés et humiliés, ne servent qu'à faire nombre; et à cette question il donne la même réponse que celle faite plus tard par saint Paul à ceux qui s'étonnaient que Dieu fasse miséricorde à l'un et laisse l'autre dans son endurcissement. « Comme l'argile est dans la main du potier pour en faire ce qu'il veut, de même les hommes sont dans la main du Créateur pour être traités selon sa volonté » XXXVI, 10-13 (cf. Rom. IX, 14-21.) — Le soin avec lequel il s'efforce d'établir que l'homme choisit lui-même librement entre la vie et la mort,

5-6, et que ce n'est pas Dieu qui le jette dans l'égarement XV, 11-20 (cf. Jacq. I, 13), nous est un indice certain que déjà on avait agité, dans les écoles de la Judée, les difficiles questions du libre arbitre et de l'origine du mal. Surce dernier point l'opinion de l'auteur de l'Ecclésiastique n'est pas douteuse. Pour lui, Satan, qu'il ne nomme cependant qu'une seule fois et presque incidemment, est le père du péché et de la malédiction XXI, 26, et c'est par la chute de nos premiers parents que le mal et la mort sont entrés dans le monde, XXV, 23 (cf. Rom. V, 12 16. 18 et 21). — On s'est demandé souvent dans quel sens l'auteur de l'Ecclésiastique a pris le mot de sagesse. Est-ce une personnification poétique de la sagesse divine, comme dans le livre des Proverbes, ou une hypostase divine, une sorte de Dieu second, comme dans la Sapience? Il est incontestable que la sagesse de l'Ecclésiastique est bien plus près de la sagesse du livre des Proverbes, que la sagesse de la Sapience. Il y a là une présomption en faveur de la personnification, et cette présomption me paraît se changer en certitude, quand on a égard à ce que dit l'auteur lui-même XXIV, 22-25. Dans tous les cas, ce serait une erreur d'y voir avec Gfrœrer un emprunt à la théosophie judéo-alexandrine qui d'ailleurs, à l'époque de la composition de l'Ecclésiastique, était tout au plus à l'état embryonnaire, comme aussi de supposer, avec Dæhne, que les éléments judéo-alexandrins qu'on prétend, à tort, ce me semble, trouver dans cet écrit y aient été introduits par le traducteur grec. — Bruch, *Weisheits-Lehre der Hebræer*, p. 266-319. M. Nicolas.

ECHTER (Jules) [1545-1617], de Mespelbrunn, prince-évêque de Wurzbourg et duc de Franconie, est l'un des représentants les plus éminents de la restauration du catholicisme allemand dans la seconde moitié du seizième siècle. Il dirigea d'accord avec l'empereur Rodolphe II et Maximilien, duc de Bavière, les entreprises que tenta la Ligue des Etats catholiques pour recouvrer le terrain perdu par suite de la Réformation. Caractère énergique, actif, plein de droiture et de simplicité, il apporta au service de sa cause de fortes convictions appuyées par une vie irréprochable. Infatigable pour combattre les abus du clergé et des moines dans son diocèse, en lutte avec son chapitre pour obtenir la réforme des mœurs, l'éloignement des concubines, la déposition des prêtres non-résidants, l'introduction de bons livres, la création d'écoles primaires, la reconstruction ou la réparation des églises, le soin des pauvres et des malades, il confia l'exécution de ses desseins généreux aux jésuites et aux ordres mendiants. Il sévit, sans pitié, contre les protestants, prononça le bannissement de plus de cent pasteurs luthériens et la destitution de tous les fonctionnaires non-catholiques. Il dota la ville de Wurzbourg d'un magnifique hôpital, d'une riche bibliothèque et d'une université, inaugurée avec éclat en 1582 et largement dotée, ainsi que les colléges qu'il y annexa, au moyen des revenus des couvents abandonnés ou sécularisés. L'enseignement, donné par les jésuites (sauf dans les facultés de droit et de médecine), attira une grande affluence d'étudiants. — Les règlements du prince-évêque Echter pour les réformes introduites dans son diocèse sont réunis dans les *Constitutiones pro cultu divino*, suivies des *Statuta rura-*

lia pro clero, publiées en latin en 1584, en allemand en 1589. On a de lui plusieurs *Antiphonaires* et *Psautiers* (1602 et 1603), un *Missale*, etc. Sa vie a été écrite par Buchinger, *J. Echter von Mespelbrunn*, Wurzb., 1843.

ECK (Jean). Le vrai nom de ce fameux controversiste était Maier; il est né en 1486 au village d'Eck en Souabe, où son père était bailli. Un curé, son oncle, se chargea de son éducation. A l'âge de douze ans il fut envoyé à l'université de Heidelberg; de là il se rendit à Tubingue, devint en 1500 maître ès-arts, commença l'étude de la théologie, la continua à Cologne et l'acheva à Fribourg. Il devint un des théologiens catholiques les plus érudits, et comme il avait aiguisé sa sagacité naturelle par les exercices dialectiques usités alors dans les universités, il se distingua de bonne heure comme disputateur. En philosophie il était nominaliste; en 1506 il publia son premier traité, *Bursa pavonis, logicæ exercitamenta, appellata parva logicalia.* J. l., 4°. (Le paon était l'enseigne de la *bourse*, où logeaient à Fribourg les étudiants nominalistes). En même temps Eck était excellent humaniste. Appelé en 1510 à l'Université bavaroise d'Ingolsadt comme professeur de théologie, il y prit d'abord le grade de docteur; l'évêque d'Eichstaedt lui conféra un canonicat; en 1512, âgé de vingt-six ans, il obtint les fonctions de vice-chancelier d'Ingolstadt. Dans les années suivantes il fit des voyages à Vienne et à Bologne, où il tint des disputations publiques qui augmentèrent sa réputation. En 1514, il avait publié son premier ouvrage théologique, *centuriæ sex de prædestinatione*, dans le sens du semi-pélagianisme qui était traditionnel dans l'Eglise romaine. Quelques discours qu'il fit paraître en 1515, entre autres sur la nécessité pour la noblesse de faire des études littéraires et sur les progrès des sciences en Allemagne, le montrent comme un homme désireux de voir l'instruction se répandre dans son pays, mais ils révèlent aussi une vanité qui était un des principaux traits de son caractère. Il s'occupait un peu de tout; il écrivit des commentaires sur la logique et la physique d'Aristote ainsi que sur les ouvrages attribués à Denis l'Aréopagite. Avant la Réforme, Eck avait eu avec Luther des rapports d'amitié, mais quand celui-ci publia ses thèses sur les indulgences il se sépara de lui. L'évêque d'Eichstaedt lui ayant demandé un avis sur les thèses, il lui envoya un exemplaire de ces dernières sur lequel il avait marqué d'un signe, *obeliscus*, les passages qui lui semblaient « erronés, frivoles, pleins de venin »; en marge il avait ajouté des notes manuscrites. Contre le gré de l'auteur ces trente *obelisci* furent livrés à l'impression; Eck y réfute Luther en lui opposant les opinions des scolastiques, surtout celles des thomistes; il commet même le sophisme d'accuser Luther d'être pélagien. A Wittemberg, Carlstadt soutint publiquement une série de propositions contre les obélisques; Eck répondit d'abord que c'était malgré lui qu'on avait publié ses remarques et qu'il n'avait pas eu l'intention d'offenser Luther. Mais la rupture était accomplie. Eck fit paraître une apologie des obélisques; il s'ensuivit une controverse qui amena le colloque de Leipzig en été 1519. Là Eck défendit treize thèses sur la pénitence, les différentes espèces de péchés, le libre

arbitre, le purgatoire, les indulgences, la primauté du pape, etc. (voy. l'article sur ce colloque). — Eck, se croyant vainqueur, se rendit à Rome où il offrit à Léon X un traité de *primatu Petri*, et d'où il rapporta la bulle d'excommunication contre Luther. Mais il n'était vainqueur qu'en apparence ; il fut accablé de réfutations et de pamphlets satiriques ; Luther publia ses *Asterisci*, Mélanchthon sa *Defensio contra Joh. Eckium*, Oecolampade une épître *Canonici indocti lutherani magistro nostro J. Eccio*, un anonyme, peut-être le nurembergeois B. Pirckheimer, une brochure des plus mordantes *Eckius dedolatus*, etc. Réduit à se défendre, le professeur d'Ingolstadt, que les siens vantaient comme l'Achille de l'Eglise, le fit avec colère ; de ce moment il est un des adversaires les plus violents de la Réforme. En 1525, sur le désir du cardinal Campeggi, il fit paraître contre les *Loci* de Mélanchthon, auxquels pendant quatre ans les catholiques n'avaient pas osé toucher, son *Enchiridion controversiarum seu locorum communium* (d'abord Ingolstadt, avec une dédicace à Henri VIII ; souvent réimprimé, entre autres à Paris, Guichard Soquard 1525, in-16° ; en français, Lyon, Jean Marnax 1551, in-16°, etc.) Composé dans la première rédaction de 30 chapitres, dans la dernière de 38, ce petit manuel du dogme catholique eut, à cause de sa brièveté, un grand succès ; il traite de toutes les doctrines controversées en mettant en tête de chaque article des thèses orthodoxes, prouvées soit par des passages des Pères et des conciles, soit par des raisonnements dialectiques ; puis viennent les opinions des hérétiques suivies d'objections. Eck ne pouvait manquer dans aucune des conférences où il s'agissait de discuter avec les réformateurs ; en 1526 au colloque de Baden en Suisse il disputa avec Oecolampade, en 1527 à Augsbourg avec Urbain Rhégius ; lors de la diète de 1530 il fut un des auteurs de cette *confutation* de la confession protestante que Charles-Quint rendit comme trop lourde et trop injurieuse ; Eck réfuta de la même façon la confession qu'avait envoyée Zwingle. Il assista au colloque de Worms de 1540, et à celui de Ratisbonne de 1541, dans toutes ces circonstances plus sophiste que théologien, plus empressé de mettre ses adversaires dans l'embarras que de discuter avec eux les questions à fond. En 1537 il voulut opposer une version allemande de la Bible à celle de Luther ; il traduisit l'Ancien Testament, mais d'après la Vulgate et en se servant de l'œuvre du réformateur ; la traduction du Nouveau Testament est de Jérôme Emser. Eck mourut en 1541. La plupart de ses nombreux ouvrages sont destinés à la polémique ; ceux qui ne le sont pas n'ont, sous le rapport de la science, qu'une valeur médiocre. CH. SCHMIDT.

ECKHART (Maître) naquit probablement à Strasbourg, vers 1260. Entré dans l'ordre des dominicains, il devint vers 1295 prieur du couvent d'Erfurt et vicaire de Thuringe. En 1302 il obtint à l'Université de Paris, par la faveur de Boniface VIII (alors en lutte avec Philippe le Bel et l'Université), le grade de licencié que suivit bientôt celui de docteur. De 1303 à 1311 il exerça les fonctions de prieur de la province de Saxe, détachée de la province d'Allemagne en 1303, auxquelles se joignirent en 1307 celles du vicaire général de Bohême, et même

en 1310 celles de prieur de la province d'Allemagne, nomination qui fut invalidée à cause du partage de 1303. Puis il se rendit à Paris, pour faire en sa qualité de docteur nouvellement créé un cours d'un an sur les sentences. En 1316, nous le trouvons à Strasbourg, revêtu des fonctions de vicaire du général de l'ordre, prêchant dans divers couvents de la ville, et faisant, en compagnie d'un autre docteur mystique, Théodore de Saint-Martin, des tournées de prédication dans les contrées avoisinantes. Les persécutions dirigées par l'évêque de Strasbourg, Jean d'Ochsenstein, contre les béguards hérétiques (1317), le déterminèrent sans doute à se rendre à Francfort où il devint prieur en 1320; car s'il s'est prononcé dans la suite très-énergiquement contre les doctrines morales des sectaires quand il les a connues, il s'est sans doute senti attiré vers eux par leurs principes métaphysiques. Depuis ce moment, les soupçons d'hérésie pèsent sur lui. En 1320, une enquête fut ordonnée à son sujet et au sujet de son ami Théodore par le général de l'ordre, Hervé; le résultat n'en est point connu. En 1325 le chapitre général de Venise chargea le prieur d'Angers d'une enquête au sujet de « plusieurs frères qui prêchent en Allemagne des doctrines dangereuses au peuple en langue vulgaire. » Eckhart se trouvait alors à Cologne, comme professeur à l'école de son ordre et comme prédicateur populaire. Jean XXII, portant l'affaire devant son propre tribunal, chargea de cette enquête le dominicain Nicolas de Strasbourg, docteur mystique lui-même. Il ne trouva rien à reprocher aux prédications d'Eckhart; cependant il paraît qu'on défendit à celui-ci d'exposer dorénavant au peuple ses doctrines particulières. L'affaire était terminée, quand l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, l'adversaire de Jean XXII dans sa lutte contre Louis de Bavière, et l'ennemi des dominicains qui tenaient pour le pape, rouvrit le procès devant son tribunal et enveloppa d'une même accusation d'hérésie Eckhart et Nicolas de Strasbourg, dont il avait vainement essayé de provoquer le rappel en faisant connaître à Avignon la doctrine d'Eckhart. Après avoir protesté devant les inquisiteurs de l'archevêque, franciscains pour la plupart, contre les procédés indignes dont ceux-ci avaient usé pour réunir les chefs d'accusation nécessaires, les deux amis en appelèrent au pape. Peu de jours après sa condamnation par les inquisiteurs de Cologne, Eckhart fit dans l'église de son couvent une déclaration publique, dans laquelle il promit de rétracter toute erreur qu'on réussirait à découvrir dans ses écrits, et interpréta comme orthodoxes deux des propositions qui lui étaient reprochées (13 février 1327). C'est là le dernier fait connu de sa vie. Le 27 mars 1329 parut une bulle de Jean XXII (*In cœna domini*), condamnant 28 propositions d'Eckhart, et portant que « vers la fin de sa vie, Eckhart a rétracté ces *vingt-six* articles, pour autant qu'ils ont un sens hérétique » (erreur de plume sans doute intentionnelle, et destinée à faire croire à une rétraction complète de la part d'Eckhart, tout en exceptant tacitement de la rétractation les deux thèses de la déclaration de Cologne). Le pape, couvrant Eckhart de sa protection jusqu'au delà du tombeau, et ne pouvant nier ses erreurs, se plut à transmettre son nom à la postérité

comme celui d'un homme réconcilié avec l'Eglise. — D'après Eckhart le principe suprême est l'être infini de Dieu, le néant divin ou la divinité, qui possède la virtualité de se révéler à elle-même au moyen de la connaissance. De l'essence inconsciente de Dieu naît ainsi la nature consciente de la Trinité. Le Père est le sujet de l'acte de la connaissance divine ; le Fils est l'idée ou l'image objectivée du Père, renfermant dans son unité les types éternels des créatures ; le Saint-Esprit est à la fois le principe du retour de la nature divine dans l'être inconscient de Dieu et le principe de la création du monde visible, car l'unité divine, brisée par la dualité du Père et du Fils, tend à se reconstituer, ce qui n'est possible que si le principe de division, entré dans l'être divin par le fait de la connaissance, s'y épuise en multipliant ses effets jusqu'à l'infini, c'est-à-dire si la nature divine descend jusqu'au dernier degré de la contingence, jusqu'aux formes périssables des créatures. Aussi Eckhart enseigne-t-il en certains passages l'éternité de la création. Le monde se divise pour lui en deux parties : les créatures visibles et les âmes. Les créatures visibles sont la réalisation imparfaite des idées divines ; elles n'ont aucune réalité en elles-mêmes ; l'être infini de Dieu qui se trouve en elles leur donne seul l'existence. C'est par l'âme humaine qu'elles rentrent en Dieu. Primitivement renfermée dans l'essence divine inconsciente, l'âme de l'homme en est sortie quand Dieu s'est connu lui-même. Elle a engendré le Fils avec le Père : elle est en réalité l'être conscient de Dieu descendu dans la contingence absolue. Aussi, quoique tombée au dernier degré de l'imperfection et du fini, n'en demeure-t-elle pas moins unie à la divinité dont elle est descendue. « Il y a dans l'âme un endroit où Dieu vit dans l'âme et où l'âme vit en Dieu, une force dans laquelle le Père engendre le Fils sans interruption, dans laquelle l'âme engendre le Fils avec le Père et s'engendre elle-même le Fils dans la puissance une du Père. » Répandue dans le monde extérieur au moyen des facultés particulières, l'âme doit rentrer en elle-même ; son intelligence et sa volonté, détachées des objets visibles, doivent s'anéantir en elle comme facultés distinctes ; alors elle reçoit la lumière divine, et la génération du Fils a lieu en elle : « alors Dieu comprend Dieu. » Arrivée à ces hauteurs divines, l'âme ne connaît plus rien au dehors d'elle ; les préceptes de l'Eglise, les commandements de Dieu même ont perdu leur réalité objective : « vivant au sein de la volonté de Dieu, nous sommes délivrés de cette volonté. » L'homme spirituel ne peut plus être séparé de Dieu et ne peut plus tomber dans le péché, car sa volonté est si bien unie à la volonté de Dieu, que l'accomplissement du bien lui est devenue une propriété naturelle, comme l'est à la pierre la tendance à tomber. Détachés des créatures terrestres par un rigoureux ascétisme, nous vivons dans une indifférence complète vis-à-vis du monde ; toutes choses nous sont également douces, le bien comme le mal ; le sentiment de la propriété, les liens de famille n'existent plus pour nous ; les vœux ecclésiastiques ne nous lient plus. C'est Dieu qui commence en nous l'œuvre de notre retour en lui-même : « il est le moteur de notre volonté comme il est celui du ciel étoilé. » Ailleurs cependant Eckhart parle du libre arbitre.

Quelque élevée que soit son existence au sein de la nature consciente de Dieu, l'âme « ne se contente ni du Père, ni du Fils, ni de l'Esprit : elle veut s'élever dans la retraite obscure de la divinité, où les personnes divines n'ont jamais pénétré sous la forme de leur existence particulière. Dans ce but, elle doit abolir en elle jusqu'au désir d'y parvenir, anéantir en elle la notion concrète de Dieu afin de posséder Dieu « en tant qu'il est Dieu au-dessus de Dieu, » devenir néant au sein du néant : alors elle est redevenue ce qu'elle était avant d'avoir été créée. Reçues dans notre intelligence, les créatures deviennent esprit dans notre esprit ; nous nous d éifions avec elles. — Ce panthéisme mystique, Eckhart le fonde sur l'Ecriture au moyen de l'interprétation allégorique ; c'est Jésus qui a montré aux hommes la vraie voie du salut. Il le concilie même avec la dogmatique orthodoxe, dont il répète souvent les formules; c'est là chez lui une contradiction dont il n'a pas eu conscience. — Les sermons et traités d'Eckhart ont été publiés par Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des XIV. Jahrh.*, Leipz., 1857, II. Voyez sur Eckhart : Schmidt, *Etudes sur le mysticisme allem. au XIVe s.*, dans les *Mémoires de l'Acad. des sciences mor. et polit.*, 1847; Martensen, *Meister Eckhart*, Hamb., 1842 ; Lasson, *Meister Eckhart*, Berl., 1868 ; Preger, *Meister Eckhart u. die Inquisition*, Munich, 1869 ; Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipz., 1874, I; mon *Essai sur le myst. spécul. de maître Eckhart*, Strasb., 1871, et mon *Hist. du panthéisme populaire*, Paris, 1875, p. 57. A. JUNDT.

ECLECTISME (de ἐκλέγω, choisir, trier). Ce mot se disait autrefois « des philosophes qui, sans adopter de système particulier, choisissaient les opinions qui leur paraissaient les plus vraisemblables » (*Dict. de l'Académie*, 5e édit., 1814). Il a servi ensuite à désigner à peu près exclusivement une école de philosophie dont le programme, ainsi résumé en 1829 par son chef M. Cousin, était de « dégager ce qu'il y a de vrai dans chaque système et d'en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous, en les dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même, dans son essence et dans son unité. » Dans l'une et dans l'autre acception, l'éclectisme suppose l'intention, très-louable assurément, de s'affranchir de l'esprit de secte ou de système, sans tomber non plus dans cette confusion d'idées qu'on appelle syncrétisme, et qui exclut tout discernement et toute critique. Mais dans sa forme la plus moderne il a affecté au moins pendant quelques années des allures systématiques qui de divers côtés lui ont attiré de vives attaques. Ce n'est pas que l'éclectisme, même systématique, soit chose nouvelle, si l'on entend par là la disposition d'esprit d'un philosophe qui, en cherchant sincèrement la vérité, ne croit pas pouvoir négliger les leçons du passé, mais qui, en s'éclairant des lumières de ses contemporains et de ses devanciers, les soumet à l'examen et y fait le triage du vrai et du faux, afin de recevoir l'un et de rejeter l'autre. On peut affirmer que cette méthode a été mise en pratique par la plupart des philosophes et même par les fondateurs de systèmes. Leibniz, entre autres, n'aurait pas refusé pour son compte ce titre d'éclectique ; l'école d'Alexandrie le revendiquait, de même

qu'un certain Potamon, dont on ne sait guère autre chose ; et, sans remonter jusqu'à Socrate et Platon, qui n'étaient pas étrangers à cette manière d'entendre et de construire la philosophie, Aristote, avec sa haute impartialité et le soin scrupuleux qu'il met à rappeler les doctrines de ses prédécesseurs, Aristote peut être cité parmi les partisans et les maîtres de la méthode éclectique. Mais l'éclectisme d'Aristote n'est pas celui des Alexandrins, qui n'est pas non plus celui de Leibniz, et l'éclectisme de M. Cousin diffère de tous les autres. Chez Aristote, c'est simplement la résolution très-sage et très-légitime de prendre son bien partout où il le trouvera, de tenir compte des tentatives des anciens et de s'instruire à la fois par l'étude de leurs découvertes et par le spectacle de leurs erreurs. Il y a loin de ce bon sens et de cette prudence au parti pris de Protin et Proclus pour qui la vérité est tout entière dans une certaine tradition philosophique et religieuse. Ils prétendaient retrouver à travers les siècles une chaîne dorée dont Platon était l'anneau principal. et leur éclectisme était au service d'un système de croyances idéalistes, mystiques et païennes, qu'ils opposèrent au christianisme au nom de l'antiquité sacrée et profane. L'éclectisme de Leibniz ressemble davantage à celui d'Aristote ; il consiste à ne rejeter d'avance aucun système, aucune opinion, mais bien plutôt à tourner toutes les opinions et tous les systèmes dans le sens le plus favorable. Sa critique, ordinairement pleine de bienveillance, se résume en une formule bien connue : « Tout système, disait-il avec profondeur, est vrai par ce qu'il affirme et faux par ce qu'il nie. » Ainsi l'entendit à son tour M. Cousin, mais en y ajoutant des développements que Leibniz n'eût pas acceptés peut-être et qui, en tous cas, firent dégénérer cette critique des systèmes en un système nouveau, aussi suspect d'erreur que tous les autres. Cette conception particulière de l'éclectisme, qui a fait époque dans l'histoire de la philosophie française de ce siècle, s'appuyait à la fois sur la psychologie et sur l'histoire, et pour l'apprécier équitablement il convient d'examiner les motifs allégués en sa faveur. — M. Cousin se faisait de l'histoire de la philosophie une idée juste et grandiose. Il voulait qu'elle présentât la philosophie, « non comme un fruit solitaire des méditations d'un homme réduit à ses propres forces, mais comme l'enfantement successif du temps, le legs des siècles, le dernier mot du travail de l'humanité. » Ce qui trouble, ce qui décourage à l'entrée de cette étude, c'est « la prodigieuse quantité des systèmes déjà fort difficiles à comprendre chacun séparément, et formant ensemble une masse confuse, un chaos, un vrai labyrinthe. » Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que cette multitude infinie de systèmes peut se ramener à un assez petit nombre de conceptions fondamentales qui engendrent tout le reste. Si au lieu de se perdre dans le dédale des opinions philosophiques, on cherchait dans l'esprit humain, qui leur a donné naissance à toutes, la racine des divers systèmes, n'est-il pas vrai que ce serait « tirer l'histoire de la philosophie de sa source la plus certaine et la plus élevée ? » C'est cette méthode toute psychologique qui a conduit M. Cousin à sa célèbre théorie des quatre systèmes fondamentaux de la philosophie, savoir le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme (voir

notre art. *Cousin*). L'esprit humain, si l'on en croit MM. Cousin, Jouffroy, Damiron, Emile Saisset et leurs disciples les plus fidèles, commence par avoir de lui-même et de toutes choses cette connaissance naturelle, intuitive, obscure et confuse, mais complète et certaine, qui est à la portée de tous les hommes et qu'on appelle le sens commun. La réflexion vient ensuite, qui donne naissance à des notions individuelles, analytiques ou philosophiques. Cette connaissance réfléchie est tirée de la première; elle lui est supérieure en distinction et en clarté, mais à la condition d'être restreinte, partielle, exclusive. De là les systèmes; de là, dis-je, autant de systèmes qu'il y aura de parties essentiellement distinctes dans « la connaissance naturelle attestée par la conscience : » d'abord le sensualisme ou philosophie de la sensation, qui s'empare des phénomènes les plus saillants, de ceux qui s'offrent les premiers et qui semblent les plus aisés à expliquer; puis l'idéalisme qui répond à des notions et à des principes d'un ordre supérieur et qui s'y enferme aussi obstinément que le sensualisme dans la sphère des choses sensibles. De la lutte de ces deux systèmes exclusifs naît le doute, bientôt érigé à son tour en système sous le nom de scepticisme, et dont les excès ramènent l'esprit humain au dogmatisme, non plus au dogmatisme de la pensée réfléchie qui s'est détruit lui-même par ses contradictions, mais à ce dogmatisme du désespoir qui s'appelle le mysticisme et où la raison humaine, renonçant à elle-même, abdique au profit de l'instinct, de l'inspiration et du sentiment. Tels sont, d'après M. Cousin, les procédés généraux de la réflexion, et les quatre systèmes qu'ils engendrent embrassent et expliquent l'histoire entière de la philosophie. Tel paraît être aussi l'ordre dans lequel ils se succèdent. Maintenant quels sont leurs mérites, et quelle est leur utilité? Ces systèmes, issus de la réflexion, ne représentent comme elle qu'une partie de la réalité; ils contiennent presque à dose égale de la vérité et de l'erreur. « Ils ont tous été, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais, au moins en partie; » mais d'un autre côté leur coexistence et leur antagonisme sont la preuve certaine qu'aucun d'eux n'est exempt d'erreur. « Moitié vrais, moitié faux, ces systèmes reparaissent à toutes les grandes époques. Le temps ne peut en détruire un seul ni en enfanter un de plus, parce que le temps développe et perfectionne l'esprit humain, mais sans changer sa nature et ses tendances fondamentales. Il ne fait autre chose que multiplier et varier à l'infini les combinaisons des quatre systèmes simples et élémentaires. » De là ces assertions quelque peu paradoxales et si souvent reprochées à M. Cousin par ses adversaires, savoir que non-seulement aucun des systèmes fondamentaux de la philosophie n'est ni absolument vrai ni absolument faux, mais qu'ils sont tous également vrais et également faux, que tous sont également utiles et même également nécessaires: d'où il résulte que d'une part le philosophe n'en saurait adopter aucun, que d'autre part il n'en doit rejeter aucun, et que la seule conduite raisonnable à l'égard de ces systèmes exclusifs est de les épurer en éliminant ce qu'ils contiennent de faux, et de combiner ce qu'ils ont de vrai dans une doctrine plus large et

dont la largeur même garantisse l'exactitude supérieure. Voilà l'idée fondamentale de l'éclectisme tel que l'avait d'abord conçu M. Cousin, tentative aussi brillante qu'éphémère pour réaliser, ainsi qu'il le disait lui-même, « une philosophie qui ne périt point, *perennis philosophia*, dont les membres essentiels sont les systèmes célèbres, opposés entre eux, mais nécessaires l'un à l'autre pour composer un tout universel. » Il me reste à retracer les remaniements que le chef de l'école éclectique a fait subir à sa pensée. Ce travail persévérant de correction et de perfectionnement que le philosophe, aussi bien que l'écrivain, poursuivit jusqu'à la veille de sa mort, et dont il m'a été donné d'être le témoin pendant plus de vingt ans, n'est pas le trait le moins caractéristique de ce maître dans l'art de penser et d'écrire, et il n'a pas été toujours assez remarqué par ceux qui ont entrepris de juger sa philosophie et son école. — Dès son apparition, le nouvel éclectisme fut l'objet de critiques dont la portée ne pouvait échapper à son auteur, et auxquelles il fit leur part beaucoup plus grande qu'on ne le croit. Sans parler de ses vues historiques dans lesquelles l'éclectisme n'était pas directement intéressé, on attaqua en elle-même et dans ses conséquences la prétention de rester en dehors de tout système et de juger toutes les doctrines sans en épouser aucune. « Comment, disait-on, serait-il possible de discerner le vrai du faux dans les divers systèmes si l'on ne possédait pas une mesure du vrai et du faux, un terme de composition, en un mot un système? D'un autre côté, si l'on enseigne qu'aucune doctrine philosophique n'est absolument vraie ni même plus vraie qu'une autre, cela ne revient-il pas à dire que la vérité est inaccessible à l'esprit humain? N'est-ce pas semer le découragement, l'indifférence, l'esprit de doute parmi les hommes, et d'abord parmi la jeunesse chez qui l'on s'expose à tuer toute foi, tout enthousiasme et jusqu'à l'amour de la vérité? Ajoutez à cela que cette philosophie sans système est aussi sans patrie, et qu'elle déserte les grandes traditions de l'esprit national. » Ces objections ne restèrent pas sans effet ni sans réponse. Le philosophe revendiqua avec éloquence, contre un patriotisme mal entendu, les droits de la vérité éternelle et universelle qui est au-dessus des temps, des lieux et des hommes. Mais en même temps, faisant même ici le port du vrai, il professait la plus vive et la plus sincère admiration pour la grande tradition cartésienne où il lui semblait retrouver la plus belle expression philosophique de l'esprit français; et, sous son inspiration, l'école éclectique, dès 1843, inclina visiblement vers le cartésianisme. Sur un autre point encore plus important, M. Cousin avait donné gain de cause à ses adversaires, en accordant expressément que, « pour recueillir et réunir les vérités éparses dans les différents systèmes, il faut d'abord les séparer des erreurs auxquelles elles sont mêlées, » que, pour cela, il faut savoir les discerner et les reconnaître, et que, « pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est la vérité et où est l'erreur. Il faut donc être ou se croire en possession de la vérité; il faut avoir un système pour juger tous les systèmes. L'éclectisme suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore. » Cette concession n'était pas absolument né-

cessaire, puisqu'un esprit juste peut parfaitement discerner le vrai du faux en beaucoup de questions, sans les avoir étudiées préalablement. En allant jusque-là, M. Cousin renonçait à son propre éclectisme, pour revenir à celui des Aristote et des Leibniz. Enfin il avait reconnu de bonne heure ce qu'il y avait d'excessif à présenter comme absolument égales deux erreurs dont l'une consiste à nier l'âme, la liberté, le devoir et Dieu, l'autre à les affirmer avec un mélange d'exagération. Moitié pour condescendre à de judicieuses critiques, moitié pour se satisfaire lui-même, il ne tarda pas à déclarer très-nettement que l'éclectisme n'était pas à ses yeux un système ni une certaine philosophie, mais une méthode philosophique et surtout historique, méthode d'exposition impartiale, d'équitable appréciation, de conciliation en un mot, mais dont l'impartialité n'excluait pas de légitimes préférences chez ceux qui, comme lui, admettaient la supériorité de l'esprit sur la matière et même de l'idéalisme sur le sensualisme. De là, depuis vingt ou trente ans, le nom de philosophie spiritualiste substitué par M. Cousin et par tout le monde à celui de philosophie éclectique. Il n'est resté de l'éclectisme systématique de 1829 qu'une extrême prudence sur le terrain de la spéculation et une certaine défiance des systèmes; mais on peut dire que ces défauts, s'il faut les nommer ainsi, tendent à disparaître, et que l'école française qui a succédé à celle-là s'en corrige tous les jours. CH. WADDINGTON.

ÉCOLATRE. On désignait sous ce nom les ecclésiastiques pourvus d'une prébende à laquelle était attaché le droit d'institution et de juridiction sur ceux qui étaient chargés d'instruire la jeunesse. Ils recevaient aussi le nom de capiscols, d'escolats, de scholastiques ou de chanceliers. Chaque évêque avait auprès de lui un de ces fonctionnaires, chargé plus particulièrement de l'administration des écoles de son diocèse. Cette charge n'était malheureusement dans beaucoup de diocèses qu'une sinécure; ailleurs elle se bornait à une surveillance tracassière et le plus souvent hostile. Plus tard, dans les universités, on donnait le nom d'écolâtre à celui qui n'enseignait que la philosophie et de théologal à celui qui professait la théologie.

ÉCOLE. Outre l'enfant, il y a, lorsqu'il s'agit de l'école, trois intéressés ou plutôt trois *obligés*, l'Etat, l'Eglise et la famille. Nous nous proposons, dans ce bref exposé, de mettre en lumière leurs droits et leurs devoirs respectifs. — I. L'*Etat*. Dans l'antiquité, l'Etat était tout, l'individu n'était rien. La société prenait l'enfant à son berceau, si tant est qu'elle ne le supprimait pas comme impropre au service public; elle l'élevait en vue de la fonction qu'il devait remplir un jour pour le plus grand profit de la patrie. L'Etat assumait toute la responsabilité de l'instruction et de l'éducation, et en dispensait le bienfait dans la mesure et sous la forme qu'il jugeait le plus appropriée, non pas à l'individualité de l'enfant, mais à la satisfaction de ses propres besoins. Cette idée de l'Etat a disparu, et avec elle l'omnipotence que les gouvernements s'arrogeaient. Lorsque l'on va au fond des choses, on constate que c'est le christianisme qui est l'auteur de la révolution qui a émancipé l'individu du joug de l'Etat. Aujourd'hui, tous les bons esprits reconnaissent

que l'Etat a rempli son but: 1° lorsqu'il a assuré à chacun la somme de liberté dont il a besoin pour atteindre sa fin et pour aider efficacement son prochain à atteindre la sienne; 2° lorsqu'il a provoqué, soutenu et dirigé les grandes entreprises utilitaires que les associations particulières seraient impuissantes à mettre en œuvre. Parmi ces entreprises se trouve, au premier rang, l'instruction de la jeunesse. L'Etat a le droit et la devoir: 1° de la rendre *obligatoire*, moins encore parce qu'il ne peut consentir à laisser une somme plus ou moins considérable de forces improductives pour le bien public, que parce qu'il doit aide et protection au faible et au mineur contre l'incurie de ceux qui, lui refusant la nourriture intellectuelle, le rendent incapable de conquérir et d'user de sa liberté, de développer ses dons et ses facultés, d'atteindre la fin pour laquelle Dieu l'a placé dans ce monde. La volonté des parents qui laissent croupir leurs enfants dans l'ignorance ne mérite pas d'être respectée, et aucune loi ni divine ni humaine ne consacre l'autorité paternelle, lorsque celle-ci méconnaît le premier de ses devoirs. L'Etat est tenu 2° d'assurer la mise en pratique de l'instruction obligatoire, soit en la donnant lui-même, comme dans la plupart des pays de l'Europe, soit en l'encourageant par des subsides comme en Angleterre et dans certains Etats de l'Amérique, soit en exerçant un contrôle sur l'enseignement, pour constater que nul n'est soustrait à son bienfait ou ne reçoit une atteinte dans sa moralité par la manière dont il est donné. L'instruction départie par l'Etat, dans chaque commune ou fraction de commune, est la moins dispendieuse, la plus assurée de trouver les ressources nécessaires, soit quant aux traitements à faire, soit quant au matériel et au personnel à recruter; de plus, dans les grandes agglomérations d'habitants, elle est la plus favorable, par le nombre et la division graduelle des classes, au progrès pédagogique. La *gratuité* absolue n'est nécessaire, ni pour sauvegarder la dignité du maître, ni pour établir l'égalité parmi les élèves: l'une et l'autre découlent d'une toute autre source. Par contre, la gratuité est une obligation stricte partout où l'impossibilité des parents de payer l'écolage est dûment constatée. Dans les autres cas, la rétribution scolaire est une dette contractée par les parents vis-à-vis de l'Etat, sans compter qu'elle est la garantie d'une exactitude plus grande dans la fréquentation des classes et d'une appréciation plus saine du bienfait de l'instruction que les enfants y reçoivent. Les écoles de l'Etat doivent être nécessairement dirigées par des instituteurs *laïques* et avoir un caractère mixte, c'est-à-dire non-confessionnel. — Quelle place l'Etat doit-il faire à l'enseignement religieux dans ses écoles? Il ne doit pas l'exclure absolument comme en Hollande (loi de 1857), parce que ce serait, sous prétexte de tolérance, priver les instituteurs d'un auxiliaire pédagogique capital. Il ne doit pas davantage le faire donner, sans distinction de culte, à tous les élèves par les instituteurs (lecture de la Bible, comme aux Etats-Unis; explication d'un catéchisme rédigé par l'Etat), parce que ce serait, d'une part, sortir de ses attributions, l'Etat n'ayant pas de religion, et, de l'autre, violer la liberté de conscience tant des enfants, que de leurs parents. L'Etat doit se borner à ouvrir l'accès de

l'école aux ministres des divers cultes, autorisés à y donner eux-mêmes l'enseignement religieux, dans les conditions déterminées par les autorités scolaires. — II. L'*Eglise*, par où nous entendons les diverses associations de croyants, ne peut renoncer à agir sur la jeunesse, d'autant plus qu'à ses yeux l'éducation est inséparable de l'instruction. Fidèle aux commandements de son Maître, aux leçons et aux exemples des apôtres, aux traditions les plus constantes et les plus belles de son passé, elle doit aspirer à faire pénétrer l'enseignement tout entier de la salutaire influence de l'Evangile. Jusqu'à ce jour, comme durant tout le cours du moyen âge et à l'époque de la Réformation, dans la plupart des pays, les écoles sont demeurées paroissiales. Cette situation tend toutefois à se modifier, à mesure que l'Etat s'émancipe de la tutelle ou du joug de l'Eglise. Il en résulte pour celle-ci des devoirs nouveaux, qui se règleront sur l'attitude de l'Etat lui-même. En effet, l'action de l'Eglise, dans ses diverses fractions, sera d'autant plus nécessaire que l'Etat se montrera disposé à attribuer l'enseignement religieux à un seul culte à l'exclusion de tous les autres, ou qu'il sera animé lui-même de sentiments hostiles à toute espèce de religion. Sans doute, les difficultés de l'Eglise seront peut-être grandes pour réunir, à côté des établissements de l'Etat, les ressources nécessaires pour recruter un bon personnel, se créer un outillage scolaire convenable et appliquer les progrès pédagogiques dans toutes les directions. Elle devra faire appel à la libéralité et à l'esprit de sacrifice de ses membres, et profiter largement de la liberté d'enseignement que l'Etat est tenu d'assurer et de faire observer par tous. — III. La *famille*. L'instruction obligatoire une fois inscrite dans la loi, la liberté de la famille, quant au mode d'exécution, doit rester entière. Elle donnera, selon ses moyens, ses goûts ou ses principes, l'enseignement à domicile, dans les écoles publiques ou privées, dans les établissements laïques ou confessionnels. L'Etat ne mettra aucune entrave à la constitution des corporations ou associations scolaires privées. Il doit même désirer, en vue des progrès à réaliser, des initiatives à prendre, des essais à tenter sur une échelle et avec une responsabilité moindres que la sienne, qu'il se forme des sociétés laïques enseignantes, de jour en jour plus nombreuses. Ajoutons que nous ne saurions admettre, à aucun titre, que l'Etat fasse de l'obligation de donner un enseignement religieux une condition pour autoriser l'ouverture d'écoles privées. La conscience des libres-penseurs doit être respectée aussi scrupuleusement que celle des chrétiens, et l'enseignement religieux que l'on aura imposé, au nom de la loi, mais qui sera donné sans conviction, ne pourra porter que des fruits détestables. — En résumé, dans ce vaste champ de l'instruction de la jeunesse, il y a de la place et de la besogne pour tout le monde. Nous ne voyons que des avantages à voir règner une émulation ardente et féconde entre l'Etat, l'Eglise et les familles. Il y aura des rivalités, des luttes, des conflits, mais c'est là la condition même du régime sain et fortifiant de la liberté. F. Lichtenberger.

ÉCOLES (chez les Hébreux). Les écoles publiques pour le peuple sont inconnues aux Juifs avant l'exil. La lecture et l'écriture étaient peu

répandues. Pour se conformer au Deutéronome (VI, 7. 20; XI, 9), les pères enseignaient à leurs enfants la Loi, des fragments de l'histoire sacrée et le rituel. Les fils des rois avaient seuls des maîtres particuliers (prophètes). Après l'exil encore, la connaissance de la Loi était l'objet principal dans l'enseignement de la jeunesse et les enfants du peuple ne recevaient pas d'autre instruction. Dès leur tendre enfance, on leur apprenait à lire, pour les familiariser avec la Loi et l'histoire nationale. Les parents et plus spécialement les mères s'occupaient de cet enseignement (Susanne 3; 2 Tim. III, 15), en attendant que la fréquentation du Temple ou de la Synagogue pût continuer cette première instruction. Toutefois on trouve dans les villes des écoles de garçons. La formation en est attribuée à Jésus, fils de Gamla (Gamaliel). On y expliquait le sens littéral des Ecritures, les préceptes de la Loi, le rituel, des fables et des paraboles tirées de la vie des animaux; les élèves calculaient le calendrier et s'exerçaient à l'arithmétique, au moyen des lettres qui tenaient lieu des chiffres. Les enfants, admis dès l'âge de six ans, étaient soumis à une discipline très-sévère, mais leur nombre, et cela dénote un grand sens pédagogique, ne pouvait dépasser vingt-cinq pour un seul maître qui devait être un homme marié (*Baba bathra*, f. 21, 1; Jos., *Antiq.*, 15, 10, 6; *M. Kiddusch*, 4, 131). L'étude des langues était négligée; elle fut même défendue plus tard, malgré la nécessité pour les Juifs de connaître le grec (*Mischna Sota*, 9, 14). Après quelques études complémentaires, les enfants qui se destinaient à l'étude de la Loi passaient sous la direction d'un docteur de la synagogue (khôzén) tenant un beth hamidrasch, c'est-à-dire une espèce de séminaire théologique. Les premières de ces écoles furent créées à Jérusalem, peu de temps avant l'ère chrétienne. Le chef de l'école, le rabbi, assis dans sa chaire, instruisait, soit au moyen d'un interprète, soit lui-même, ses élèves, dont les plus avancés (chaberim) étaient placés plus bas sur des siéges, tandis que les plus jeunes (thalmidim) se tenaient à terre sur des nattes. L'enseignement débutait par l'explication d'un passage ou d'un précepte controversé; après une discussion approfondie à laquelle prenaient part les élèves plus avancés, on adoptait une conclusion conforme à l'avis de la majorité. Cette méthode exerçait à la fois la mémoire et l'esprit des auditeurs et stimulait leur zèle. Les autres branches de l'enseignement étaient les mêmes que dans les écoles ordinaires, mais les sujets y étaient approfondis davantage. Les élèves avançaient en grade et pouvaient devenir des chaberim, ce qui leur permettait d'exposer en public la doctrine des rabbins les plus célèbres. C'est dans une pareille assemblée que Jésus fut retrouvé par sa mère dans le temple de Jérusalem (Luc II, 46). E. Scherdlin.

ÉCOLES JUIVES. La constitution du peuple israélite ne comportait pas l'existence d'écoles proprement dites aux époques antérieures à l'exil. La tradition religieuse avait trouvé son principal organe de transmission et de développement dans la corporation des prophètes (voy. *Prophétisme*). Il en fut tout autrement quand les Juifs, revenus de l'Orient, se trouvèrent en face d'une loi précise et complète telle

qu'elle reçut sa forme définitive au cinquième siècle avant l'ère chrétienne. Désormais l'inspiration religieuse ne possède plus son libre essor. L'ensemble des intérêts religieux et moraux gravite autour d'un point fixe qui est un code écrit. Au prophète, indépendant des rites et de la législation, succédera le scribe, interprète d'une loi immuable, dont il s'efforcera d'appliquer le texte autorisé à toutes les circonstances de la vie nationale. « Moïse, dit un texte talmudique important, reçut la thora sur le Mont Sinaï et la transmit à Josué, Josué la transmit à son tour aux anciens, ceux-ci aux prophètes, et les prophètes aux hommes de la grande synagogue. Ces derniers prononcèrent trois paroles : « Soyez prudents dans le prononcé des jugements ; formez beaucoup d'élèves ; faites une haie autour de la loi » (*Pirké Abôth*, I, 1). Voilà comment un auteur qui vivait environ 200 ans après le commencement de notre ère résumait la transmission et l'action des écoles juives. La *thora* ou loi, dont il est ici question, n'est pas la loi écrite ou Pentateuque, mais la tradition orale qui s'était formée autour de cette première et réglait son application. Par une illusion d'optique, trop fréquente pour étonner, la tradition est rattachée à Moïse lui-même par différents intermédiaires. C'est donc aux *hommes de la grande synagogue*, survenant après les prophètes, c'est-à-dire postérieurs à l'exil, que remontera la fixation de la jurisprudence religieuse, morale, civile et rituelle, commentaire obligé d'un texte insuffisant aux besoins pratiques. Mais qu'est-ce que cette grande synagogue ou grand synode? Les textes rabbiniques lui attribuent l'origine de prières liturgiques importantes et l'introduction de certains livres dans le canon. On fixe le nombre de ses membre à cent vingt. La tradition juive en un mot affirme par là l'existence d'une sorte de corporation qui aurait été florissante depuis Esdras jusqu'au second siècle avant l'ère chétienne et dont l'œuvre se confond avec celle des scribes eux-mêmes. On est donc amené à reconnaître dans la grande synagogue l'école juive fondée par Esdras. Les hommes de la grande synagogue ne sont pas autre chose que les scribes ou du moins les principaux d'entre eux. — Esdras venait de donner au judaïsme son code définitif. Toute l'activité des scribes se consacrera désormais à l'explication et à l'application de la loi. On peut leur attribuer l'introduction de quelques changements dans le texte même, puis le soin de la formation d'un canon des écrits sacrés; mais leur tâche proprement dite est celle que nous avons énoncée plus haut. La loi contenait des parties de différents âges ; elle était incomplète, elle présentait des doutes et des obscurités. Là où l'initiative individuelle était insuffisante, les héritiers d'Esdras créèrent une jurisprudence autorisée qui fit bientôt corps avec le texte au point d'en devenir inséparable. La loi orale ou tradition ne fut pas faite en un jour ; elle dut se développer pour répondre à tous les besoins qui se manifestaient. Elle forma ainsi le commentaire authentique de la loi écrite, indispensable à l'emploi de celle-ci. Le travail par lequel les scribes appliquèrent, étendirent ou assouplirent le texte passa pour l'extension légitime et, par une transition facile, pour l'expression même de la loi. L'on avait couvert du nom vénéré de Moïse le code entier dont il avait tout

au plus posé le fondement; on voulut que la tradition remontât à la même glorieuse antiquité et que les deux lois écrite et orale (la seconde, corollaire de la première) se fussent merveilleusement conservées à travers les âges. — Les circonstances se chargèrent d'assurer une importance exceptionnelle aux travaux des écoles juives. Jérusalem devint, ce qu'elle n'avait jamais été, un centre de propagande d'où la nouvelle conception ou, si l'on veut, la nouvelle forme religieuse de l'hébraïsme se répandit sur le territoire de l'ancienne Palestine. Les missionnaires emportèrent avec eux la loi munie de son commentaire oral, puisé auprès des scribes jérusalémites : cela leur assura une autorité incontestée. Autour du texte se formèrent, dans tous les centres, des synagogues, qui furent autant de tribunes pour la tradition orale. La tradition rabbinique veut que l'œuvre de la grande synagogue ait été conservée à partir du second siècle avant l'ère chrétienne, par des couples ou paires de savants, dont le dernier est composé de deux hommes fort connus, Hillel et Schammaï (voy. ces noms). Il y a là encore une cristallisation de l'histoire, sous laquelle on découvre clairement l'idée d'une transmission plus ou moins régulière jusqu'aux temps du christianisme. — Il résulte de ce qui précède que l'introduction définitive de la loi à Jérusalem, œuvre à laquelle sont indissolublement attachés les noms d'Esdras et de Néhémie, a été complétée sans retard par une série de mesures poursuivies systématiquement, ayant pour but de rendre ladite loi applicable et lui donnant ainsi la valeur pratique qui avait fait défaut aux essais antérieurs, tels que la promulgation du Deutéronome par Josias. Il se créa donc une véritable école de jurisprudence morale, religieuse, rituelle et civile. A quel moment, dans quelles circonstances et dans quelle mesure la « grande synagogue » jérusalémite donna naissance à des écoles proprement dites, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire à des développements assez divergents pour réclamer des chaires et une transmission particulières, c'est ce qu'on peut voir par l'étude des partis pharisiens et sadducéens, de l'essénisme, des écoles d'Hillel et de Schamnaï, etc. Mais désormais l'esprit humain pouvait s'employer largement dans le double domaine de la spéculation religieuse et de l'application pratique.

MAURICE VERNES.

ÉCOLES ÉPISCOPALES ET MONASTIQUES au moyen âge, nom donné aux centres d'enseignement fondés par les évêques et les abbés, auprès des cathédrales et des monastères, pour l'éducation des clercs et des religieux. Elles succédèrent, dès la première moitié du sixième siècle, aux *Ecoles municipales romaines* qui furent bouleversées par les invasions germaniques du cinquième siècle et disparurent devant les universités au treizième siècle. Il faut les distinguer des *Ecoles palatines* ou *royales*, qui suivaient la cour des souverains mérovingiens, carlovingiens ou saxons, et étaient spécialement destinées à l'éducation des princes, nobles ou prélats; ainsi que des *Ecoles seigneuriales*, qui furent ouvertes par les ducs et comtes souverains, à partir du douzième siècle pour l'instruction des bourgeois, affranchis par les chartes de communes. Le droit d'*écolatrerie*, c'est-à-dire d'institution, de collation des

grades et de juridiction sur les maîtres et les écoliers appartenait à l'évêque ; il en déléguait l'exercice à un officier spécial, qui fut d'abord le pré-chantre ou primicier, puis le chancelier. Les maîtres s'appelaient *magistri scholarum* dans le Nord, et *capiscoli* dans le Midi : il y avait un *proscholus*, chargé de la surveillance des mœurs et de l'enseignement des bonnes manières. La discipline y était rigoureuse et ne se privait pas des châtiments corporels, mais elle était graduée suivant les règles de Chrodegang, évêque de Metz, depuis la simple admonestation, jusqu'aux verges, au cachot et à l'extradition devant le tribunal de l'évêque, car on se préoccupait autant de l'éducation morale et religieuse que de la culture de l'esprit. Il y avait de riches prébendes attachées à l'office d'écolâtre, et, dans le principe, les écoles étaient gratuites ; mais peu à peu il s'y glissa beaucoup d'abus par suite de la dangereuse coutume des cadeaux qu'on offrait aux maîtres. A l'origine, on y admettait des élèves de toute condition sociale, enfants de manants ou de nobles, suivant le libéral exemple donné par Charlemagne à son école palatine ; mais, peu à peu, une distinction fut établie entre les classes. Les clercs, de condition servile ou bourgeoise, étaient généralement élevés dans les écoles cathédrales, tandis que les écoles abbatiales étaient réservées aux jeunes nobles. Pour éviter la distraction qu'amenait l'affluence des clercs de haut parage, la plupart des abbayes avaient deux écoles séparées : une école intérieure, réservée aux *oblats*, enfants destinés à la vie religieuse, et une extérieure pour les clercs de la province. Les élèves des écoles épiscopales étaient obligés de se loger dans les quartiers circonvoisins de la cathédrale, que l'on fermait chaque soir avec des chaînes, et qui s'appelèrent pour cette raison « cloîtres. » Quant au programme des études, les écolâtres du moyen âge n'ont en rien modifié, du sixième au douzième siècle, celui qui avait été tracé par les Boëce, les Cassiodore, les Martianus Capella, les Isidore de Séville, pour les écoles romaines des premiers siècles du moyen âge. Ils continuèrent à enseigner en latin le *Trivium*, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique et la dialectique, suivant les principes de Donat, de Quintilien et d'Aristote, et le *Quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique d'après les traités de Boëce, Denys le Petit et Grégoire le Grand. Mais l'enseignement de ces sept branches était dirigé en vue de la théologie, considérée comme la science suprême, qui prit un grand essor au onzième siècle, par la naissance de la scolastique ; et en vue du droit canonique qui vint au douzième siècle se greffer sur l'étude du droit romain, cultivé à Bologne. Les langues grecque, hébraïque et arabe étaient cultivées dans quelques écoles spéciales, par exemple celles d'Irlande, d'Osnabruck, de Saint-Gall ; ainsi que le chant grégorien (écoles de Metz, Soissons, Aix-la-Chapelle), et la médecine fut enseignée dans celle de Montpellier dès le douzième siècle. Toutes ces écoles étaient pourvues de bibliothèques, entretenues par des copistes patients et habiles aux enluminures; les plus célèbres, celles d'York, de Saint-Gall, du Bec et de Cluny comptaient de 4 à 500 manuscrits catalogués. Les plus anciennes écoles monastiques, sont celles de Bangor, fondée au cinquième

siècle par Patrik, apôtre de l'Irlande et de Iona, fondée par Colomba, apôtre de l'Ecosse (au sixième siècle), qui eurent pour filiales, celles de Luxeuil, en Franche-Comté, de Saint-Gall, en Suisse, et de Bobbio, en Italie. Les écoles épiscopales de Rome, de Pavie et d'Aquilée, et la célèbre école du Mont-Cassin, fondée en 529 par Benoît de Nursie sont presque contemporaines, mais tout à fait indépendantes de celles d'Irlande; elles eurent pour filiales les écoles anglo-saxonnes de York et de Jarrow vers la fin du septième siècle. — Jusqu'au neuvième siècle, les écoles épiscopales de la Gaule restèrent plus ou moins obscures ; on en comptait une vingtaine dont les principales étaient celles d'Arles et de Vienne, de Clermont et de Poitiers, de Paris et de Châlon-sur-Saône. L'institution des chanoines réguliers, par Chrodegang (753), en concentrant les prêtres autour de la cathédrale, contribua singulièrement au relèvement du niveau moral, et l'association des religieux bénédictins, depuis le neuvième siècle, avec les chapitres des cathédrales donna une vive impulsion aux études. Mais c'est à Charlemagne que revient l'honneur d'avoir restauré et organisé les écoles, dans toute l'étendue de son vaste empire. Choisissant les maîtres les plus habiles dans les écoles italiennes et irlandaises et confiant à Alcuin, élève des Anglo-Saxons, la direction supérieure de son école palatine, puis de l'école épiscopale de Saint-Martin de Tours, il posa les principes de l'enseignement chrétien, en déclarant que la connaissance des Ecritures et la correction du langage étaient inséparables de la foi sincère et des bonnes mœurs; et il formula dans ses capitulaires le premier programme général d'études. Sous la direction d'Alcuin (794-804), l'école de Saint-Martin de Tours devint la pépinière de nombreux écolâtres, dont le plus illustre fut Raban-Maur, le fondateur de celle de Fulda (en Franconie). L'école de Fulda, à son tour, devint la métropole de toutes celles de la Germanie ; tandis que celle de Corbie (en Picardie) eut pour filiale *Corbeia-Nova*, en Saxe, fondée par Anschaire, l'apôtre des Scandinaves. Au dixième siècle, le développement des écoles épiscopales et monastiques fut troublé par les invasions des Bulgares, des Hongrois et des Sarrasins. C'est, après le siége des Normands (885), qu'on distingue à Paris l'école de Sainte-Geneviève, de l'école épiscopale qui se tenait sans doute dans le cloître de Saint-Germain-l'Auxerrois (quai de l'Ecole). L'école de Fleury, dirigée par Abbon, et celle de Reims, illustrée par Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II), étaient alors les rivales de Paris, et se distinguaient par l'enseignement de l'astronomie. Une fois les terreurs de l'an mil passées, les études prirent partout un nouvel essor; Guillaume de Champeaux, fondateur de l'école de Saint-Victor, inaugura la série des théologiens célèbres de Notre-Dame; Lanfranc et Anselme, tous deux successivement écolâtres à l'abbaye du Bec et archevêques à Cantorbéry, illustrèrent la scolastique, en associant les plus hautes spéculations métaphysiques à l'étude de la Bible et des Pères. Au douzième siècle, se produit une vraie renaissance des écoles épiscopales, dont Abailard est l'expression la plus puissante, et Paris, le siége prééminent; à cette époque, l'école de Montpellier devient la

rivale de Salerne pour l'enseignement de la médecine, et de Bologne, pour celui du droit. Mais, à partir de la fin du douzième siècle, les écoles épiscopales et monastiques déclinent sensiblement, par suite du luxe insouciant des prélats et du relâchement des ordres monastiques, et cèdent le pas aux universités, fondées par les princes et fréquentées par les enfants des communes émancipées. Quoi qu'il en soit, les écoles épiscopales et monastiques ont été, pendant sept siècles, les seuls centres d'enseignement où soient venus s'instruire les clercs, qui se destinaient aux fonctions innombrables de l'Eglise au moyen âge, ainsi que les jeunes gens et jeunes filles nobles, et elles ont transmis aux universités du treizième siècle le précieux héritage des lettres et des sciences de l'antiquité, enrichi de tout le savoir des Pères de l'Eglise, et ennobli par l'exercice des plus hautes vertus chrétiennes. — Sources : Bulæus, *Historia Universitatis Parisiensis*, 1er vol. ; Baluze, *Recueil des Capitulaires*, t. I, p. 237 ; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, leçon XVIe ; Léon Maître, *Les Ecoles épiscopales et monastiques de l'Occident*, Paris, 1866. G. Bonet-Maury.

ÉCOLES CHRÉTIENNES (Frères des). Voyez *Ignorantins*.

ÉCOLES PRIMAIRES PROTESTANTES depuis le seizième siècle.

I. Bien des circonstances favorables concoururent, au commencement du seizième siècle, à faire faire à la cause de l'instruction populaire un pas nouveau et décisif. Les difficultés à surmonter étaient grandes sans doute. Il fallait vaincre la routine ; combattre (en Allemagne) les « prophètes célestes » qui tenaient les écoles pour superflues et conseillaient aux parents d'en retirer leurs enfants, « le Saint-Esprit inspirant aux hommes tout ce qu'il leur est utile et nécessaire de savoir ; » créer les ressources pécuniaires qu'exigeait la fondation des écoles (v. Ruhkopf, *Gesch. des Schul u. Erziehgswes. in Deutschland, von der Einführung des Chr. bis auf die n. Zeiten*, 1ter Th., Brême, 1794, p. 310 ss. ; Fritz, *Esquisse d'un système complet d'éduc.*, Strasb., 1843, t. III, 452). Mais, d'autre part, l'humanisme contribua puissamment à frayer la voie au développement de l'instruction primaire ; la passion dont, en France, non moins qu'en Allemagne, les classes élevées se prirent pour l'antiquité classique, dut faciliter, par contre-coup, l'affranchissement intellectuel des masses populaires. « On était, dit Chateaubriand (*Etudes hist.*, Paris, 1831, III, 463), à l'entrée et comme au bord de toutes les espérances ; on fouillait le passé ainsi que l'avenir, on marchait à grands pas vers des destinées ignorées, mais dont on avait l'instinct, » *on*, c'est-à-dire les nations entières. L'imprimerie mit d'ailleurs aux mains des réformateurs une arme puissante dont ils surent admirablement se servir contre les ennemis des lumières (v. Merle d'Aub., *Hist. de la Réf.*, Paris, 1842, I, 151 ; cf. Rancke, *Deutsche Gesch.*, II, 79 ; *Der deutsche Protestantismus*, p. 30). Puis, on sait quel fut le cri de guerre des réformateurs : la Bible et rien que la Bible, la Bible pour *tous!* Or, revendiquer pour chaque fidèle le droit, lui faire un devoir de recourir directement aux saintes Ecritures, c'était proclamer l'absolue nécessité de ne pas laisser le peuple croupir dans l'ignorance. Quinet l'a bien dit : « Portez sur la réformation le juge-

ment que vous voudrez, il demeure incontestable que le protestantisme a besoin que le croyant sache lire. Le droit d'examen en matières religieuses suppose que celui qui l'exerce a pu consulter les saintes Ecritures » (L'*Enseign. du peuple*, Paris, 1850, p. 144). Nous ajouterons qu'une raison tout interne, inhérente en quelque sorte à l'essence même du protestantisme, devait porter la Réforme à faire faire à l'instruction populaire un progrès sérieux, à savoir sa fidélité à l'enseignement de Celui qui voulut que la lumière fût le partage de tous (v. les développements dans notre *Influence de Luther sur l'éducation du peuple*, Paris, 1853, p. 50 à 70). Cela dit, arrivons aux faits, en commençant par la France et la Suisse française.

II. Dans l'*Epître au lecteur* placée en tête de son catéchisme (édition de 1553) Calvin constate que l'instruction était complétement négligée à Genève quand il y arriva, et que l'instruction religieuse en particulier y était absolument nulle. « Ça esté, dit-il entr'autres, une chose que toujours l'Eglise a eu en singulière recommandation, d'instruire les petits enfants en la doctrine chrestienne. Et pour ce faire, non-seulement on avait anciennement les Escholes et commandait-on à un chascun de bien endoctriner sa famille : mais aussi l'ordre public estait par les temples d'examiner les petits enfants sur les poincts qui doibvent estre communs entre tous les chrestiens. Depuis, le Diable, en dissipant l'Eglise et faisant l'horrible ruine dont on voit encore les enseignes en la pluspart du monde, a destruict cette saincte police, et n'a laissé que je ne sçay quelles reliques, qui ne peuvent sinon engendrer superstitions sans aucunement édifier » (v. sur Calvin et Farel considérés au point de vue pédagogique, Fritz, *o. c.* III, 460 ; *Calvin à Genève*, par Gaberel, Gen., 1830, p. 6 ss. ; *Le Jubilé de la Réf.*, Gen., 1835, 146 ss. ; Ch. Chenevière, *Farel, Froment et Viret*, Gen., 1835, et Ruchat, *Hist. de la Réf. en Suisse*). Pour réformer cet état de choses, Calvin publia son catéchisme, révisa la traduction de la Bible par Olivetan, réforma le culte, créa des écoles, lutta de toutes ses forces contre le libertinage qui avait envahi toutes les classes, exigea que l'on prît un soin particulier de l'éducation des « petits enfants » (v. dans les *Ordonnances* le chapitre intitulé : « l'ordre qu'on devra tenir envers les petits enfants », t. X des *Œuvres* de Calvin par Reuss, etc.) et que l'on fît « une visite périodique des ministres et paroisses » à la fin de veiller au développement normal des réformes introduites. Il donna, il est vrai, plus de soins à l'instruction secondaire et à la science proprement dite qu'à la fondation d'écoles populaires (nous dirons, à propos de Luther, pourquoi il fallait qu'il en fût ainsi) : il n'en convient pas moins de voir en lui le promoteur de l'impulsion nouvelle qui fut donnée, au seizième siècle, à l'instruction populaire, dans les pays de langue française. Ses amis, ses collaborateurs ne tardèrent pas à se mettre à l'œuvre. « Que là où escoles sont dressées, dit Farel, qu'elles soyent entretenues, en réformant ce qui a besoin d'estre corrigé et en y mettant ce qu'il faut. Et là où il n'y en a poinct, qu'on en ordonne, et au lieu de la moynaille et des charges de la terre, qu'on regarde gens de bien et de bon savoir qui ayent grâce d'enseigner avec la crainte de Dieu.. »

Et qu'on n'empêche les bonnes lettres et bonnes sciences et les langues... (*Sommaire,* ch. XI, de l'*Instr. des enfants*, Gen., 1552). Créer un peuple instruit et chrétien, tel fut le but que poursuivirent Calvin et Froment à Genève, Farel à Neuchâtel, Viret à Lausanne. A son tour, la *Discipline ecclés.* (ch. II, 1) fait un devoir aux Eglises de fonder des écoles. Plusieurs synodes insistent sur cette obligation. « Les députés des provinces, est-il dit au synode national de Sainte-Foy 1578, seront chargés d'avertir et d'exhorter lesdites provinces à faire instruire la jeunesse et de penser à tous les moyens qu'elles pourront trouver pour dresser des écoles, où ladite jeunesse puisse être élevée et rendue propre à servir un jour l'Eglise de Dieu... Les pères et mères prendront soigneusement garde à l'instruction de leurs enfants qui sont la semence et la pépinière de l'Eglise » (v. Aymon, *Synodes nat.*, I, 126. 127. 130. 251). Les écoles primaires ainsi fondées portaient le nom de *petites écoles* (v. *Bullet. du prot.*, 1856, p. 497 ss., l'excellent article de M. le prof. Nicolas). On y enseignait la lecture, l'écriture, le catéchisme et les premiers éléments du calcul. Il y en avait au moins une par Eglise ; dans plusieurs Eglises on en comptait plusieurs (v. Benoist, *Hist. de l'Edit de Nantes*, III, 2e p., 384). On sait d'ailleurs jusqu'à quel point la Bible était familière au peuple huguenot, ce qui permet de supposer qu'il recevait une forte éducation primaire. Ces écoles furent fondées et entretenues en partie par des seigneurs protestants dans les lieux qui leur appartenaient, en partie par les Consistoires (v. *Bull. art. c.*). Les instituteurs sortaient probablement des rangs des meilleurs élèves de ces mêmes écoles. En plusieurs lieux où la population protestante était faible, on réunissait dans une même école les enfants des deux sexes. Ce que devinrent ces nombreuses écoles, on le devine. Elles furent enveloppées dans le système de destruction que l'on appliqua, au dix-huitième siècle, à l'Eglise protestante tout entière. Les Eglises eurent beau protester (v. *Plaintes des Egl. réf. de France sur les violences qui leur sont faites* etc. : « Veut-on donc nous contraindre à ignorance et barbarie? Ainsi en faisait Julien », 1597. Ouvrages cités d'Aymon et de Benoist, *passim*). Les mesures vexatoires se multiplièrent d'année en année. En 1671, un arrêt du conseil d'Etat, considérant que bon nombre de lieux de culte n'existaient plus (on les avait supprimés de force), mit fin aux écoles qui s'y trouvaient. Les palliatifs auxquels l'Eglise eut recours ne servirent pas de grand'chose. Il fut même défendu aux instituteurs d'avoir des pensionnaires chez eux et aux ministres d'en avoir plus de deux, sous peine de mille livres d'amende, d'interdiction du ministère et de suppression de l'école (Benoist, III, 2e p., 618-620). Aussi quand parut l'édit de révocation de l'édit de Nantes, la ruine des « petites écoles » était à peu près consommée.

III. Ce que Calvin tenta de faire à Genève, et par ses amis, en France, Luther le fit, sur une bien plus grande échelle, en Allemagne. Luther fut l'homme du peuple (v. Müller, *Reliquien* etc., IV, 51, III, 165-7 ; Weydmann, *Luther, ein Charakter u. Spiegelbild für unsere Zeit*, Hamb., 1850, p. 99 ss.). C'est au peuple qu'il touchait par sa naissance, c'est vers le peuple que le portait la nature de son génie (v. à ce sujet de belles

pages dans Hundeshagen, *Der deutsche Prot.*, p. 13 ss.). Aussi personne ne fit-il davantage pour réformer, non-seulement l'instruction supérieure, mais surtout l'instruction du peuple. Dans son fameux *Appel à sa Maj. impériale et à la noblesse chrét.*, etc. de 1520 (v. Œuvres de Luther, éd. de Walch, t. X, p. 296 à 369 ; cf. Seckendorf, éd. Frick, Leipzig, 1714 p. 260, ss. ; de Wette, *Luthers Briefe*, 1825-8, I, 457, 469, 477 ; Ruhkopf *o. c.* 313 ss.) dont 4000 exemplaires furent vendus en peu de temps, nous lisons non-seulement de belles paroles concernant les universités, mais encore d'autres concernant les «petites écoles», telles que celles-ci : « Que dans toutes les écoles supérieures ou populaires on enseigne surtout les saintes Ecritures. Plût à Dieu que chaque ville eût une école où les *filles* pussent consacrer une heure par jour à la lecture de l'évangile soit en latin soit en allemand » (v. notre *Infl. de Luther*, p. 74 ss). Un peu plus tard parut l'écrit intitulé : *Aux conseillers de toutes les villes d'Allemagne pour leur demander la création d'écoles chr.*, 1524, où la question pédagogique est serrée de plus près (Walch, t. X). Luther y demande avec une sorte de véhémence que l'on crée immédiatement des écoles populaires. Ceux qui s'y opposent font « cause commune avec le diable. » On dépense annuellement tant d'argent pour des arquebuses, des chemins, des digues : « Pourquoi n'en dépenserait-on pas un peu pour donner à la pauvre jeunesse un ou deux maîtres d'école ? Que les magistrats se mettent à l'œuvre sans tarder. Que les parents ne soient pas comme les autruches : ils s'endurcissent envers leurs petits et contents d'avoir pondu l'œuf, ils ne s'en soucient plus, une fois pondu. Or ce qui fait la prospérité d'une ville, ce n'est pas seulement que l'on ramasse de grands trésors, que l'on bâtisse de fortes murailles, que l'on élève de belles maisons.. ; le bien véritable d'une ville, son salut et sa force, c'est que l'on y compte beaucoup de citoyens savants, honnêtes et bien élevés. Et si, de nos jours, il est difficile de rencontrer de pareils citoyens, à qui faut-il s'en prendre, sinon aux magistrats qui ont laissé grandir la jeunesse comme la futaie dans les bois ? L'ignorance est plus dangereuse pour un peuple que les armes de l'ennemi ». (Walch X, p. 545). Dans ces écoles, qu'enseignera-t-on? Les langues anciennes, les mathématiques, la musique, l'histoire. On ne consacrera aux enfants du peuple que deux heures par jour ; le reste du temps les garçons l'emploieront à apprendre un métier, les filles à s'initier aux soins du ménage. On fondera partout des bibliothèques populaires « propres à contribuer au développement de l'instruction chez les laïques. » « Dieu veuille, dit Luther en terminant, que mes conseils ne soient pas entièrement perdus ; oui, Dieu le veuille pour l'amour de notre pauvre jeunesse allemande ! » (v. sur cet écrit Guericke, *Handbuch der Kirschgesch.*, 6e édit., Leipzig, 1836, III, 138 ss. ; Ruhkopf, *o. c.* 313 ; Raumer, *Gesch. der Pædag*, etc., 1846-52, Stuttg. 1, 132). Dans un 3e livre relatif aux écoles et paru en 1530, (*Predigt dass man die Kinder zur Schule halten solle*, Walch, X), Luther s'adresse pécialement aux pasteurs et aux parents. «Les mères, y lisons-nous entre autres, se soucient peu de leurs filles, leur passent tout. De là vient que la nation allemande a des mœurs plus grossières et est plus mal apprise qu'au-

cune autre » (Nombreux extraits de ces trois livres dans notre *Influence*, etc., p. 70 à 88). Ainsi Luther prend à partie la nation tout entière, depuis l'empereur jusqu'au plus humble habitant de la campagne. Parmi les nombreux volumes qu'il nous a légués, il n'en est pas un où la question pédagogique n'occupe quelque place. Il insiste à cent reprises sur la prépondérance à accorder dans toute éducation à l'élément religieux ; il recommande maintes fois l'étude des différents objets d'enseignement généralement négligés, de l'histoire surtout; il veut que l'on réforme les moyens disciplinaires. Ayant enduré lui-même, à l'école, de sévères traitements jusqu'à être fustigé (*gestrichen*) quinze fois de suite dans une matinée, il condamne énergiquement le barbare préjugé dont il a été la victime. « Qu'à l'exemple de Dieu, les parents usent envers les enfants de sévérité sans pour cela cesser de les traiter avec amour. Qu'ils évitent de pécher soit par trop d'indulgence, soit par trop de rigueur » (Walch, III, 1817, etc., etc.) « Si vous n'inspirez aux enfants qu'une crainte servile, qu'en résultera-t-il de bon pour leur âme?... L'écolier que vous accablerez de châtiments sévères, brisera la férule en l'absence du maître. La sévérité est parfois de nécessité; mais je blâme ces instituteurs qui font de leurs écoles un lieu de tourment, un enfer, et ne se lassent pas de sévir contre leurs élèves au lieu de les instruire. » Ailleurs ce sont des conseils d'une exquise délicatesse : « Respectons les enfants ; dérobons-leur le spectacle de tout ce qui pourrait souiller leur jeune âme. Malheur à toi qui, dans une âme simple, as versé un venin dangereux dont elle ne soupçonnait pas même l'existence ! Tu n'as pas souillé un corps, tu as souillé, que dis-je ? tu as tué une âme ! » (Walch, III, 1927). C'est une page magnifique sur la mission des instituteurs : « Tout l'or du monde ne saurait suffire à récompenser de ses soins un bon instituteur. Pour moi, si Dieu m'éloignait des fonctions pastorales, il n'y a pas sur terre de charge que je remplirais plus volontiers que celle d'instituteur; car après l'œuvre du pasteur, pas d'œuvre plus importante que la sienne. Et encore j'hésite à donner la préférence à la première » (voy. sur les qualités qui font le bon instituteur, la piété, la moralité, la douceur, la persévérance, etc., Walch, VII, 1758; II, 1512; XI, 2080; VIII, 608; VI, 795, etc.; Bretschneider, *Luther an unsere Zeit*, et § 9 du chapitre consacré à Luther dans l'*o. c.* de Raumer). Ce sont de sages réflexions sur le développement exagéré de la mémoire au détriment de l'intelligence ; puis encore d'excellentes paroles concernant la musique : « La musique est un des plus magnifiques dons de Dieu. Satan la redoute, car elle chasse les mauvaises pensées et relève, avec une puissance merveilleuse, les âmes abattues... Elle nous donne comme un avant-goût du ciel... Je voudrais voir la musique au service de celui qui l'a créée » (v. de Wette, *o. c.*, lettre du 4 octobre 1530; Walch, X, 1722, 1724; cp. un article fort intéressant de la *Allg. Kirchtztg*, mai 1850. *Theol. Literaturblatt*, p. 497, *Luther als Musiker*). On trouvera bon nombre de paroles intéressantes de Luther, concernant l'instruction populaire, dans K. Schmidt, *Gesch. der Pædagogik*, 3e éd., Kœthen, 1875, t. III, p. 24 ss.).

IV. Après avoir mis ainsi sa vaillante plume au service de l'instruction populaire, Luther poussa plus directement encore à la *création d'écoles*. Dès 1525, il fut en instances auprès de l'électeur de Saxe, Jean le Constant, pour obtenir son secours à l'effet d'améliorer l'instruction du peuple des campagnes (de Wette, *o. c.*, III, 135); et, en 1526, Philippe de Hesse convoqua, à l'instigation de Luther, le synode de Homberg qui porta spécialement son attention sur la fondation d'écoles pour le peuple (v. Schminke, *Monumenta hassiaca*, II, 588; *Zeitschr. de Niedner*, 1849, p. 175, ss. *Theol. Briefwechsel zw. Landgraf Phil. v. Hessen u. Herzog Georg von Sachsen*, 1525 - 1527). Luther ayant insisté de nouveau auprès du prince électoral de Saxe (De Wette, *o. c.*, III, 135), la visite des Eglises de la Haute-Saxe (1527 à 1529) mit à nu toute l'ignorance populaire (v. les aveux de Mélanchthon, *Corp. ref.*, p. 883, 918; G. Rosenberg, *von der ersten Kirchenvis. in der ev. Kirche*, Breslau, 1754). Mélanchthon rédigea les instructions que les inspecteurs devaient donner aux pasteurs de l'électorat (*Unterricht der Visitatoren*, etc., connu généralement sous le titre de *Visitationsbüchlein*, 1525); Luther y fit peu de changements (de Wette, *o. c.*, III, 191, 211). On le trouvera presque tout entier dans Lœschke, *Die relig. Bildung der Jugend im XVIten Jahrh.*, Breslau, 1846, 13; Ruhkopf, *o. c.*, p. 320; Fritz, *o. c.*, III, 47). Il y est dit que les écoles seront divisées en trois classes, qu'on y enseignera l'arithmétique, la religion, la musique, le latin, qu'on y regardera surtout à faire des élèves d'utiles citoyens et de bons serviteurs de Dieu, et qu'on y évitera les questions qui provoquent des discussions religieuses (v. Fritz, *o. c.*, III, 449). Quant aux fonds nécessaires pour fonder des écoles, Luther voulut qu'on y employât les revenus, devenus disponibles, d'une foule de couvents (*Ordnung eines gemeinen Kastens*, etc., Walch, X, 1149). A la visite des Eglises dont Luther fut le promoteur, se rattachent ses deux catéchismes. « J'ai été visiteur, dit-il, dans la préface à son grand catéchisme, et j'ai vu le pauvre peuple si ignorant, que j'en ai eu pitié. » Ils furent introduits dans une foule d'Eglises protestantes, tandis que Philippe d'Espagne et Ferdinand Ier jugèrent à propos d'en défendre la lecture par de rigoureux édits (v. Kœllner, *Symbolik der luth. Kirche*, Hamb., 1837, p. 517, ss. Vinet en faisait le plus grand cas; voy. sa *Théologie pastorale*, p. 287. On trouvera dans notre *Infl.*, etc., p. 108 à 132, bien des détails concernant les nombreux catéchismes qui parurent en même temps que ceux de Luther et d'autres écrits populaires du réformateur. V. aussi Rœhrich, *Ref. im Elsass*, t. I). On ne saurait méconnaître d'ailleurs que par sa traduction de la Bible aussi, par les réformes qu'il fit subir au culte, par la large part qu'il fit à la poésie et au chant religieux tant dans le culte que dans les écoles populaires, Luther exerça la plus heureuse influence sur l'instruction primaire (v. notre *Infl.*, p. 132 à 180). Il eut tort, dit-on, de ne pas bannir la langue latine des écoles destinées au peuple; mais on oublie que les réformateurs durent courir au plus pressé, tâcher de former au plus vite de bons pasteurs et par conséquent répandre le plus possible l'étude de la langue latine.

V. Parmi les collaborateurs de Luther, nous mentionnerons Mélanchthon, le *Præceptor Germaniæ* qui, tout grand savant qu'il était, faisait arriver, selon l'expression de M. Nisard, « jusqu'aux plus petits enfants quelques lueurs de la sagesse antique. » Il participa à la traduction de la Bible, à la réforme des Eglises de la Saxe qu'à cet effet il visita à différentes reprises, concourut directement à la création de bon nombre d'écoles populaires (v. les lettres du 21 mars 1550, du 18 février 1554, du 1er octobre 1558, dans les vol. VII à IX du *Corp. ref.*; Voemel, *Rede über Mel. Einfluss auf das Schulwesen*, 1825, dans le t. I, p. 83 de Schwarz, *Darstellungen*, etc., Leipz., 1833; Niemeyer, *Ph. Mel.*, Halle, 1817; Matthes, *Ph. Mel.*, Altenb., 1841; Raumer, *o. c.*, I, 180; Bayle, *Dict.*, 1710, p. 1963). Bugenhagen fut le réformateur pédagogique de Lübeck, de Hambourg, du Brunswik, de la Poméranie, du Danemark où il séjourna de 1537 à 1542. Ses nombreux écrits pédagogiques renferment des principes identiques à ceux de Luther. Son langage est tour à tour persuasif et énergique. L'amélioration de la position des instituteurs et la nécessité de créer des écoles de filles le préoccupèrent tout particulièrement. « Bien élevées, les jeunes filles deviendront un jour de bonnes mères de famille, pieuses, aimables envers leurs maris, ni querelleuses, ni trop volontaires. » Il fut l'un des adversaires les plus décidés des « écoles privées » (*Winkelschulen*), où l'on reçoit des enfants de tout âge, les entassant pêle-mêle, après avoir usé de tous les moyens pour en attirer le plus possible. Pour remédier au manque d'instituteurs, il voulut que, dans les villages, le sacristain fût capable de remplir les fonctions de maître-d'école (v. art. Bugenhagen, dans notre *Encycl.*; Schmidt, *Gesch. der Pædag.*, t. III; Koch, *Erinnerung an Bugenhagen Pomeranus*, Stettin, 1817; Græfe, *Deutsche Volkssch.* etc., Leipz., 1850, III, 169 à 185). Creuziger et Amsdorf, Agricola et Rhégius, Grynæus et Brentz, Jonas, Spalatin et Myconius (v. sur ces derniers G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen u. Ketzer historie*, t. XVI, 518-530) concoururent également de divers côtés et de diverses manières à la réforme des écoles primaires (v. notre *Infl.*, p. 186 à 199). Quant à Zwingle, nous nous bornerons à dire que les conseils pédagogiques de son célèbre écrit *Quo pacto*, etc. (t. IV, p. 149 ss., de l'éd. de ses *o.*, par Schuler et Schulthess, Zür., 1841) s'appliquent à l'enfant du paysan comme à celui du grand seigneur; dans la Suisse allemande, non moins qu'en Allemagne, les écoles populaires se multiplièrent rapidement, grâce à la réforme de l'Eglise (v. Fritz, *o. c.*, III, 458).

VI. Les efforts tentés par Luther ne demeurèrent point stériles. Pendant la première moitié du seizième siècle, partout où pénétra, en Allemagne, la religion évangélique, on vit surgir non-seulement des gymnases, des universités, mais des écoles qu'aujourd'hui nous appellerions primaires (v. Ruhkopf, *o. c.*, 347 ss.), destinées à moraliser, sans aucune distinction de sexe (v. Græfe, *o. c.*, III, 185 ss.), les habitants des campagnes tout comme ceux des villes. A Stralsund, on décréta, dès 1525, qu'il fallait établir des écoles, « afin que tous, pauvres et riches, fussent mis à même de s'instruire » (*Kirchenordn.*

anno. 1525 *thom Strals. uppericht*, dans Richter, *Die ev. Kirchenord. des XVIten Jahrh.*, Weimar, 1842, 2 v.). La Prusse suivit immédiatement cet exemple (Richter, *o. c.*, I, 28). Hall en Souabe et ses environs en firent autant en 1526 (Richter, I, 40), et la même année le synode de Homberg dans la Hesse arrêta que toutes les villes et les grands villages qui relevaient de Philippe de Hesse seraient pourvus d'écoles de garçons et de filles (Richter, *o. c.*, I, 56). En 1528, ce fut à Strasbourg que l'on arrêta définitivement la création d'écoles élémentaires publiques (v. Rœhrich, *o. c.*, I, 254 ; Capiton en avait demandé l'établissement dès 1524) ; et, cette même année, Brunswik ouvrit des « écoles allemandes » pour les enfants des deux sexes (Richter, I, 106). Il en fut ouvert successivement à Bâle, 1529 (Richter, I, 120), à Hambourg (*ib.*, 127), à Lübeck, 1531 (*ib.*, 145), à Ulm (*ib.*, 157), à Wittenberg, 1533 (*ib.*, 220), à Brême, 1534 (*ib.*, 241), en Poméranie, 1535 (*ib.*, 248), dans le Hanovre, 1536 (*ib.*, 273), à Northeim, 1539 (*ib.*, 287), dans le Brandebourg, 1540 (*ib.*, 323), dans le Schleswig-Holstein, 1540 (*ib.*, 353), dans le Mecklembourg, 1552 (Richter, *o. c.*, II, 115), à Waldeck, 1556 (*ib.*, 169), dans le Palatinat, 1557 (*ib.*, 194), dans le Wurtemberg, 1553 et 1559 (*ib.*, 198 ; cf. Pfaff, *Vers. einer Gesch. des Unterr. in Wurt.*, Ulm, 1842), etc. Les hommes d'Eglise qui partout en provoquèrent la création, Bugenhagen, Bucer, Rhégius, Corvinus, Agricola, Aurifaber, Brentz, ne firent qu'appliquer les principes qu'avait proclamés Luther. Tel règlement recommande la création de bibliothèques populaires, tel autre demande que l'on ne fasse rien apprendre qui n'ait été bien expliqué, un troisième exprime le désir que l'on bannisse des écoles la crainte. Ainsi la *Schulordnung* donnée au Wurtemberg, 1559 : « Les instituteurs emploieront la verge modérément (*gebührlich*) ; ils ne tireront pas les enfants par les cheveux, ni ne les souffletteront de manière à leur faire prendre l'école en horreur. » C'est dans ce même pays, pour le dire tout de suite, qu'on introduisit, en 1649, l'instruction *obligatoire* et que furent fondées, à peu près à la même époque, les premières *écoles du dimanche* où, non-seulement on catéchisait les élèves déjà confirmés, mais aussi l'on enseignait l'écriture à des enfants qui, en été, ne pouvaient pas fréquenter régulièrement les écoles ordinaires (Schmid, *Encycl.* etc., X, art. *Würtemberg*). Une *Ordonnance* parue à Strasbourg, 1598, recherche les moyens de former de bons instituteurs. A Saxe, dans le Wurtemberg, on transforme des couvents de femmes en maisons d'écoles. Une Ordonnance de 1571 (*für die Herrschaften Mümpelgart u. Reichenweiler*) rappelle aux instituteurs que les enfants leur sont confiés « comme des joyaux célestes » et non comme le bétail aux pâtres (*nit als dem hirten das unvernünftig Vihe*). Ces détails qu'il serait aisé de multiplier (v. notre *Infl.*, p. 214 à 228; Wachsmuth, *Europ. Sittengesch.*, 5 ter Th., 1te Abth., 158 ss. ; Müllers *Reliq.*, III, 165 ; Rœhrich, *o. c.*, I, 264 etc., etc.) suffisent à établir que, vers la fin du seizième siècle, l'instruction populaire avait fait, en Allemagne, grâce à la Réforme, des progrès étonnants. La guerre de Trente ans (v. Palmer, *Ev. Pædag.*, Stuttg., 1853, 1te Abth., p. 15 ss.) et le sec formalisme qui envahit l'Eglise tout entière (v. Tholuck, *der Geist der luth. Theologen*

im XVI ten *Jahrh.*, Hambourg, 1852; Scherer, *Dogme de l'Egl. réf.*, Paris, 1843, p. 123; notre *Infl.*, p. 245 à 252) vinrent malheureusement entraver un si beau mouvement. Il put reprendre, grâce à quelques hommes de cœur tels que Amos Coménius † 1671, évêque des Frères moraves (l'auteur de l'*Orbis pictus*), Francke † 1727, Basedow † 1790, Rochow † 1805, Pestalozzi † 1827, qui tous relevèrent plus ou moins de la Réforme du seizième siècle. Coménius non-seulement demanda que l'instruction primaire eût un caractère religieux, mais encore réforma la méthode d'enseignement. Il voulut qu'en matière d'éducation l'on suivît toujours la marche la plus conforme à la nature (*artem nihil posse nisi naturam imitando*), qu'on évitât les passages trop brusques (*natura saltus non facit*) et que l'on eût égard à l'individualité particulière de chaque élève. Son *Orbis pictus*, livre largement « illustré », resta longtemps le modèle de tous les livres d'images (v. Normann, *Schulkunde*, etc., 17e éd., Berl., 1872, p. 42 ss.). — Le célèbre disciple de Spener, Aug.-Herm.-Francke, affirma hardiment que, sans piété, l'instruction est plutôt nuisible au peuple qu'elle ne lui est utile. Tout enfant a besoin d'une régénération complète. Il faut d'ailleurs faire une large part à la gymnastique etc., soumettre les élèves à une discipline paternelle, construire de bonnes maisons d'école, bien aérées, diviser les élèves en beaucoup de classes etc.; bref, Francke porta son attention sur toutes les questions que soulève l'éducation populaire, tant morales que matérielles. De la célèbre *Maison des orphelins* de Halle et d'autres établissements analogues que le pieux pasteur fonda vers 1700 sortirent une foule d'hommes animés d'une sincère piété. C'est d'eux que s'inspira le comte de Zinzendorf; les institutions de Barby, de Neuwied, de Gnadenfeld portent toutes l'empreinte de Francke (v. les *o. c.* de Raumer, Bormann, Fritz). Ces établissements furent d'ailleurs non-seulement des écoles populaires, mais encore des séminaires pédagogiques où se formèrent des instituteurs craignant Dieu (*gottes fürchtige Lehrer*). Pour Basedow, la piété ne venait qu'en dernière ligne. Cultiver la raison était l'essentiel. On aurait tort néanmoins de ne pas reconnaître que l'on dût au fondateur du *philantropinum* (ouvert à Dessau, 1774) une réaction bienfaisante contre l'abus de la mémoire et contre les écarts de la discipline. L'excellent Rochow s'inspira, jusqu'à un certain point, de la méthode inaugurée par Basedow et J. J. Rousseau, mais avec cette différence qu'il voua tous ses efforts à la culture des paysans au milieu desquels il vivait. L'école-modèle qu'il fonda dans sa campagne de Rekahn, son *Essai* d'un livre d'école pour les enfants des paysans, son *Ami des enfants* lui ont valu la reconnaissance de ses contemporains (v. Fritz, *o. c.*, III, 513). Pestalozzi, dit Raumer, se moquait des richesses matérielles non moins que du luxe pédagogique. Il se vantait de n'avoir pas lu, pendant trente ans, un seul livre. De là, dans son œuvre, tant d'erreurs qui se rencontrent d'ordinaire chez les autodidactes. Ce que d'autres savaient depuis longtemps, il croyait l'avoir découvert, quand par hasard l'idée lui en venait. Il employait, par exemple, ses promenades à ramasser des monceaux de pierre pour les étudier, alors que la lecture attentive d'un

traité de minéralogie lui en eût fait savoir bien plus que l'énorme peine qu'il se donnait. En général, s'il influa peu sur la méthode usitée dans telle partie spéciale de l'enseignement, il obligea les pédagogues de réfléchir à leur tâche. Le nombre, la forme et la langue jouent d'ailleurs un grand rôle dans son système. Ses livres populaires (*Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* etc.) se répandirent par milliers d'exemplaires. On n'oubliera pas non plus le zèle extraordinaire qu'il mit à développer l'instruction populaire. Ce qui lui fit défaut, ce fut l'instinct des choses pratiques; aussi les établissements qu'il fonda tour à tour à Neuhof (Argovie, 1775), à Stanz, à Munchenbuchsee, à Ifferten (Berne), au château d'Yverdon, n'eurent-ils guère de durée. Ce qui survit au célèbre pédagogue zuricois, c'est le souvenir de sa vive sympathie pour le peuple ; ce sont encore « quelques profondes pensées, tout imprégnées d'amour et nées dans les larmes. »

VII. Presque en même temps que Pestalozzi, s'éteignit un homme qui fut à la fois un fervent chrétien et un habile instituteur de la jeunesse, le pasteur Oberlin (1740 à 1826), dont la valeur pédagogique n'est point suffisamment appréciée. Il fit bâtir une maison d'école au Ban de la Roche, 1769 ; bien qu'il eût à endurer lui-même dans celle qu'il occupait « des incommodités et pertes continuelles par les rats et la pluie qui perçait partout, » (c'est lui-même qui le raconte), il voulut que d'abord les écoles fussent bien logées (v. D. E. Stœber, *Vie de J. F. Oberlin*, Par. et Strasb., 1831, 614 p., in-8°). Puis vint le tour de Bellefosse, 1774, et de Belmont, 1779. Le plan d'études qu'il donna à ses écoles est des plus curieux. Il voulut qu'on divisât les écoles en neuf classes. Les trois premières constituaient les *Ecoles des commençants*. Il fallait, dans la première, « apprendre aux enfants à déposer les mauvaises habitudes, à acquérir l'habitude de l'obéissance, de la sincérité, de la débonnaireté, de l'ordre, de la bienfaisance, de la bonne tenue, etc.; à connaître les minuscules, à épeler sans livre, à bien prononcer les syllabes et les mots difficiles et à bien poser le ton en récitant, à connaître la dénomination française juste des choses qu'on leur montre, les premières notions de la morale et de la religion » (Stœber, *o. c.*, p. 88 ss.). Plus l'élève avancera en âge, plus le programme de ses études s'étendra de manière à ce qu'il possède, après avoir traversé les trois classes *moyennes* et les trois *pour adultes*, la connaissance élémentaire et pratique de tout ce qui constitue la civilisation moderne. Nous y voyons figurer, à côté de l'arithmétique, de la géographie, de l'histoire, de l'histoire naturelle, la psychologie, l'astronomie, la physique, la géométrie, puis des notions sur la propriété, les donations, les procès et contestations, le bien public; puis encore le chant, le dessin, la peinture. Dans toutes les classes, cela va de soi, la morale et la religion occupaient le premier rang. Que si l'on se rappelle qu'Oberlin fut en rapport avec une foule de personnalités haut placées, n'est-il pas permis de voir en lui l'un des promoteurs les plus éclairés, les plus zélés et les plus influents de l'instruction populaire? Il fut d'ailleurs le véritable fondateur des *salles d'asile*, en formant des *conductrices de la tendre jeunesse*. « Il loua pour elles, dit M. Legrand dans son rap-

port à M. de Gérando, ou arrangea des chambres spacieuses et les salaria à ses frais. C'est dans ces poêles qu'il voulut que les enfants des villages de tout âge s'amusassent entre eux, sous une surveillance douce et maternelle ; les petits jouaient, les plus grands apprenaient à filer, à tricoter, à coudre... ; à chaque conductrice Oberlin fournit des estampes enluminées sur l'histoire sainte, sur l'histoire naturelle. Ici le chant accompagne le travail, on raconte des histoires instructives à la portée des enfants ; en été, on cueille des plantes dont on apprend les noms, les caractères distinctifs, les vertus. » L. Scheppler, la fidèle servante d'Oberlin qui trouva en elle une aide non moins intelligente que dévouée, reçut en 1829 le *grand prix de vertu*. Dans le Mémoire adressé, à son sujet, à l'Académie française, il est dit, à bon droit, que les écoles enfantines ainsi fondées servirent plus tard de modèle à des nations entières. On le voit : Oberlin est digne de figurer, à côté de Luther et de Francke, au rang des plus grands bienfaiteurs de l'instruction primaire et élémentaire. Il nous reste à jeter un regard sur les écoles primaires protestantes au dix-neuvième siècle.

VIII. En Océanie, en Afrique, en Asie, partout où pénètrent les missionnaires protestants, l'un de leurs buts essentiels est de fonder des écoles : pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter le premier venu d'entre les journaux des missions évangéliques. On l'a dit avec raison : les catholiques construisent tout d'abord des chapelles, les protestants des écoles. Dans les Etats-Unis de l'Amérique septentrionale l'instruction primaire est des plus florissantes ; les salles d'asile, les écoles primaires de tous les degrés, tant payantes que gratuites, y abondent (v. Fritz, *o. c.*, t. III, 576 ; *Edinburgh Review*, juillet 1841, p. 486 ss., etc.). Les Américains, a dit un écrivain impartial (Defodon, *Promenade à l'Exposition scolaire* de 1867. Paris, 1868, p. 81) considèrent l'*école comme un temple*. « Aussi les murs des classes ne sont-ils pas seulement ornés de tableaux de lecture ou de cartes de géographie ; mais on y voit encore de petits tableaux imprimés, sur lesquels on lit des maximes comme celle-ci : Dis la vérité... ; je ne dois jamais aller contre ma conscience, » etc. — En Europe, et spécialement en Allemagne, l'instruction populaire a pris, dans les pays protestants, un développement considérable. Les maisons d'école se multiplient ; le sort des instituteurs s'améliore. La littérature populaire, animée en général d'un souffle religieux, est d'une richesse incomparable. Partout les meilleures méthodes sont mises à l'épreuve. Nous ne plaçons pas tous ces pays sur la même ligne, mais entre eux tous, considérés dans leur ensemble, et les pays non protestants, la différence est grande (v. Fritz, *o. c.*, III, 583 à 659). La première place revient, si nous ne nous trompons, au Würtemberg. Le gouvernement y fonda, depuis le commencement de ce siècle, une foule de bonnes écoles primaires, introduisit dans les écoles d'excellents livres, augmenta le taux de la rétribution des instituteurs, créa des caisses destinées à subventionner les instituteurs infirmes, ouvrit de nombreuses écoles du soir et du dimanche, des maisons d'éducation et de correction pour les enfants vicieux (v. Schmidlin, *Die Erziehungshaüser für verwahrloste*

Kinder in Würt., Stuttg., 1828; Kapff, *Die würt. Brüdergem. Kornthal*, etc., 1839). Presque partout, en Allemagne, à l'enseignement abstrait, on a substitué l'enseignement intuitif; des spécimens d'histoire naturelle, de petits modèles d'instruments usuels, etc. se rencontrent dans toutes les salles d'école. Partout aussi la gymnastique occupe le rang qui lui est dû. Seulement nous reprocherons à la méthode généralement usitée dans les écoles une certaine raideur propre à transformer l'éducation en une espèce de dressage. — En France aussi, le protestantisme a fait énormément pour le développement normal de l'instruction populaire. Avec M. Guizot, c'est l'influence protestante qui vint renouveler de fond en comble l'instruction primaire. Sur plus de 37,000 communes, 14,000 seulement étaient pourvues d'une ou de plusieurs écoles où se donnait un enseignement en partie pitoyable; M. Guizot en fit ouvrir des centaines de nouvelles. C'est à lui que l'on dut la loi du 28 juin 1833 exigeant, entre autres, que toute commune entretienne, soit par elle-même, soit en se réunissant à d'autres, une école primaire. Les rapports publiés, peu après, par les inspecteurs établirent que le mal était bien plus grand qu'on ne se l'était figuré (Lorain, *Tableau de l'instr. prim. en France, d'après des docum. authent.*, etc., Paris, 1837). Aussi l'Eglise protestante n'avait-elle pas attendu, pour se mettre à l'œuvre, que la loi de Guizot parût. Dès le 15 juillet 1829, une ordonnance royale avait autorisé la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de France.* Pendant les quarante-huit années de son existence, cette Société a consacré 3 millions de francs à l'œuvre de l'instruction primaire. Elle a créé et entretenu 1251 écoles de garçons et de filles et salles d'asile dont les deux tiers, maintenant communalisées, n'ont plus besoin de son appui. Elle a, en 1844, fondé à Courbevoie, une école primaire d'instituteurs et, en 1856, à Boissy-Saint-Léger, une école primaire normale d'institutrices. 400 instituteurs et 140 institutrices, sortis de ces établissements, fonctionnent aujourd'hui. Dans les départements plus éloignés de Paris, elle a favorisé, par de larges subventions, l'établissement des écoles modèles de Glay et Montbéliard (Doubs), de Mens (Isère), de Dieu-le-Fit (Drôme), et d'une école normale de filles, dans le Gard. Tous ces établissements (lisons-nous dans son dernier Bulletin) sont aujourd'hui en pleine prospérité; ils ont déjà fourni à l'enseignement primaire 700 instituteurs et institutrices. La Société a débuté avec un budget de 3,500 francs; aujourd'hui, le total ordinaire de ses recettes et de ses dépenses s'élève, en moyenne, à 110,000 francs. Et dans quel esprit tout cela se fait-il? où la Société veut-elle en venir? A fonder le plus d'écoles possible, mais d'écoles chrétiennes. « Nous voudrions, lisons-nous dans le Rapport de 1843, faire de l'Evangile le bréviaire de l'enfance, » et dans celui de 1877, à côté d'un éloge mérité du pasteur Montandon, qui pendant plus de quarante ans fut le secrétaire de la Société, nous trouvons cet aveu : « L'Eglise protestante est évidemment appelée à répandre, avec l'Evangile, les connaissances nécessaires d'abord pour lire l'Evangile, et ensuite pour lui faire honneur

par les lumières de ses défenseurs... » Ces mêmes principes, nous les retrouvons dans différents livres qui font l'honneur du protestantisme contemporain, tels que le *Manuel de la charité dans l'Eglise réformée de Paris* (Paris, 1861) et l'*Exposé des œuvres de la charité protestante en France* (Paris, 1863) de H. de Triqueti, et l'*Essai sur l'éducation du peuple* d'un savant alsacien aussi grave que modeste. L'*Essai* de feu M. Willm, couronné par l'Académie française en 1843, est peut-être le meilleur manuel de l'instruction primaire qui ait paru. Un autre écrivain protestant, M. Siegfried, dans un excellent livre paru tout récemment (*La misère, son histoire, ses causes, ses remèdes*, Paris, 1877), dit avec beaucoup de bon sens : « Augmenter la valeur de l'individu est le meilleur moyen de diminuer la misère, et pour y arriver, c'est par l'instruction qu'il faut commencer... Il faut donc répandre l'instruction le plus possible... ; mais cela veut-il dire qu'elle soit une panacée universelle et qu'avec elle tout soit gagné? Ce n'est pas ma pensée; l'instruction n'est qu'un moyen, l'éducation est le but. Cette éducation doit avoir pour base la morale et la religion, non pas une religion de forme, mais une religion agissante, ne se bornant pas à une foi aveugle et superstitieuse, mais possédant une foi vivante, formée par des convictions personnelles, résultant de l'étude de la parole de Dieu et du cœur humain... » Or, il faut voir dans ces livres, dans une foule de Rapports, quels prodiges la charité protestante a accomplis ces cinquante dernières années durant, pour répandre une saine instruction primaire dans toutes les couches populaires! Non-seulement elle a fondé une foule d'écoles primaires de tous les degrés, des écoles professionnelles et d'apprentissage, des cercles pour ouvriers, des cours, des conférences, des bibliothèques, des maisons de servantes, des sociétés de traités religieux, elle a eu pitié aussi des idiots, des sourds-muets, des aveugles, elle a recueilli une foule d'enfants abandonnés, formé des comités de patronage, poursuivi dans ses derniers refuges l'ignorance et l'immoralité, en leur opposant l'instruction et l'Evangile (v. aussi Decoppet, *Paris protestant*, Paris, 1876). En un mot, non moins que le pays des Francke et des Wichern (Wichern fonda en 1833 le célèbre *Rauhe Haus* près de Hambourg, lequel a pour but, à la fois, de réformer des enfants vicieux et de former de bons instituteurs populaires), la France protestante a déployé un zèle hors ligne pour créer partout des écoles et faire, selon l'immortelle expression de Herder, de chaque école une *demeure du Saint-Esprit*. — Sources. Aux ouvrages indiqués ci-dessus, nous ajouterons les suivants rangés par ordre alphabétique : Biedermann, *Deutschl. im XVIIIten Jahrh.*, Leipz., 1858 ; Beger, *Ueber den Einfluss der Ref. auf das Unterrichtswesen*, Berlin, 1839 ; Brüstlein, *Luthers Einfluss auf das Volksschulwesen*, dans les *Beitræge zu den theol. Wissensch.*, Iena, 1858, t. IV ; Bretschneider, *Luther an unsere Zeit*, Erfurt, 1817 ; Carrière, *Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit*, Stuttg., 1847 ; Christoffel, *H. Zwingli*, Elberf., 1857 ; Eckstein, *Die Gestaltung der Volksschule durch den Frankeschen Pietismus*, Leipz., 1867 ; Freytag, *Bilder aus der deutsch. Vergangenheit*, Leipz., 1865 ; Froboese, *Luth. kræftige Worte an Eltern*

und Erzieher, 1822; Grœbel, *Luth. Gedancken über Erziehgswesen*, Dresde, 1816; Gedike, *Luth. Pædagogik*, Berlin, 1792; Guericke, *A. H. Francke*, Halle, 1827; Hantschke, *Luth. über Schulen*, Lippstadt, 1830; Heppe, *Gesch. des deutschen Volksschulwesens*, Gotha, 1858; Jul. Kœstlin, *M. Luther, sein Leben u. seine Schriften*, Elberf., 1875, 2 v.; Kirsten, *De Luth. in scolas minores meritis*, Gœtt., 1817; Laib, *Ueber Luther's Verdienst um das Schulwesen*, Strasb., 1817; Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, Paris, 1835; Reimann, *Beschreibung der Rochow'schen Lehrart*, Berlin, 1800; Vœmel, *Rede über Mel. Einfluss auf das Schulwesen* (dans Schwarz, *Darstellungen*, etc., Leipz., 1833). AD. SCHAEFFER.

ÉCOLES DU DIMANCHE. Il serait injuste de nier que de tout temps l'instruction religieuse de la jeunesse n'ait été l'objet de la sollicitude de l'Eglise chrétienne. A mesure que l'Evangile se répandit dans le monde on eut soin d'établir partout des écoles pour les enfants des chrétiens. Clément d'Alexandrie, Chrysostôme, Grégoire de Nazianze, Augustin et Jérôme montrèrent un grand zèle pour assurer aux enfants une culture religieuse indispensable. C'est dans ce but que Clément composa son *Pédagogue*. Longtemps les couvents furent les seuls établissements d'instruction religieuse. Charlemagne et Alfred le Grand s'attachèrent à réveiller chez leurs sujets le besoin d'une instruction solide. Mais, après eux, leurs écoles furent peu à peu délaissées, l'ignorance devint générale, l'éducation du peuple fut à peu près nulle. La Réforme succédant à la Renaissance marqua un grand effort vers la lumière. C'est de cette époque que datent les premiers manuels religieux un peu répandus : le catéchisme de Heidelberg, celui de Calvin, le grand et le petit catéchisme de Luther, l'instruction familière de Charles Drelincourt, le catéchisme de Superville, celui d'Ostervald, qui jouissent encore d'une certaine popularité dans nos Eglises de campagne. Cependant il restait beaucoup à faire pour s'adresser à l'intelligence et au cœur du plus grand nombre. — Un journaliste de Gloucester, Robert Railkes, a mérité le titre de fondateur des écoles du dimanche, d'ami des pauvres, d'instructeur des ignorants, par le zèle qu'il déploya afin d'atteindre ce but. Déjà avant lui on peut citer les noms de John Brown, en Ecosse, et d'une vieille femme méthodiste en Angleterre comme ayant tenu des écoles du dimanche; mais Railkes fut le premier qui leur donna l'organisation et l'impulsion salutaire qui les a répandues dans presque toutes les parties du monde. D'abord ces écoles ne furent pas exclusivement religieuses; on y apprenait à lire, à écrire, à compter, mais le fait seul qu'elles se tenaient le dimanche, dans un pays où ce saint jour est en honneur, fit qu'on s'y entretint surtout de sujets en harmonie avec la destinée immortelle de l'homme. Puis peu à peu, l'école, devint purement religieuse. D'abord aussi Robert Railkes fut obligé de payer ses collaborateurs ; il leur offrait, en 1781, un shilling par dimanche, le chauffage et d'autres avantages évalués à un demi-shilling; le mouvement prit bientôt une telle extension qu'au bout de quatre ans, on comptait 250,000 écoliers assemblés chaque dimanche en diverses parties du royaume, et qu'il ne fallait pas moins

de 100,000 francs pour rétribuer les maîtres. Une société fut fondée pour l'établissement des écoles du Dimanche; mais la difficulté de trouver les fonds nécessaires menaça bientôt son existence. Cependant Dieu mit au cœur de chrétiens sincères d'offrir leur collaboration gratuite, et cette bonne pensée gagnant vite du terrain il n'y eut bientôt plus que des ouvriers volontaires et bénévoles dans cette partie importante du champ du Seigneur. De ce moment aussi l'organisation fut définitivement fixée. Elle se compose de moniteurs, hommes et femmes, placés à la tête de groupes de six à huit enfants. Après l'instruction particulière donnée dans les cercles, une instruction générale réunit toute la classe sous la direction du pasteur ou d'un directeur spécial. Les exercices sont coupés par des chants et des prières. — D'Angleterre l'œuvre franchit l'Océan et se propagea en Amérique. Toutefois, une différence capitale existe entre ces deux pays. Dans le premier la distinction tranchée des différentes classes semble s'opposer à ce que l'école du dimanche revête comme chez nous un caractère universel. C'est encore, comme à l'origine une œuvre philanthropique en faveur des classes pauvres de la société; les classes aisées, les classes dirigeantes surtout, en sentent moins la nécessité. En Amérique, au contraire, c'est l'œuvre de tous pour tous, c'est l'apprentissage de la vie, l'école de la tribune publique, où chacun vient apprendre à poser clairement ses idées et à faire partager ses convictions. L'une des plus grandes sociétés des écoles du dimanche est la *Sunday School Union of London*, qui étend son influence bien au-delà de la Grande-Bretagne et entretient des œuvres et des agents en France, en Suisse, en Italie, en Espagne, en Hollande, en Allemagne, en Suède et en Grèce. Longtemps on a cru en France que cette œuvre, qui semblait d'importation étrangère, ne s'y acclimaterait pas. On citait sans doute avec éloge, les belles écoles de MM. Frédéric Monod, Montandon et Paumier; mais plutôt comme des faits isolés que comme des institutions qu'on pût proposer en exemple. Cependant, en 1849, M. J.-P. Cook fonda à Paris le *Magasin des Ecoles du Dimanche*, qui devint comme le lien des efforts individuels. En 1852, il eut la joie de voir s'établir la *Société des Ecoles du Dimanche* et, depuis lors, les progrès ont été rapides. Les premiers rapports parlent de 130 écoles, puis de 250 pour la France entière; mais la Société entretint un agent missionnaire et peu à peu elle vit se développer le nombre et l'importance des écoles du dimanche. Les 13 écoles de Paris voient maintenant leur nombre porté à 88 avec 739 moniteurs et 7693 enfants. On compte actuellement en France 1070 écoles. Le budget, qui était d'abord d'un millier de francs, varie actuellement entre 30 et 40,000 et les sommes dépensées depuis vingt-cinq ans sont de 520,658 francs. Une impulsion particulière a été donnée à l'œuvre en France par un laïque des Etats-Unis, M. Woodruff de Brooklyn, qui a été le promoteur des grandes réunions d'enfants tenues chaque année au Cirque, à Paris. On comprend d'ailleurs l'importance toujours croissante de cette Société. Aux écoles nouvelles il fallut un matériel, qu'elle se charge de leur procurer, des cantiques qu'elle leur fournit à bas prix. Si bien

que son *Recueil*, parvenu à sa 16e édition, qui représente environ 150,000 exemplaires, donne pour 60 cent. les paroles et la musique de 113 cantiques populaires. *La Bibliothèque des Ecoles du dimanche* comprend une soixantaine d'ouvrages propres à l'enseignement ou aux récompenses, et la *Feuille du dimanche* envoie chaque semaine 4,000 petits traités ornés de gravures et remplis d'anecdotes destinées à compléter et à prolonger encore les impressions de l'école. Une société semblable a été fondée en même temps à Lausanne, dans un pays entièrement protestant ; ses succès sont de nature à autoriser les plus belles espérances. — La cause paraît donc à tout jamais gagnée et cependant il reste encore beaucoup à faire. Qu'on ne s'y trompe pas : l'avenir de nos Eglises est intimement lié avec celui de ces écoles. Non-seulement il est de tout avantage que nos enfants soient dès l'enfance rompus avec toutes les questions bibliques à leur portée ; ils arriveront ainsi mieux préparés pour l'instruction religieuse ; mais encore, mais surtout, ils sont placés dans les écoles du dimanche sous l'influence immédiate du souffle du Saint-Esprit qui produit toujours leur amélioration morale et parfois leur conversion. Par l'enfant l'instruction religieuse pénètre dans la famille où elle a pu être longtemps négligée. Que de parents qui vivaient dans l'ignorance et dans le désordre et qui ont été ramenés à la vérité et au devoir par la parole et par l'exemple de leurs enfants, élèves d'une école du dimanche ! Mais les écoles du dimanche, pour mériter leur nom, exigent l'intervention et l'appui des laïques. Elle les fait sortir de leur indifférence, les force à s'instruire eux-mêmes et à se préparer. En exhortant leurs petits élèves, il est impossible qu'ils ne s'appliquent pas leurs simples leçons. L'école du dimanche devient ainsi un instrument d'appel et de réveil pour toute l'Eglise. Un rôle y est réservé aux dames ; à elles appartient l'instruction des jeunes filles et quelquefois même celle des jeunes garçons ; elles se trouvent ainsi rattachées à l'œuvre qui s'opère dans l'Eglise de Dieu. Ajoutons que ces écoles facilitent singulièrement la sanctification du dimanche en occupant pour les enfants les heures matinales qui ont ensuite leur influence sur le reste de la journée. Reste l'objection du pasteur. Il n'a pas le temps de s'occuper de cette œuvre. Qu'il s'en décharge sur un laïque bien qualifié ; mais qu'il considère que la fondation d'une telle œuvre entre dans ses attributions et ne saurait échapper à son contrôle. D'ailleurs une ère de liberté semble se lever sur notre pays ; le temps vient où des écoles de tout genre écloront sous les efforts de l'initiative personnelle ; mais il vient aussi où la place de l'enseignement purement religieux se fera dans l'école de plus en plus petite. On se souviendra alors du conseil que M. Charles Robert donnait aux conducteurs de l'Eglise, et l'école du dimanche, adoptée par elle, deviendra l'instrument providentiel de l'éducation religieuse de notre jeunesse. Tout le monde alors s'y rendra soit comme élève pour s'instruire ; soit comme moniteur, pour instruire les autres. — Voici un tableau statistique des écoles du dimanche en 1877 : 1° France : 1,070 écoles, 4,000 moniteurs, 40,000 élèves. 2° Angleterre et Irlande : 310,000 moniteurs, 3,050,000 élèves. 3° Ecosse : 100,000 moniteurs, 1,000,000 élèves. 4° Amérique du Nord : 500,000 moniteurs,

5,000,000 élèves. 5° Canada : 25,000 moniteurs, 250,000 élèves. 6° Mexique et Amérique du Sud : 150 moniteurs, 1,200 élèves. 7° Belgique : 34 écoles, 95 moniteurs, 1,120 élèves. 8° Hollande : 461 écoles, 1,478 moniteurs, 47,268 élèves. 9° Allemagne : 1,233 écoles, 4,720 moniteurs, 82,533 élèves. 10° Suisse allemande : 377 écoles, 1096 moniteurs, 24,370 élèves. 11° Suisse française : 1,000 moniteurs, 22,000 élèves. 12° Suède : 596 moniteurs, 20,017 élèves. 13° Danemarck : 50 moniteurs, 2,250 élèves. 14° Italie : 58 écoles, 110 moniteurs, 2,788 élèves. 15° Espagne : 29 écoles, 95 moniteurs, 1,800 élèves. 16° Grèce : 8 écoles, 18 moniteurs, 339 élèves. — On doit à M. le pasteur Gauthey un *Essai sur les écoles du dimanche*, et à M. Woodruff, un traité sur la meilleure *Organisation des écoles du dimanche*, qui a été traduit en français.

V. Juhlin.

ÉCONOMES. Dans l'Eglise latine, les économes avaient le soin des revenus, et les archidiacres celui des fonds ecclésiastiques ; les uns et les autres devaient rendre compte de leur administration à l'évêque même, à qui appartenait toujours la disposition des offrandes et des dîmes, et même de certains fonds en usufruit : c'est de là qu'est venu l'établissement des bénéfices. Le concile de Chalcédoine prescrivit aux évêques de choisir des fonctionnaires laïques ou ecclésiastiques qui fussent capables d'administrer, sous leurs ordres, les biens de leur diocèse.

ÉCOSSAISE (Philosophie). On désigne sous ce nom les doctrines d'un groupe de penseurs judicieux, modérés, éminemment moralistes, qui au dix-huitième siècle cherchèrent à retenir les esprits sur la pente où les entraînaient l'empirisme de Locke et le scepticisme de Hume. Le fondateur de cette école fut Francis Hutcheson, né en 1694, qui professa la philosophie à Glasgow depuis 1729 jusqu'à sa mort (1749), et qui eut le mérite de ranimer en Ecosse l'intérêt pour la philosophie. A la psychologie de Locke, qui n'admettait que deux facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, il ajouta un *sensus pulchri*, qui nous permet de percevoir le beau, et un *sensus recti*, qui nous porte à approuver les actes vertueux. Il adopta, comme règle de nos actions, le principe de Richard Cumberland, la bienveillance, et vis-à-vis de Dieu, l'amour. C'est par l'étude des harmonies de la nature que nous nous élevons à la connaissance de Dieu. Ses principaux écrits furent : *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, 1725 (traduit en fr. par Eidous, 1749) et *System of moral philosophy*, 2 vol. 1755, ouvrage posthume précédé d'une notice du rév. W. Leechmann (trad. en fr. 1770, Lyon). Son disciple, Adam Smith, né en 1723, lui succéda dans la chaire de philosophie à Glasgow. En 1759, Smith publia sa *Théorie des sentiments moraux* (plusieurs fois traduite en fr.), qui fondait la morale sur la sympathie : les actes honnêtes sont ceux qui nous font sympathiser avec leur auteur et qu'ainsi nous approuvons ; d'où la raison peut tirer des règles générales, applicables à tous les cas de même ordre ; or la sympathie nous porte à récompenser l'auteur d'un acte que nous approuvons, et cette idée d'une récompense constitue le mérite, comme le contraire implique le démérite ; du reste,

cette sympathie est un sentiment tout spontané, en quelque sorte fatal. En 1763, Smith se démit de sa chaire, il vit à Paris les économistes, et en 1776 il publia son *Inquiry into the nature and cause of the wealth of nations*, qui inaugura les travaux de l'économie politique et fut traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. Il mourut en 1790. La biographie de Smith, par Dug. Stewart, fut traduite en France par Prévost de Genève, 1797; Fr. Braun, *Die relig. u. sittl. Anschauungen von A. Smith, Studiën u. Krit.*, 1878, 2 vol. — Thomas Reid fut le coryphée de l'école écossaise. Né en 1710, pasteur en 1737, professeur à Aberdeen de 1752 à 1763, il succéda à Ad. Smith dans la chaire de philosophie à Glascow et mourut en 1795. Il s'attacha surtout à la théorie de la connaissance; il insista sur notre croyance invincible à l'existence d'objets extérieurs, les corps, les esprits et Dieu, et montra que, dans tout jugement, il y a, outre l'élément *a posteriori*, résultat de l'expérience, un élément *a priori*, fourni non par l'observation, mais inhérent à l'esprit. Il est des principes de vérité perçus intuitivement, *principles of belief*, *primary beliefs*, primordiaux et involontaires, qui n'ont pas besoin d'être prouvés, ne demandent rien à la science et ne sont pas sujets à la critique: le sens commun est tout ensemble la source de la certitude, de la moralité et de la religion. Cette doctrine, qui fut appelée philosophie du sens commun, fut exposée notamment dans un *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, 1763 (voyez les *Œuvres* de Reid, tr. par Jouffroy, avec une vie de l'auteur par Dugald Stewart et une introduction du traducteur, 6 vol. 1818-1836; Ad. Garnier, *Critique de la philosophie de Reid*, 1840). Ses principaux disciples furent: Thomas Oswald, qui dans *An appeal to common sense in behalf of religion*, 2 vol., 1766, combattit la prétention de vouloir tout expliquer et fit du sens commun le juge suprême de toutes les recherches philosophiques; James Beattie, d'abord maître d'école, professeur de grammaire, puis de philosophie à Aberdeen, qui se distingua par son talent poétique et l'élégance de son style (*Essay on the nature and immutability of truth in opposition of sophistry and skepticism*, 1770; *Evidence of christ. religion*, 1786; *Elements of science of morale*, 1790, tr. en fr. par C. Mallet, qui a publié un mémoire sur Beattie, 1863); et Adam Ferguson, aumônier de régiment, professeur de philosophie à Edimbourg, secrétaire de la commission chargée de négocier la paix avec les États-Unis, qui, dans ses *Institutions of moral philosophy*, 1769 (tr. en fr. 1775), constata trois lois qui président à l'activité de l'homme, celles de conservation, d'association et de perfectionnement ou de progrès. Toutefois leur mérite fut dépassé par celui de Dugald Stewart, né en 1753, professeur de philosophie morale à Edimbourg de 1785 à 1809, † en 1818, qui s'efforça de donner aux vues de Reid un caractère plus scientifique. Non-seulement il accorda une part plus large à l'histoire de la philosophie, mais il voulut que les principes du sens commun fussent considérés comme les *fundamental laws of human belief* : ce sont les axiomes mathématiques et diverses notions inséparables des fonctions de l'esprit, la croyance à notre propre existence, à celle du monde ma-

tériel, à l'uniformité des lois de la nature, etc. Cependant il n'établit pas la nécessité, la relation intérieure, ni même le nombre exact de ces principes, et ainsi cette doctrine demeura une application de la méthode des sciences naturelles à la philosophie, une classification des phénomènes et des lois de l'esprit humain (*Elements of the philosophy of human mind*, 3 parties, 1794, 1814, 1827; *Philosophy of the active and moral powers of man*, 1828). — Cette école a joui d'une grande popularité, que méritait le caractère vertueux de ses représentants, leur préoccupation du bonheur universel et de toutes les institutions utiles. Introduite en France par Royer-Collard, elle a contribué à battre en brèche le sensualisme qui dominait dans notre pays au commencement de ce siècle. Mais sa timidité, sa disposition à considérer les problèmes de la métaphysique comme insolubles et à ne pas dépasser les limites de l'expérience, l'ont réduite à constituer plutôt une saine introduction aux études philosophiques qu'un système proprement dit. — Voyez les histoires de la philosophie et notamment V. Cousin, *Philosophie écossaise*, 1846. A. MATTER.

ÉCOSSE (Histoire religieuse). L'Ecosse ne forme qu'une petite partie de la Grande-Bretagne, puisqu'elle ne compte que 3 millions et demi d'habitants sur 30 millions. L'influence qu'elle a exercée sur le reste de la nation, surtout au point de vue religieux, ne peut pas se mesurer au chiffre de ses habitants. La forme du christianisme qu'elle a embrassée a joué un rôle considérable dans l'histoire générale de la nation et marqué d'un cachet ineffaçable le caractère d'une portion importante des populations qui parlent l'anglais. C'est vers l'an 79 de notre ère qu'apparaît pour la première fois dans l'histoire la contrée qui porte le nom d'Ecosse. A ce moment commence avec Agricola l'occupation romaine, qui ne cessa qu'au commencement du cinquième siècle. C'est pendant cette période fort obscure que les Calédoniens entendirent pour la première fois la prédication de l'Evangile, qui leur fut apporté par saint Ninian et par son disciple saint Kentigern, lesquels appartenaient à la vieille race britannique ou kymrique. Par eux la contrée du sud de la Clyde et du Forth fut conquise au christianisme vers la fin du quatrième siècle, et la première église de pierre fut construite à Whithorn (*Candida Casa*) vers l'année 400. L'époque qui suivit le départ des Romains fut remplie de luttes incessantes entre les quatre races qui se disputaient la possession du sol : les Scots qui venaient d'Irlande et s'établirent au Nord-Ouest, les Saxons arrivés par la côte sud-est, et les deux peuples primitifs, les Calédoniens ou Pictes au nord-est et la vieille race bretonne au sud-ouest. Durant cette période orageuse, le christianisme continua son œuvre de conquête pacifique. L'Irlande, amenée à la foi par saint Patrick, qui paraît avoir été Ecossais d'origine, donna à l'Ecosse Colomban (568). L'île d'Iona, où ce missionnaire s'établit, demeura, pendant des siècles de barbarie, un foyer de lumière. Colomban fut lui-même un homme d'un noble caractère et d'une ferveur apostolique ; il fit sur ses contemporains une impression profonde qui a eu un long retentissement dans les âges suivants. Il convertit à l'Evangile non-seulement les Pictes, mais encore

les envahisseurs saxons eux-mêmes. Son œuvre fut continuée par les Culdéens (*cultores Dei*, ou en celtique *Gille De*, serviteurs de Dieu), nom que l'on donna aux disciples de Colomba (voy l'art. *Culdéens*). Si l'on en juge par certains détails de leur organisation et de leur doctrine, particulièrement par le jour où ils célébraient la Pâque, c'est en Orient et non en Occident qu'il faut chercher leur type doctrinal. Ils avaient pour la Bible une grande vénération, particulièrement pour les psaumes et les Evangiles, qu'ils s'appliquaient à transcrire. Bède reconnaît « qu'ils pratiquaient les œuvres de piété et de charité qui leur étaient recommandées dans les écrits prophétiques, évangéliques et apostoliques. » Ils n'avaient pas d'évêques, et leur organisation devait ressembler à ce qu'est aujourd'hui celle des frères Moraves. Le dévouement admirable avec lequel ils évangélisèrent les Saxons grossiers et ignorants finit toutefois par se relâcher ; leur piété se refroidit au contact de la corruption qui régnait autour d'eux. Le moine Augustin envoyé de Rome, vers la fin du sixième siècle, avec quarante compagnons d'œuvre, combattit leur influence et leurs doctrines, et travailla à leur substituer le système romain. La victoire apparente de ce dernier ne réussit pas à étouffer tout germe d'indépendance religieuse en Ecosse, et la Réformation, quand elle éclata, ralluma les tisons mal éteints du mouvement culdéen (voir Adamnan, *Life of St Columba;* Jamieson, *History of the Culdees* ; Mc Lachlan, *Early Scottish church;* Skene *Celtic, Scotland;* Montalembert, *les Moines d'Occident*). — Une seconde période de l'histoire du christianisme en Ecosse va de l'année 843, où se fonde avec Kenneth Ier la monarchie écossaise, à 1093, année de la mort de Malcolm Canmore, qui clôt l'époque celtique de cette histoire. Pendant ces deux siècles et demi, la lutte se poursuit entre des races non encore amalgamées, mais qui tendent à l'unité. L'influence de la conquête normande de l'Angleterre (1066) se fit sentir, quoique indirectement d'abord, en Ecosse. Le mariage de Malcolm avec une princesse anglaise d'une grande piété, attira à la cour un grand nombre de chevaliers normands et accéléra un mouvement de réforme à la fois sociale et religieuse. Tandis que les institutions féodales prenaient la place des coutumes celtiques et que s'élevaient des châteaux de style normand, l'Eglise subissait aussi des modifications profondes. La reine Marguerite était dévouée au siége de Rome, qui était occupé alors par Hildebrand, et elle employa toute son influence à lui soumettre ses sujets. Cette tâche fut facilitée par la corruption et la mondanité qui avaient amolli les successeurs de Colomba. Les Culdéens furent remplacés par le clergé séculier, et les moines succédèrent aux missionnaires. Si le nouveau clergé put paraître dans les commencements plus zélés que l'ancien, il ne tarda pas à être atteint par une corruption plus profonde. — 1093-1285. Pendant cette période qui se termine à la mort d'Alexandre III, neuf rois régnèrent sur l'Ecosse, et l'histoire de ce pays prend un aspect moderne. Le scoto-saxon est devenu le langage de la cour, des villes et des gens cultivés. La prospérité du pays est grande, le commerce florissant, les guerres sont rares. L'Eglise n'est encore ni aussi corrompue ni aussi oppressive qu'elle le sera plus tard. Des abbayes

s'élèvent qui deviennent des centres de science et de civilisation, et leurs ruines attestent encore aujourd'hui un état de choses, où la richesse abondait et où les arts étaient en honneur. L'Eglise écossaise soutint, pendant cette période, une lutte fort vive contre les archevêques anglais qui prétendaient la soumettre à leur juridiction. Rome, en donnant raison aux prétentions de l'Ecosse, ne se doutait guère qu'elle préparait ainsi les voies à une émancipation autrement radicale. — 1285-1314. Cette période, l'une des plus importantes de l'histoire de l'Ecosse, est remplie par la guerre de l'indépendance, cette lutte à mort qui a fait de l'Ecosse ce qu'elle est devenue socialement et religieusement. A la mort de la *Vierge de Norwège*, dernier rejeton de la race de Malcolm, sept compétiteurs prétendirent au trône. Edouard Ier, roi d'Angleterre, intervint comme arbitre, et voulut profiter des circonstances pour obliger la couronne écossaise à se reconnaître vassale de la couronne d'Angleterre. La fierté écossaise se révolta contre cette prétention, et la guerre s'ensuivit. Douze armées anglaises se ruèrent successivement sur ce malheureux pays. La résistance qu'il opposa à ses envahisseurs fut indomptable; elle eut pour chefs deux patriotes, William Wallace et Robert Bruce, et fut couronnée de succès par la victoire de Bannockburn, le Marathon de l'Ecosse (1314), où fut conquise l'indépendance de ce pays, que reconnut enfin l'Angleterre en 1328 par un traité solennel. Cette grande lutte nationale exalta le patriotisme et lui donna une couleur religieuse, comme on peut le voir par la lettre qu'écrivirent les barons écossais au pape Jean XXII, en 1320. Celui-ci, en consentant à reconnaître Robert Bruce comme roi d'Ecosse, y mit comme condition « qu'il détruirait tous les restes de l'hérésie subsistants dans son royaume. » Mais il se trouva au contraire que cette crise, qui assurait l'indépendance nationale, jeta dans l'âme du peuple des germes d'indépendance spirituelle qui levèrent plus tard. L'Ecosse apprit, dans les luttes politiques du quatorzième siècle, le secret de cette résistance indomptable qu'elle opposa à l'Angleterre dans les luttes religieuses du seizième et du dix-septième siècle. — 1329-1560. Cette période, qui s'étend de la mort de Bruce au premier triomphe de la Réformation, est celle de la monarchie des Stuarts, famille descendue de Bruce par les femmes et qui se distingua par une grande habileté et par un égal amour du pouvoir et du plaisir. C'est l'époque de l'alliance française et de l'influence prépondérante de la France sur les idées et sur les affaires de l'Ecosse. C'est alors que l'on put dire :

Qui la France veut gagner
A l'Escosse faut commencer.

Dès 1320, Robert Bruce avait établi près de l'Université de Paris un collége écossais, qui existait encore en 1789. Cette influence française, que l'on peut suivre à travers le moyen âge, se retrouve dans le type religieux qu'adopta l'Ecosse au seizième siècle. Si elle préféra le protestantisme huguenot au protestantisme anglican, c'est que dès longtemps elle avait pris l'habitude d'être en communauté d'idées et de sentiments avec la France (voir sur ces relations de l'Ecosse avec

la France, Burton, *Scot abroad*, et Francisque Michel, *les Ecossais en France*). Pendant le quatorzième et le quinzième siècle, l'Ecosse mûrit pour la crise du seizième. L'autorité royale abaisse la noblesse féodale, mais elle voit s'élever un autre puissance, celle des communes, avec laquelle il faudra désormais compter. La corruption du clergé grandit; simoniaque et débauché, il est tombé aussi bas que dans le reste de l'Europe. Mais le peuple conserve le souvenir et le goût d'une religion plus pure. De temps en temps des voix courageuses protestent contre les erreurs et les vices de l'Eglise. Ces voix importunes, celle du Lollard John Resby en 1407, et celle du Bohême Paul Crawar, en 1432, furent étouffées dans les flammes des bûchers, mais elles avaient réveillé un écho puissant dans les consciences. La démoralisation du clergé lui attirait les mépris du peuple, tandis que les poëtes Dunbar et Lindsay dans leurs satires et l'historien Buchanan dans ses livres l'attaquaient sans merci. Les écrits de Luther traduits et colportés furent avidement lus, malgré un acte du Parlement qui en prohibait l'importation (1525). Les persécutions ne servirent qu'à activer le mouvement. L'histoire religieuse compte peu de victimes aussi nobles que Patrick Hamilton, que sa parenté avec la famille royale ne sauva pas du bûcher où il monta à l'âge de vingt-quatre ans, ou que George Wishart, ce prédicateur d'une piété et d'un savoir éminents que le cardinal Beaton fit brûler en 1546. Cette exécution produisit une irritation si vive chez les protestants écossais qu'ils en tirèrent vengeance en mettant à mort le cardinal. L'apparition de Knox sur la scène, en 1547, donna à la Réforme un chef digne d'elle. Amené à la foi par le moyen de Wishart, il continua son œuvre avec un zèle admirable. Saisi par le parti catholique, il fut envoyé aux galères, puis relâché, puis de nouveau condamné pour hérésie, brûlé en effigie et obligé de chercher un refuge à Genève où il se lia d'amitié avec Calvin et subit l'influence des principes du réformateur. Pendant son absence, l'œuvre réformatrice se continua et ses chefs se lièrent par un engagement solennel connu sous le nom de *premier Covenant* (3 décembre 1557). Rappelé en Ecosse par ses frères que menaçaient de nouveaux périls, Knox obtint d'immenses succès ; des villes entières se convertirent à la foi nouvelle en entendant ses prédications enflammées. Le mouvement devenait irrésistible, et la régente, après avoir longtemps résisté, se vit contrainte de consentir à la réunion d'un Parlement (août 1560), qui abolit définitivement la juridiction papale. La confession de foi présentée par Knox au Parlement reproduit, à peu de chose près, la doctrine de l'*Institution chrétienne ;* elle est cependant plus modérée que celle de la confession de Westminster qui la remplaça. Au mois de décembre de la même année, s'ouvrit la première Assemblée générale de l'Eglise. Elle ne se réunit pas sur la convocation du Parlement. Sur quarante membres qui la composaient, six seulement étaient ministres. Elle rédigea le premier *Livre de discipline*, qui donnait à la nouvelle Eglise une organisation fort semblable à celle de l'Eglise réformée de France : abolition de l'épiscopat et établissement de deux offices dans l'Eglise, le ministre et l'ancien (*teaching elder*, *ruling elder*), toujours réunis dans les divers

corps ecclésiastiques, depuis le consistoire de l'église locale (*Session*) jusqu'à l'Assemblée générale, représentation de l'ensemble de l'Eglise. Dès cette première assemblée, l'Eglise naissante formula en ces termes le grand principe qui allait devenir le sujet de longues luttes entre elle et l'Etat : « Il appartient au peuple, à toutes et à chacune des congrégations, d'élire leurs ministres. » « Il faut soigneusement éviter qu'un homme soit violemment introduit ou poussé dans quelque congrégation, et réserver avec grand soin à chaque Eglise la liberté d'avoir ses votes et ses suffrages dans l'élection de ses ministres. » C'est l'honneur de ce premier synode, et de Knox qui en fut l'âme, d'avoir compris que la réformation devait s'appuyer sur l'instruction populaire. On jeta les bases d'un système d'enseignement qui partait de l'école primaire et s'élevait jusqu'à l'université. Ce fut là l'un des traits distinctifs de la Réforme écossaise, qui ne se retrouve nulle part au même degré, sauf peut-être en Suisse. — 1560-1603. Cette époque est remplie de conflits entre la Réforme et la royauté qui tente, en s'appuyant sur une noblesse réactionnaire, de l'arrêter et de fausser son caractère. Cette lutte fut poursuivie d'abord par John Knox contre Marie Stuart, puis par son digne successeur André Melville contre Jacques VI. Le tableau complet et vivant de cette époque se trouve dans l'*Histoire de la Réformation en Ecosse*, de Knox et dans les *Vies de Knox* et *de Melville* de Mac Crie. C'est l'histoire d'une suite de tentatives pour réprimer la liberté de la prédication, pour ramener le système épiscopal plus favorable qu'un autre au pouvoir absolu du roi, et pour mettre l'Eglise sous la domination du gouvernement civil. La résistance à ces tentatives fut énergique, et fut couronnée de succès. Deux traits marquent cette période : l'un, c'est le progrès incessant de la Réforme devenue vraiment populaire, et l'autre c'est la rupture de l'ancienne alliance avec la France, dont le gouvernement se déshonore par le massacre de la Saint-Barthélemy. D'autre part, la menace d'une invasion espagnole et la communauté de la foi rapprochent l'Ecosse de l'Angleterre, sa vieille ennemie, et préparent la fusion politique. Le rôle de Knox dans cette lutte contre le parti papiste est digne d'un homme d'Etat, comme l'ont prouvé, dans ces dernières années, les historiens Carlyle et Froude. — 1603-1690. La première de ces dates est celle de l'avénement de Jacques VI au trône d'Angleterre, sous le nom de Jacques Ier, et la seconde celle qui marque, avec l'avénement de Guillaume d'Orange, la fin de la période révolutionnaire. Période intéressante que l'on a appelée la seconde Réformation de l'Ecosse, et qui a assuré la victoire définitive du presbytérianisme. L'Ecosse conserve encore son parlement distinct, mais l'accession des Stuarts au trône d'Angleterre fortifie leur autorité et les amène à vouloir imposer l'anglicanisme à leur ancien royaume. Cette prétention des Stuarts vint se heurter contre une résistance invincible et amena des luttes qui remplirent le dix-septième siècle. Jacques Ier et son fils Charles, inspirés par Laud, attaquèrent simultanément les libertés de l'Angleterre et l'indépendance religieuse de l'Ecosse. Dans les deux contrées, ils finirent par mettre les armes aux mains de leurs sujets. En Ecosse, la résistance eut un caractère d'incomparable

grandeur. Charles Ier, ayant tenté d'imposer un évêque et un rituel, la colère du peuple déborda enfin; le prélat fut chassé ignominieusement de la cathédrale de Saint-Gilles où il officiait, et ses ornements sacerdotaux furent mis en pièces. Cette tentative de coup d'Etat ecclésiastique souleva une vive émotion d'un bout à l'autre du pays. A la suite d'un jeûne solennel, on rédigea un nouveau *Covenant*, par lequel le peuple s'engageait à défendre ses libertés religieuses. Il fut adopté le 28 février 1638, en présence d'une immense multitude qui remplissait l'église et le cimetière de Greyfriars, à Edimbourg. Sur la pierre d'une tombe qui servit de table, des milliers de signatures furent apposées à ce document, au milieu des sanglots des uns et des cris de joie des autres. Ce mouvement se propagea, et il n'y eut presque pas une paroisse où le Covenant ne fût signé de tous ceux qui étaient en âge de le faire. L'Assemblée générale de Glasgow qui eut lieu la même année abolit définitivement l'anglicanisme et restaura le presbytérianisme. Menacés par Charles Ier, les covenantaires écossais prirent enfin les armes et entrèrent en Angleterre pour se joindre aux forces du Parlement en lutte contre le roi. Nous n'avons pas à raconter ici les événements qui suivirent : l'abolition de la royauté et de l'épiscopat, l'établissement de la République et le protectorat de Cromwell. Après quelques années de repos et de prospérité, l'Eglise écossaise vit la période des luttes se rouvrir pour elle par la restauration des Stuarts. Le frivole Charles II, oubliant que les Écossais avaient défendu sa cause contre leurs coréligionnaires anglais, essaya à son tour de leur imposer l'anglicanisme. La lutte continua vingt-huit ans, tant que durèrent son règne et celui de son frère Jacques II. Emprisonnements, insurrections inspirées par le désespoir, répressions sanglantes, tortures, noyades et exécutions, remplirent cette période néfaste connue en Ecosse sous le nom de « temps de la tuerie » (*the killing time*). On compte que 18,000 personnes furent mises à mort; une centaine de victimes, gentilshommes, ministres ou artisans, exécutés publiquement à Edimbourg, furent ensevelis dans ce même cimetière de Greyfriars, où le Covenant avait été signé. Expulsés de leurs paroisses et remplacés par de misérables mercenaires, les pasteurs qui ne tombèrent pas victimes de la persécution s'enfuirent dans les montagnes et dans les bois, où ils rassemblaient les fidèles dépossédés de leurs temples. Il arriva souvent que les troupes royales surprirent ces pieux rassemblements et massacrèrent sans pitié ceux qui y avaient pris part. Comme au temps de Wallace, le dernier mot resta, dans cette lutte opiniâtre, à la fermeté écossaise. La chute des Stuarts amena l'écroulement définitif du système épiscopal, dans cette Ecosse qui avait versé le plus pur de son sang, depuis un siècle et demi, pour ne pas abdiquer la liberté chrétienne que Patrick Hamilton et John Knox lui avaient fait trouver dans l'Evangile. — 1690-1843. Des quatre cents ministres presbytériens qui avaient été chassés de leurs paroisses, une soixantaine seulement survivaient, lorsque eut lieu la restauration du presbytérianisme. La plupart des ministres qui avaient porté le joug épiscopal demeurèrent en place. Les églises étaient elles-mêmes épuisées par une

longue persécution et aspiraient au repos. Il n'est pas étonnant que, dans de telles conditions, le retour de la paix religieuse ait été suivi d'une longue période d'affaissement de la foi. Les Assemblées générales composées en majorité d'hommes qui, pour conserver leurs places, avaient adhéré au presbytérianisme, après lui avoir fait la guerre, n'étaient plus en état de servir de rempart à l'Eglise contre les empiétements du pouvoir civil et contre les doctrines relâchées. Lorsque, après la réunion du parlement d'Ecosse à celui d'Angleterre en 1707, la majorité du parlement-uni abolit le droit du peuple à se choisir ses ministres et établit le patronage qui attribuait ce droit à la couronne et à un certain nombre de riches propriétaires, il ne se trouva pas d'assemblée assez énergique pour résister. Cet acte de la reine Anne a été le point de départ de nombreux schismes. Dès l'origine, un certain nombre de presbytériens mécontents se constituèrent en communauté séparée, sous le nom de *covenantaires* ou *presbytériens réformés*. Une séparation plus importante se produisit en 1733. Erskine, ministre de Sterling, ayant prêché contre la corruption de l'Eglise, fut destitué, et fonda une nouvelle communauté, avec l'aide de quelques ministres qui l'avaient suivi dans sa retraite. Une troisième séparation fut causée, en 1752, par la destitution du ministre Gillespie, qui s'était refusé à installer un pasteur imposé par un patron à une paroisse qui n'en voulait pas. Ces deux dernières communautés se sont fondues de nos jours en une seule, l'*Eglise presbytérienne unie*, qui compte 600 congrégations. Privée, par ces schismes partiels, de ses membres les plus pieux, l'Eglise officielle dut subir le système du patronage avec ses conséquences les plus désastreuses. Pendant bien des années, l'Assemblée générale protesta bien contre cette mainmise sur les droits de l'Eglise; mais le parti dit *modéré* étant devenu le maître, cette protestation, qui n'était d'ailleurs qu'une simple forme, cessa en 1784. Les *intrusions* se multiplièrent, et il fallut plus d'une fois que les ministres chargés d'installer un pasteur se fissent prêter main-forte par une escorte armée. Les presbytères, ainsi dépouillés de leur droit de choisir leurs ministres, finirent par courber la tête sous le joug. La vie religieuse avait d'ailleurs presque complétement disparu, et les doctrines de la Réformation étaient tombées en désuétude, à tel point que David Hume déclarait que l'Eglise de son pays était plus favorable au déisme qu'aucune autre. Il y eut cependant, vers la fin du dix-huitième siècle, un réveil de la foi et de la vie chrétienne, dont l'action grandit d'année en année. La révolution française et les guerres qui la suivirent eurent un très-grand retentissement en Ecosse et contribuèrent à ramener les âmes à l'Evangile. Le parti évangélique, dirigé par des hommes d'une grande valeur, tels que Erskine, Thompson, Chalmers, grandit au point de devenir la majorité. Avec la vie religieuse reparut le besoin de liberté, et l'Eglise renouvelée se mit à réclamer pour le peuple chrétien le droit de se choisir ses ministres. L'assemblée générale de 1833 se prononça en faveur du droit de *veto* à accorder aux paroisses sur les candidats choisis par les patrons. Ceux-ci résistèrent avec énergie et furent appuyés par le gouvernement, qui entreprit de

vaincre ce mouvement. La lutte dura dix années, pendant lesquelles l'Eglise, toujours plus convaincue de la justice de sa cause, tint tête aux cours de justice et au parlement qui se refusaient à toute concession. Cette lutte forme l'un des chapitres les plus émouvants de l'histoire de l'Eglise dans ce siècle. Elle se termina, en 1843, par la démission de 474 pasteurs et par la fondation de l'Eglise libre, dont l'illustre Thomas Chalmers fut le premier modérateur. Le nombre des ministres de cette Eglise s'élève aujourd'hui à près de 1,000, et elle a des branches dans toutes les colonies anglaises et des missions florissantes en pays païen, particulièrement dans l'Inde et l'Afrique. Un plan financier, qui est l'œuvre de Chalmers, assure aux pasteurs un traitement *minimum* de 5,000 fr.; le budget général de cette Eglise dépasse actuellement 14,000,000 de francs. — 1843-1877. Cette dernière période de l'histoire religieuse de l'Ecosse n'a été marquée par aucun événement saillant, mais elle a vu s'accomplir un grand développement de la vie et des principes de l'Eglise. Si l'Eglise libre marche à la tête du mouvement, l'Eglise officielle, stimulée par le voisinage de sa grande rivale, progresse rapidement aussi. Les œuvres d'évangélisation à l'intérieur et à l'étranger ont reçu une vive impulsion. Au réveil de la foi et de l'activité a succédé un réveil théologique qui paraît devoir être profond. Longtemps la spéculation religieuse s'est enfermée dans les limites de la confession de Westminster, mais tout fait prévoir un élargissement prochain de cette base un peu étroite. L'influence de la théologie allemande, dont les principaux ouvrages ont été traduits à Edimbourg, est déjà considérable et grandira encore. Cette crise théologique qu'annoncent de nombreux symptômes, promet d'être originale et profonde. Tout fait espérer qu'elle sera également féconde et bienfaisante, car elle se produit, non comme une réaction contre une orthodoxie morte, mais en un temps de vie chrétienne et ecclésiastique intense. Une autre question qui intéresse vivement les Eglises d'Ecosse est celle de l'union des Eglises presbytériennes, actuellement divisées en trois tronçons : l'Eglise établie, l'Eglise libre et l'Eglise presbytérienne unie. Toutes trois ont le même symbole religieux, la confession de foi de Westminster adoptée en 1647; elles ont le même système de gouvernement ecclésiastique et les formes de leur culte reproduisent fidèlement le vieux type réformé. Les relations qu'elles entretiennent sont en général excellentes et se manifestent par des échanges fréquents de chaires. En Angleterre et dans les colonies, les diverses fractions du presbytérianisme se fusionnent sans peine. En Ecosse, la question de l'union avec l'Etat demeure le seul obstacle sérieux à un rapprochement définitif. Tandis que l'Eglise établie accepte le principe de l'union avec l'Etat avec toutes ses conséquences, l'Eglise libre, tout en acceptant aussi le principe, ne veut pas de l'union aux conditions existantes; quant aux presbytériens unis, l'expérience plus longue qu'ils ont faite de la séparation, les a convaincus qu'elle demeure pour l'Eglise le régime le plus sûr et le plus conforme aux enseignements de l'Ecriture. Des négociations pendantes depuis quelques années entre ces deux dernières Eglises en vue d'une fusion ont échoué, les presbytériens-unis, ne pouvant consentir à faire

figurer l'union de l'Eglise et de l'Etat au nombre des articles de foi, ce que demandait une fraction de l'Eglise libre. La majorité de cette Eglise s'est prononcée toutefois contre toute éventualité d'un retour à l'Eglise établie, et un mouvement important y a commencé en vue de demander à l'Etat le *disestablishment* de l'Eglise officielle, qui ne représente plus qu'une minorité de la population de l'Ecosse. Ce sera sur le terrain de la liberté que pourra se faire un jour cette grande paix presbytérienne, qu'appellent de leurs vœux les membres les plus pieux des diverses communautés. Le grand congrès presbytérien, qui a eu lieu à Edimbourg, en juillet 1877, a montré combien puissant est ce sentiment. Il s'y rencontrait environ 300 délégués, venus des divers pays du monde, et représentant 20,000 Eglises. — *Bibliographie.* Outre les ouvrages déjà mentionnés, nous devons nous borner à indiquer les histoires générales de l'Ecosse, de George Buchanan, Robertson, Tytler et Burton. L'histoire religieuse, depuis l'époque de la Réformation, a été racontée par des contemporains, Knox, Baillie, Calderwood, Crookshank, Wodrow, et a trouvé, de nos jours, des historiens nombreux, parmi lesquels il convient de citer les deux Mac-Crie et Hetherington. L'histoire des schismes du dix-huitième siècle a été racontée par Mac-Kerrow et Struthers. La période du mouvement qui a créé l'Eglise libre a donné naissance aux ouvrages suivants : Robert Buchanan, *Ten Year's Conflict;* Hanna, *Life of Chalmers;* les Vies de Cunningham, Guthrie, Norman Mac Leod et un grand nombre de monographies. Nous avons, en français, sur l'histoire religieuse de l'Ecosse un livre de *l'Histoire de la Réformation au temps de Calvin*, par Merle d'Aubigné (vol. VI); du même auteur, *Trois siècles de luttes en Ecosse*, 1850; et enfin un *Précis de l'Histoire de l'Eglise d'Ecosse*, par Marc Wilks, 1844. — La substance de l'article qui précède est due, en grande partie, aux communications obligeantes du docteur John Ker, d'Edimbourg. MATTH. LELIÈVRE.

ÉCOSSE (Statistique ecclésiastique). Voyez *Britanniques* (Iles).

ÉCRITURE. tEymologie : *Scriptura*, de la racine *scrib-ere*, grec : γράφω, écrire; proprement : creuser, graver. — L'écriture est l'art de fixer la parole par des signes mécaniques et conventionnels. Par signes mécaniques, nous entendons des signes tracés à la main ou à l'aide d'un instrument. Les signes qui ont été adoptés à cet effet prennent le nom de caractères (du grec χαράσσω, cf. hébr. hârach, graver). Le nombre et la forme des caractères varient à l'infini. Le nombre des systèmes d'écritures est très-limité; on en compte tout au plus sept à huit. Deux principes différents ont présidé à leur formation. Les caractères, en effet, peuvent représenter des idées ou des sons. On appelle *écriture idéographique*, celle qui s'attache à rendre directement des idées; *écriture phonétique*, celle qui exprime, par des caractères, les sons de la parole Dans un cas comme dans l'autre, l'écriture diffère du dessin en ce qu'elle est inséparable de la langue; et si, dans l'écriture idéographique les caractères sont des peintures de certaines idées ou de certains objets, ils les rappellent à l'esprit sous la forme qu'ils revêtent dans le langage, c'est-à-dire par l'intermédiaire du mot. Cette

grande division de l'écriture en comporte elle-même d'autres d'une portée moins générale. Dans l'écriture idéographique, tantôt les caractères sont la représentation des objets eux-mêmes, tantôt ce sont des signes conventionnels ayant avec l'idée qu'ils expriment une parenté plus ou moins éloignée; à côté des *images*, nous avons les *symboles;* ces derniers sont de beaucoup les plus nombreux, car la plupart des objets qui occupent la pensée n'ont pas de figure matérielle; tel est le cas pour les idées abstraites. Les symboles à leur tour peuvent se former de bien des façons, de telle sorte que l'écriture idéographique finit par n'être qu'un vaste symbolisme. De même, l'écriture phonétique se divise en deux branches : écriture *syllabique* et écriture *alphabétique*, suivant que les caractères expriment des articulations complexes ou *syllabes*, ou bien des sons simples ou *lettres*. Toutefois, les distinctions qui précèdent ne sont justes qu'en théorie, le plus souvent les faits ne s'y conforment pas. Comme les langues, les écritures sont des organismes vivants, soumis aux lois de la transformation; non-seulement on y passe constamment de l'image au symbole, mais presque toutes celles qui ont commencé par être purement idéographiques sont arrivées peu à peu au syllabisme. La distinction entre écritures alphabétiques et non alphabétiques est la seule qui corresponde à une réalité historique. C'est la création de l'alphabet qui marque le grand pas dans l'histoire de l'écriture et qui la divise naturellement en deux parties : Avant et après l'invention de l'alphabet.

I. Histoire de l'écriture avant l'alphabet. — Nous verrons bientôt que l'origine de l'alphabet est unique. Il n'en est pas de l'écriture avant l'invention de l'alphabet. On ne peut pas remonter historiquement à son origine et trouver une forme primitive d'où dérivent toutes les autres. Il y a eu, on peut l'affirmer dès à présent, plusieurs systèmes d'écriture idéographique. Mais si l'écriture idéographique n'a pas d'unité historique, elle a une unité interne et logique qui permet de déterminer par la pensée les diverses phases de son développement. Dans cette recherche, l'étude de ce qui se passe de nos jours n'est pas moins instructive que celle de l'antiquité la plus reculée, car certains peuples en sont actuellement à la période où d'autres en étaient il y a bien des milliers d'années. Les mêmes procédés de l'esprit humain ont produit des résultats analogues chez les différents peuples à différentes époques. Aussi l'histoire de l'écriture doit-elle être envisagée moins comme un chapitre de l'histoire universelle que comme un chapitre de l'histoire de l'esprit humain. Parmi les instincts inhérents à l'homme figure celui de reproduire par le dessin ce qu'il voit. C'est une des formes de l'instinct d'imitation qui est commun à tous les animaux, mais une forme qui suppose déjà l'existence d'idées générales, car pour dessiner il faut faire abstraction de certains traits et ne considérer qu'une face de l'objet. Ce mode de représentation est aussi ancien que l'homme lui-même sur la terre. Dans les premières stations humaines on trouve des os et des bois de rennes décorés de dessins et de sculptures, représentant des animaux ou des objets, quelquefois même de véritables scènes (Hamy, *Précis de Paléontologie humaine*, Paris, 1870, in-8°). Les peintures figura-

tives que les Indiens et les Peaux-Rouges tracent sur leurs tentes ou sur leurs vêtements nous présentent un degré de civilisation analogue. Ce n'est pas encore de l'écriture, il y manque ce caractère général et conventionnel qui transforme le dessin en un signe; et pourtant il est certain que ces dessins étaient déjà des aide-mémoire. On trouve le caractère mnémonique encore plus fortement accentué dans les cordelettes à nœuds appelées *quippos*, au Pérou, *khé-mou*, en Chine, dans les colliers bariolés des Peaux-Rouges et dans les bâtonnets à entailles, usités jadis chez les Tartares et chez les Scythes, et qui servaient de moyens de correspondance avant l'invention ou l'adoption d'une écriture régulière. Il ne faudrait pourtant pas non plus donner à ces essais informes le nom d'écriture; le nombre des sujets que l'on pouvait exprimer par ce moyen était trop limité; les bâtonnets ne servaient à communiquer que dans certaines circonstances prévues d'avance, et ce n'était guère que des nombres qu'on se transmettait de cette façon; or la numération écrite, sous sa forme ancienne, rentre à peine dans les cadres de l'écriture, car elle n'est que la reproduction du nombre des unités que l'on compte; c'est un dessin que chacun traduit en sa langue. Et pourtant il est à peu près certain que c'est de la fusion des images avec ces signes conventionnels qu'est sortie l'écriture. — Comment en est-elle sortie? La transition nous échappe. Comme toutes les origines, l'origine de l'écriture trompe les investigations. Tout à coup nous nous trouvons en présence de systèmes d'écriture parfaitement déterminés, et séparés sans doute de ces premiers essais par une longue série de siècles. Peut-être aussi dans la création des hiéroglyphes, le travail personnel et réfléchi d'hommes de génie est-il venu hâter le travail inconscient de la pensée? En tous cas, qu'elle soit une œuvre individuelle ou collective, l'écriture nous apparaît comme le résultat d'un retour de l'homme sur lui-même; c'est une sorte de réflexion de la pensée, de telle sorte qu'elle n'a pu naître qu'avec la civilisation et, d'autre part, à chaque grande civilisation doit correspondre une écriture dont le caractère sera déterminé par le génie propre et le degré de développement intellectuel de ses inventeurs. — Nous connaissons trois systèmes d'écriture idéographique pour l'ancien monde : le chinois, l'écriture cunéiforme et les hiéroglyphes égyptiens; et deux pour le nouveau monde : l'écriture aztèque et celle des Mayas du Yucatan. L'écriture des Mayas est trop imparfaite et encore trop peu connue pour nous servir d'exemple. Celle des Aztèques est encore plus rudimentaire : c'est à peine si on peut la compter au nombre des systèmes graphiques; néanmoins, elle peut nous faire comprendre, dans une certaine mesure, comment l'écriture hiéroglyphique est sortie des représentations figurées dont nous avons parlé. — *L'écriture aztèque* est celle des habitants du Mexique antérieurement à la conquête espagnole; elle paraît avoir été commune aux différentes races qui ont envahi successivement ce pays, venant du Nord, et qui toutes appartenaient à la grande famille des Nahuas. Leurs hiéroglyphes se composent d'images peintes, qu'accompagnent

de courtes légendes ; le plus souvent ces légendes ne contiennent que des indications de dates ; on croit cependant y reconnaître un ensemble de signes idéographiques, mais rendant les idées d'une façon tout à fait enfantine; ainsi, pour exprimer l'idée d'aimer, on dessine un cœur. On y trouve même des essais de phonétisme appliqué aux noms propres. Cela n'a rien qui doive nous surprendre, l'idée de la personne étant attachée au nom lui-même, c'est-à-dire à un certain son, beaucoup plutôt qu'à la signification, le plus souvent oubliée, de ce nom. Aussi est-ce par les noms propres que s'est introduite l'écriture phonétique en Egypte, comme en Amérique. — *L'écriture chinoise* nous présente un système entièrement clos et arrêté; elle a l'air presque aussi ancien que la langue chinoise dont elle reproduit l'esprit et les défauts. Le chinois n'était pourtant pas aussi différent dans le principe de l'écriture cunéiforme et des hiéroglyphes d'Egypte qu'on serait tenté de le croire aujourd'hui ; quelques-unes des idées les plus élémentaires y étaient rendues de la même manière ; quelquefois même les trois systèmes se sont rencontrés dans le choix de certains symboles, par exemple, de l'abeille pour désigner le roi, etc. ; mais leurs ressemblances sont trop vagues pour qu'on puisse y chercher la preuve d'une origine commune. Leurs différences nous intéressent davantage, parce qu'elles ont pour causes principales, d'une part les instruments dont on se servait pour écrire, de l'autre le génie de la langue qu'il s'agissait de rendre. — L'écriture chinoise n'est explicable que par l'usage du pinceau. Le pinceau se prêtant mal à dessiner des courbes, a donné leurs formes anguleuses et en quelque sorte carrées aux caractères chinois qui étaient primitivement de véritables hiéroglyphes comme ceux de l'Egypte. Toutefois l'esprit chinois a aussi eu sa part à cette transformation. La langue chinoise procédant par monosyllabes, et les mots étant comme autant de petites unités impénétrables les unes aux autres, il était naturel d'exprimer chacun d'eux par un signe et de les enfermer comme dans une cage. Les caractères chinois étaient d'abord, comme nous l'avons vu, des signes de l'objet qu'on voulait reproduire. Le soleil était représenté par un disque, l'idée de montagne par trois sommets, etc ; quand l'idée à exprimer était un peu générale et qu'un seul signe ne suffisait pas, on y arrivait par la combinaison de deux ou trois signes différents : l'idée d'entendre s'exprimait par une oreille et une porte, celle de chant par une oreille et un oiseau, etc. Néanmoins le nombre des idées que l'on pouvait exprimer de cette manière était très-limité et la complication des caractères empêchait de les multiplier à l'infini. Pour y remédier, les Chinois ont renversé le problème et au lieu de partir de l'idée pour arriver au caractère, ils ont pris comme point de départ les caractères qui existaient et ils les ont envisagés comme étant les signes non plus de certaines idées, mais de certains sons. On se rappelle qu'en chinois mot et syllabe sont synonymes et qu'à chaque syllabe correspond un caractère spécial. Le phonétisme une fois introduit dans l'écriture remplaça presque entièrement l'écriture idéographique ; mais le phonétisme avait un autre incon-

vénient. Quelque grand que soit le nombre des syllabes, on en compte 1260 en chinois, le nombre des mots d'une langue est beaucoup plus considérable encore ; il en résulte que dans une langue monosyllabique comme le chinois, des mots n'ayant aucune parenté doivent nécessairement se prononcer de la même manière. Un même caractère peut donc avoir cinq, six ou huit sens différents. Il en résulterait une confusion inextricable sans le secours des clefs. Les clefs sont des signes complémentaires qu'on ajoute aux différents caractères pour en préciser le sens. Elles sont d'un usage très-compliqué et souffrent des applications multiples ; voici cependant, autant qu'on peut le résumer en quelques mots, quel paraît en être le principe. Les Chinois ont choisi dans le vieux fonds de leur écriture un certain nombre d'idéogrammes correspondant aux principales catégories de l'esprit humain, c'est-à-dire aux idées générales. Ils les ajoutent aux signes phonétiques pour guider la pensée et indiquer dans quelle catégorie d'idées doit être cherché le sens d'un mot qui est susceptible de plusieurs significations différentes. Par exemple, et nous empruntons cet exemple ainsi qu'un certain nombre des détails dans lesquels nous sommes entrés à M. Lenormant : la syllabe *pâ* ne se rencontre avec sa valeur phonétique que dans les noms propres ; si on y ajoute la clef des « plantes », elle signifie, toujours en gardant la même prononciation, le bananier, la clef du « fer », elle devient un char de guerre, la clef des « vers », un coquillage, la clef des « maladies », une cicatrice, etc. Les clefs sont donc des déterminatifs qui nous apprennent à quel genre ou à quelle famille appartient un objet ; ils n'en représentent pas le trait distinctif, mais le caractère général. Seulement ces idées générales répondent assez mal à ce que nous entendrions par ce mot. On reconnaît à ces traits l'esprit chinois qui se perd dans les détails, même quand il veut s'élever à la conception du général. L'écriture chinoise est moins le résultat d'un progrès de l'esprit que d'une opération mécanique. C'est un casse-tête, et il suffisait de tourner successivement l'objet dans tous les sens pour en trouver la solution. L'objet ici c'est le monosyllabe. — L'*écriture cunéiforme* est celle qui a le plus de ressemblance avec le chinois. Elle aussi se composait primitivement d'images ; on en reconnaît encore quelques-unes dans les inscriptions les plus anciennes. Mais l'habitude d'écrire sur pierre et le procédé de gravure propre aux Assyriens eut bientôt rendu méconnaissables les formes primitives des caractères. En même temps, la façon dont on attaquait la pierre avec le burin produisait au commencement de chaque trait une sorte de tête qu'on a comparée assez justement à celle d'un clou, et qui a à peu près mangé le reste de la ligne ; seulement on a eu le tort de prendre pour le principe même de l'écriture ce qui n'était qu'un accident. Le principe de l'écriture cunéiforme est, avec les modifications qu'un pareil système entraîne, le même que celui de l'écriture chinoise : c'est une écriture idéographique qui est devenue, partiellement du moins, phonétique ; elle ne diffère de ce que nous avons étudié jusqu'à présent que par un point qui est essentiel : tandis que le chinois est une langue isolante où tous les mots sont des monosyl-

labes, l'assyrien, comme toutes les langues sémitiques, est une langue à flexions, où les racines peuvent avoir plusieurs syllabes; il en est résulté que, quand on a pris les signes idéographiques pour en faire des signes phonétiques, on a donné à chaque caractère non pas la valeur du mot entier, mais celle de la première syllabe du mot lorsqu'il en avait plusieurs ; c'est ainsi qu'on a obtenu des signes non-seulement pour les syllabes simples, mais pour toutes les syllabes fermées, et ces signes syllabiques à leur tour, par leurs combinaisons, peuvent donner naissance à un nombre de mots à peu près illimité. La principale difficulté de l'écriture cunéiforme réside dans l'emploi simultané de caractères idéographiques et syllabiques ; car il arrive constamment qu'un même caractère peut se prononcer de différentes manières suivant qu'on lui assigne sa valeur phonétique ou l'une des valeurs idéographiques dont il est susceptible ; et réciproquement plusieurs signes différents peuvent correspondre au même son. On appelle les premiers des *polyphones*, les seconds des *homophones*. Les Assyriens ont cherché à remédier à cet inconvénient par des compléments phonétiques ; après avoir écrit un mot au moyen d'un idéogramme, ils en récrivaient la dernière syllabe phonétiquement. Les compléments phonétiques correspondent donc aux clefs des Chinois avec cette différence qu'au lieu d'indiquer entre plusieurs mots, c'est-à-dire entre plusieurs homonymes, quel est le bon, ils indiquent la véritable prononciation d'un signe idéographique. L'élément fondamental de l'écriture cunéiforme n'est pas le mot, c'est la syllabe ; et, par ce côté, cette écriture est bien sémitique ; mais d'autre part il faut reconnaître qu'elle était incompatible avec le système de flexions, et avec les modifications constantes que ce système amène dans le corps des syllabes. On peut même se demander si l'écriture assyrienne est d'origine sémitique. Suivant la plupart des savants qui s'occupent de ces matières, elle aurait été créée pour une langue touranienne, de la même famille que les langues tartares, et nous posséderions encore, parmi les inscriptions cunéiformes, un grand nombre de textes écrits en cette langue ; c'est le « sumérien » de M. Oppert, l' « accadien » de M. Lenormant. M. Halévy soutient au contraire que l'accadien n'a jamais existé, et qu'on prend pour une langue tartare de l'assyrien écrit en caractères idéographiques (Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, Paris, 1875, in-4° ; Halévy, *Journ. As.*, juin 1874, mars 1876). En tous cas, s'ils ne l'ont pas inventée, les Assyriens ont adopté cette écriture dès l'origine et ils l'ont conservée jusqu'au temps des Achéménides. Les Assyriens n'ont pas été seuls à se servir de l'écriture cunéiforme. On trouve de longs textes écrits de cette manière ; et aujourd'hui encore presque inintelligibles. Peut-être sont-ils en langue médique? c'est l'opinion la plus généralement reçue. En tous cas il semble que nous n'ayons là qu'un emprunt fait aux Assyriens. Les Perses aussi ont emprunté l'écriture cunéiforme, mais pour en changer entièrement le caractère ; ils en ont extrait un alphabet de 25 lettres, toutefois leur alphabet n'a pas dépassé l'époque achéménide, et ce n'a été qu'une tentative isolée. Il faut en dire autant de l'écriture

cypriote sous laquelle se cache un dialecte grec écrit avec des caractères syllabiques qui représentent sans doute une altération de l'écriture cunéiforme. Ces différentes écritures n'ont été que des rameaux stériles, et ce n'est pas d'elles qu'est sorti l'alphabet. — L'*écriture égyptienne* est la troisième des écritures idéographiques et celle qui a poussé le plus loin l'analyse du langage. L'Egyptien possède trois écritures distinctes l'*écriture hiéroglyphique*, l'*écriture hiératique* et l'*écriture démotique*. Mais cette différence n'est qu'apparente, l'hiératique et le démotique ne sont que des altérations de plus en plus cursives des hiéroglyphes, les seuls que nous étudierons. On a cru, dans le début des études égyptologiques, que les hiéroglyphes égyptiens ne représentaient que des idées ; c'est une erreur. Champollion (*Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques*, Paris, 1822, in-8°) a démontré que les Egyptiens possédaient un alphabet, c'est-à-dire un ensemble de signes répondant, non pas à des syllabes, mais à des articulations isolées. On rencontre ces signes alphabétiques dans les hiéroglyphes aussi bien que dans les écritures cursives. Toutefois, les lettres n'ont jamais remplacé l'ancienne écriture idéographique; au contraire, on trouve en Egypte un système plus complet que partout ailleurs, qui présente, à côté des lettres, des signes syllabiques et des idéogrammes, soit simples, soit composés. Les idéogrammes formaient le fonds primitif de l'écriture égyptienne; les formes des caractères hiéroglyphiques le prouvent. Les Egyptiens avaient même atteint dans l'art de dessiner les hiéroglyphes et dans l'art de s'en servir un haut degré de perfection. Dans aucune langue on ne saisit mieux les procédés au moyen desquels on a tiré les symboles des images. Ces procédés sont multiples; tantôt on les forme en prenant la partie pour le tout, par exemple la tête de bœuf pour exprimer l'idée du bœuf, deux bras dont l'un tient un bouclier, l'autre une hache d'armes, pour exprimer l'idée du combat, etc., tantôt en prenant la cause pour l'effet; par exemple: le disque du soleil pour l'idée du jour, tantôt par métaphore, c'est ainsi que l'abeille veut dire roi, un têtard de grenouille, des centaines de mille; tantôt enfin par énigme, c'est-à-dire par des métaphores dans lesquelles le rapport entre le signe et l'idée est très-éloigné, quelquefois même purement conventionnel : la plume d'autruche rend l'idée de justice, parce que toutes les plumes des ailes de cet animal sont égales. Mais l'usage le plus remarquable que les Egyptiens aient fait de l'idéogramme est celui du déterminatif. Pour préciser le sens des mots douteux, ils ajoutent à la fin une image représentant soit l'objet lui-même, soit un caractère commun à toute une classe d'objets. Leurs déterminatifs sont donc spéciaux ou génériques ; et tout en restant toujours idéographiques, ils répondent à la fois dans une certaine mesure aux clefs des Chinois et aux compléments phonétiques des Assyriens. Ainsi, nous trouvons à l'origine de l'écriture égyptienne l'idéogramme simple, et nous pouvons suivre toutes les transformations qui l'ont amené, en passant par le syllabisme, à exprimer des lettres isolées. Cette dernière réforme a

été amenée par les progrès du langage qui, en introduisant dans l'économie du mot les flexions avec leur changement incessants, rendaient insuffisant l'usage, non-seulement des signes idéographiques, mais d'une écriture où chaque syllabe formait un tout parfaitement clos. Du moment qu'un signe pris phonétiquement n'exprimait plus le mot dans son entier mais seulement une des parties du mot, on devait être amené à simplifier encore plus l'écriture en donnant à ce caractère la valeur d'une simple articulation. Les Egyptiens ne se sont pas élevés si haut; ils sont restés emprisonnés dans leurs hiéroglyphes et n'ont jamais réussi à en dégager l'alphabet qu'ils avaient entrevu. C'est aux Sémites qu'était réservée cette création, l'une des plus grandes certainement de l'esprit humain.

II. Histoire de l'alphabet. — Le témoignage presque unanime des anciens attribue aux Phéniciens l'invention de l'alphabet. Il est possible que ce ne soit pas aux Phéniciens proprement dits, mais à quelqu'une des autres peuplades de la côte de Syrie, à qui l'on doive attribuer le mérite de cette découverte; nous manquons des éléments nécessaires pour trancher cette question. Quoi qu'il en soit, une fois créé, l'alphabet parut si commode qu'il fut adopté par tous les peuples, sans autres modifications que celles qui résultaient des différentes conditions physiologiques et matérielles. A qui les Phéniciens avaient-ils emprunté l'alphabet? Aujourd'hui la question peut être considérée comme résolue. Ils ont pris à l'écriture égyptienne les signes qui correspondaient à des articulations simples et les ont adoptées à l'exclusion de tous les autres. Ils ont ainsi obtenu 22 caractères, qui devaient suffire à rendre tous les sons d'une langue et toutes leurs combinaisons possibles, sans tenir compte des voyelles. C'est à M. de Rougé que l'on doit cette découverte capitale. Nous devons pourtant mentionner la théorie toute récente de M. Deeke (*Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neu-assyrischen Keilschrift. Zeitschr. der. D. Morgenl. Gess.*, 1877, p. 102-54), qui attribue à l'alphabet phénicien une origine assyrienne. M. Deeke prend les formes qui ont servi de modèles à l'alphabet indifféremment dans le babylonien, archaïque ou moderne, l'assyrien, le susien etc., c'est-à-dire dans des écritures d'époques et de lieux très-différents; mais il sera toujours facile de trouver parmi un millier de formes vingt-deux caractères capables d'étayer n'importe quelle théorie. S'il est une règle absolue et dont on n'ait à aucun prix le droit de s'écarter, c'est de ne prendre les formes sur lesquelles on veut s'appuyer qu'à une seule écriture; l'alphabet est né à une certaine époque et dans un certain milieu. De quelle manière s'est fait cet emprunt? Ici encore, les noms propres nous apparaissent comme le principal facteur des transformations de l'écriture. C'est par eux que s'était introduit le phonétisme; ce sont encore les nécessités de la transcription des noms propres qui ont donné naissance à l'alphabet, suivant M. de Rougé. D'après ce savant, dont l'opinion est la plus répandue, les Phéniciens ont pris les formes de leurs vingt-deux lettres à l'écriture la plus cursive, c'est-à-dire au démotique. M. Halévy, pourtant (*Mélanges d'épigraphie sé-*

mitique, p. 168 ss.) soutient que l'emprunt a été fait directement aux hiéroglyphes, mais qu'il a porté sur treize lettres seulement. Les autres se seraient formées au moyen de traits différentiels. C'est ainsi que le *heth* serait un *hé* auquel on aurait ajouté une barre pour le renforcer. En tous cas, l'invention de l'alphabet remonte beaucoup plus haut qu'on ne le supposait autrefois. La plus ancienne inscription alphabétique que nous connaissions, celle de Mésa, est de l'an 896 avant Jésus-Christ, et elle dénote déjà une grande habitude de l'écriture. On sent même à la forme de certains caractères une écriture déjà usée. Pour la période qui a précédé, l'égyptien vient à notre secours. Il résulte d'un traité entre les Egyptiens et les Hétas (Hétiens), dont on possède le texte égyptien, que 1,500 ans déja avant l'ère chrétienne les habitants de la côte de Syrie connaissaient l'alphabet. Quelle était la forme de l'ancien alphabet phénicien? On peut s'en faire une idée assez exacte en comparant l'hébreu ancien avec le grec archaïque. On sent que ces deux écritures sont engagées dans des directions différentes, mais ne sont pas encore bien éloignées l'une de l'autre. Le phénicien primitif a dû se trouver à leur point d'intersection. Il est probable cependant qu'on y remarquait déjà une certaine tendance à pencher l'écriture et à exagérer les queues des lettres, tendance qui est commune à presque toutes les branches de la famille sémitique. Nous avons encore un autre point de repère; ce sont les noms donnés aux lettres par les Phéniciens. Ces noms ne nous apprennent rien sur l'origine des lettres, comme on a été longtemps à le croire; ce sont des explications artificielles reposant sur des ressemblances fortuites, mais ils nous montrent dans une certaine mesure quelle était la forme des lettres, lorsqu'on leur a donné ces noms; or si pour quelques-unes des lettres phéniciennes la ressemblance du nom de la lettre avec la forme du caractère nous échappe, pour d'autres elle est encore très-sensible. On saisit encore l'analogie de l'*aleph* avec une tête de bœuf, du *daleth* avec une porte, du *lamed* avec un aiguillon, du *tau* avec une croix. Ces noms ont-ils existé dès l'origine, nous ne saurions le dire; en tous cas ils sont très-anciens, car on les retrouve en grec. Et non-seulement les lettres se retrouvent en grec avec les mêmes noms, mais dans le même ordre qu'en phénicien. C'est de ces 22 lettres que sont sortis tous les alphabets, en apparence si différents, qui ont couvert le monde. Ce fait, connu depuis assez longtemps d'une façon générale, est aujourd'hui rigoureusement démontré, non-seulement pour l'écriture gréco-italiote qui a donné naissance à tous les alphabets européens, mais pour toutes les écritures sémitiques, depuis l'éthiopien et l'himyarite jusqu'à l'arabe, et même pour celles du centre de l'Asie, le zend, le pehlevi, peut-être enfin pour l'écriture hindoue connue sous le nom de dévanâgari. Les alphabets grecs et italiotes ont été les premiers à se détacher du tronc commun. L'emprunt dut avoir lieu vers le dixième siècle avant l'ère chrétienne, soit qu'il ait été fait en même temps par les deux peuples, soit que les Italiotes n'aient reçu l'alphabet que de seconde main, par l'intermédiaire des Grecs. Il y a dans cet emprunt simultané un problème qui

laisse bien des questions de détail encore douteuses, néanmoins il paraît probable que les deux peuples ont reçu l'écriture de la même source, et ils lui ont fait subir dès le premier jour les mêmes transformations. Pour la forme, l'alphabet gréco-italiote n'est autre que l'alphabet phénicien archaïque renversé. Les Grecs se sont bornés à emprunter l'alphabet phénicien en renversant le sens de l'écriture et en redressant les caractères, et nous confondons, pour plus de simplicité, tous ceux qui adoptèrent l'alphabet sous une même rubrique. Mais ce changement de front ne s'est pas fait sans de nombreux tâtonnements. Au commencement on écrivait presque indifféremment dans un sens ou dans l'autre; sur certaines inscriptions même, les lignes vont alternativement de gauche à droite et de droite à gauche, on les appelle à cause de cela *boustrophedon* ; l'écriture étrusque marche tout entière de droite à gauche, mais cet état de choses n'a pas duré très-longtemps ; le sens de l'écriture a été fixé de très-bonne heure. En même temps qu'ils retournaient les lettres, les Grecs, comme nous l'avons dit, les ont redressées. Tandis que les Sémites ont une propension naturelle à pencher les caractères et à les rapprocher de plus en plus du type cursif, les Grecs au contraire coupent tout ce qui dépasse la ligne, de façon à faire tenir les lettres sur leurs pieds, et à bien calibrer les inscriptions. Il leur a fallu plusieurs siècles cependant pour arriver à écrire les magnifiques inscriptions que nous admirons encore aujourd'hui. Dans les anciens textes, les lettres sont tracées avec parcimonie, elles ont un certain air cunéiforme et restent penchées sur la ligne, on sent l'effort; pourtant elles se distinguent déjà par la régularité et le sens épigraphique inhérents au génie grec. C'est Platon qui marque la séparation des temps anciens et de l'époque classique. Avec lui l'écriture perd son caractère hiératique et officiel pour transmettre des pensées individuelles et même des conversations ; elle devient véritablement une parole écrite; mais en même temps elle se dédouble et nous voyons naître l'écriture cursive à côté de l'écriture monumentale. Mais une autre transformation et plus profonde avait eu lieu dès le premier jour. L'alphabet phénicien n'avait pas de voyelles, on n'écrivait que les consonnes en laissant au lecteur le soin de suppléer le reste ; l'esprit clair des Grecs ne pouvait s'en contenter. Pour se procurer des voyelles, les Grecs ont pris les semi-voyelles, et comme celles-ci ne leur suffisaient pas encore, ils ont puisé dans le tas des gutturales dont leur langue sonore n'avait que faire : *iod* et *vav* sont devenus I et Y, *aleph* A, *hé* E, *heth* H, *aïn* O. Pour le *vav* ils paraissent avoir hésité, ils s'y sont repris à plusieurs fois, comme s'ils avaient eu de la peine à épuiser le contenu de cette lettre essentiellement flottante en hébreu ; c'est ainsi qu'il a donné naissance successivement au *digamma* et à l'*upsilon*, en grec, et en latin à quatre lettres : F (répondant au *digamma*), U, V et Y. A cette grande réforme sont venus se joindre d'autres changements, de moindre importance. On voit dans les alphabets de Grèce et d'Italie certaines lettres tomber en désuétude, d'autres changer de valeur ou disparaître momentanément pour revenir, par un singulier détour, parmi les lettres additionnelles à la fin de l'alphabet.

L'histoire de ces modifications a été écrite par Frantz dans la Préface de ses *Elementa epigraphices græcæ*, Berlin, 1840, in-4°; Mommsen dans ses *Prolégomènes sur les dialectes de l'Italie inférieure;* Kirchhoff dans l'*Etude sur l'histoire de l'Epigraphie grecque* qui sert d'introduction au 3e volume du *Corpus* de Boeckh; enfin par M. Fr. Lenormant dans le *Dictionnaire d'archéologie* de MM. Daremberg et Saglio, article *Alphabet*. Nous devons ici nous borner à expliquer comment les alphabets grecs et latins ont pu sortir de l'alphabet phénicien, en indiquant les principes généraux qui ont présidé à leurs transformations. — Les Sémites n'ont jamais franchi le pas qui avait mis les Grecs en possession des voyelles. Aussi l'histoire interne de leur écriture se réduit-elle à fort peu de chose: quelques efforts isolés pour arriver à une expression plus complète des voyelles qu'ils n'ont jamais atteinte d'une façon organique. L'histoire extérieure absorbe tout. M. Renan l'a portée à un grand degré de précision dans le cours d'épigraphie sémitique qu'il professe depuis cinq ans au Collége de France. Elle n'est que le développement de la tendance, déjà sensible dans l'alphabet phénicien archaïque, à se rapprocher de plus en plus de la forme cursive; en réalité, les Sémites n'ont jamais eu d'écriture monumentale, et leurs différents alphabets ne marquent que des degrés plus ou moins avancés de corruption d'une seule écriture; il n'y a guère entre ces alphabets que des différences d'époques et l'on pourrait les rattacher tous par un même fil qui partirait du phénicien pour aboutir au syriaque et à l'arabe. Les principales écritures sémitiques sont: le phénicien primitif, l'hébreu ancien, le phénicien classique, le samaritain, l'araméen, l'araméen des papyrus d'Egypte, l'hébreu carré, le palmyrénien, le nabatéen, l'estranghélo, le syriaque, le coufique et l'arabe moderne. Ces expressions désignent des écritures et non pas des langues différentes, et la classification des langues sémitiques est très souvent en désaccord avec celle des alphabets. L'himyarite et l'éthiopien, quoique provenant de la même origine, ne rentrent pas le cadre commun. Est-ce l'habitude d'écrire sur la pierre, est-ce l'influence grecque? Toujours est-il que ces deux alphabets ont pris une allure monumentale et régulière qui contraste absolument avec celle des autres alphabets sémitiques. Il ont pourtant eu, eux aussi, leur forme cursive. On trouve sur des rochers, dans le désert de Safa, des graffiti tracés en caractères fort obscurs. M. Halévy, qui est parvenu à les déchiffrer, y a reconnu (*Journ. Asiat.*, janv., févr. 1877) une écriture, intermédiaire contre le phénicien et l'himyarite, et qui explique fort bien la dérivation de ce dernier. Il serait inexact de croire que tous les autres alphabets sémitiques découlent les uns des autres. Ils ne présentent pas une succession strictement historique; on y sent plusieurs courants parallèles; le même *processus* se poursuit sur plusieurs points à la fois. Les différents alphabets sont en quelque sorte des témoins des différents moments de ce *processus*. M. Euting en a dressé un tableau fort complet. En les comparant, on arrive à reconnaître trois ou quatre types différents: le phénicien qui aboutit au néo-punique, l'hébreu ancien qui aboutit à l'hébreu carré,

le samaritain qui est resté isolé et l'araméen qui aboutit à l'arabe en passant par l'araméen d'Egypte, le nabatéen et l'estranghélo. C'est l'araméen d'Egypte qui sert en quelque sorte de point d'attache entre les formes anciennes et les formes nouvelles de l'alphabet. Le grand facteur de toutes les altérations successives est la paresse de la main qui fait qu'on la lève le moins possible et qu'on cherche à faire en un seul trait ce qui en exigeait primitivement plusieurs. Un tableau des formes les plus importantes fera mieux comprendre comment s'est opéré le passage. La première colonne contient l'alphabet grec archaïque, la 2e l'hébreu ancien de l'inscription de Mésa, la 3e le phénicien de l'inscription d'Eschmounazar, la 4e l'araméen tel qu'il est sur les papyrus d'Egypte, la 5e l'hébreu carré, la 6e enfin le syriaque. — Il suffit de regarder l'*alphabet phénicien* de l'époque persane, pour y trouver déjà le germe de toutes les altérations que nous rencontrerons plus tard. Les lettres ont perdu l'air compassé qu'elles ont dans l'hébreu ancien ; elles ont pris quelque chose de plus élancé, se penchent davantage sur la ligne et laissent traîner derrière elles de longues queues ; l'*aleph*, le *vav*, le *zaïn*, le *heth*, le *iod*, le *tav*, presque toutes les lettres pourraient servir d'exemple. On dirait une écriture courante. Ce changement en entraîne un autre ; toutes les fois qu'une lettre, dans l'alphabet archaïque, était formée de plusieurs barres parallèles, le phénicien y substitue une ligne brisée unique et celle-ci à son tour est peu à peu remplacée par une ligne courbe. Tel est le cas pour le *mem*, le *samech* et les autres lettres qui appartiennent au même type. D'autres fois au contraire, comme on le voit au *hé* et au *kaf*, ces barres se déplacent ou même se détachent entièrement de la hampe et finissent par disparaître. Enfin on s'habitue à ne plus fermer soigneusement les boucles, comme dans le *teth*. Pour le *qoph*, le phénicien va encore plus loin et fait glisser l'une contre l'autre les deux moitiés du cercle de façon à les amener bout à bout et à les tracer d'un seul trait. — Nous ne nous arrêterons pas au *samaritain*. Il doit nous représenter un type d'écriture fort ancien, mais le caprice et les enjolivements y tiennent trop de place pour qu'on puisse le prendre comme modèle; c'est une sorte d'écriture hiératique répondant à ce qu'est devenu plus tard l'hébreu carré, et qui jure avec le caractère plus ou moins cursif des autres alphabets sémitiques. L'*araméen* dans l'origine se confond presque avec le phénicien ; fort souvent, il n'y a que la langue d'une inscription qui puisse nous faire reconnaître à laquelle de ces branches de l'écriture nous avons à faire. Pourtant, de bonne heure on voit s'y produire un changement très-petit en apparence mais caractéristique. Dans toutes les lettres qui ont une tête, comme le *beth*, le *daleth*, le *resch*, même l'*aïn*, le sommet s'ouvre, il se fait comme un trou dans le crâne, si bien qu'au lieu d'un triangle, il ne reste plus qu'une petite caverne dont les parois vont en diminuant. Dans l'*araméen d'Egypte*, il ne reste plus que deux petits arrachements qui sont comme des témoins de la partie supérieure de la lettre qui a disparu. Nous avons dit que l'araméen d'Egypte marquait en quelque sorte le passage des anciens

	Grec Archaïque	Hébreu ancien.	Phénicien.	Araméen.	Hébreu carré.	Estrangh. (Syriaque).
Aleph. . .	Α	𐤀	𐤀	𐡀	א	ܐ
Beth. . . .	Β	𐤁	𐤁	𐡁	ב	ܒ
Gimel. . .	Λ	𐤂	𐤂	𐡂	ג	ܓ
Daleth. . .	Δ	𐤃	𐤃	𐡃	ד	ܕ
Hé.	Ε	𐤄	𐤄	𐡄	ה	ܗ
Vau. . . .	Υ	𐤅	𐤅	𐡅	ו	ܘ
Zaïn. . . .	Ι	𐤆	𐤆	𐡆	ז	ܙ
Heth. . . .	Η	𐤇	𐤇	𐡇	ח	ܚ
Teth. . . .	Θ		𐤈	𐡈	ט	ܛ
Iod	Ϛ	𐤉	𐤉	𐡉	י	ܝ
Kaph . . .	Κ	𐤊	𐤊	𐡊	כ	ܟ
Lamed . .	Ϟ	𐤋	𐤋	𐡋	ל	ܠ
Mem. . . .	Μ	𐤌	𐤌	𐡌	ם	ܡ
Nun. . . .	Ν	𐤍	𐤍	𐡍	נ	ܢ
Samech. .	Ξ	𐤎	𐤎	𐡎	ס	ܣ
Aïn	Ο	𐤏	𐤏	𐡏	ע	ܥ
Phé	Ρ	𐤐	𐤐	𐡐	פ	ܦ
Çade. . . .	Ϙ	𐤑	𐤑	𐡑	צ	ܨ
Qoff	Φ	𐤒	𐤒	𐡒	ק	ܩ
Resch. . .	Ρ	𐤓	𐤓	𐡓	ר	ܪ
Schin. . .	Μ	𐤔	𐤔	𐡔	ש	ܫ
Tau	Τ	𐤕	𐤕	𐡕	ת	ܬ

alphabets aux nouveaux. Ce passage s'opère de trois façons à la fois : d'abord par la suppression de la tête des lettres, il vient d'en être question ; puis par l'effacement des angles ; enfin par une sorte de retour de la lettre sur elle-même. Le phénicien avait exagéré les queues des lettres, l'araméen les recourbe par en dessous, dans le sens de l'écriture, par suite de l'élan que le mouvement de la main communique à l'écriture ; il en résulte une sorte de ressemblance de mauvais aloi entre toutes les lettres, parce que c'est par leurs accidents qu'elles se ressemblent. — L'*hébreu carré* nous présente le même degré d'altération, mais régularisé. L'hébreu carré est celui dont nous nous servons encore dans nos bibles ; pourtant, dans les textes de l'époque, il n'a pas la régularité mathématique qui le distingue aujourd'hui. Les caractères typographiques ont laissé tomber certains détails qui le rattachaient aux formes antérieures. Néanmoins ce qui le distingue même dans les textes les plus anciens, c'est que les lettres sont emprisonnées entre une double rangée de barres, qui leur donnent un certain aspect carré et expliquent le nom de cette écriture. Deux lettres font exception à la règle générale, la lettre qui a le moins changé et celle qui a le plus changé dans l'histoire de l'écriture ; le *lamed* et le *iod*, et toutes deux pour la même raison, c'est qu'elles n'ont pas eu un développement organique. Le *lamed*, étant jeté en quelque sorte en dehors de la ligne, n'a pas été atteint par les modifications des autres lettres. Pour le *iod*, c'est le contraire qui s'est passé ; comme on s'était habitué de bonne heure à le faire très-petit, il a fini par perdre conscience de sa forme et n'être plus qu'un point entre deux lignes. Toutes les autres lettres se plient à cette règle uniforme. Quelques-unes vont encore plus loin et on y remarque une certaine tendance à se refermer par en bas. Le *samech* y arrive du coup ; le *mem* ne ferme pas entièrement la boucle, et ce n'est qu'avec le nabatéen et l'estranghélo qu'il complétera son évolution. Mais la barre d'en bas elle-même n'est autre chose que la continuation de queue de chaque lettre ; ce qui le prouve, c'est qu'à la fin des mots, les lettres à queue, le *kaph*, le *nun*, le *phé*, le *tsade*, n'ayant plus besoin d'être rattachées à celle qui suit, recouvrent leur indépendance et s'allongent au-dessous de la ligne. — A quelle époque l'hébreu carré est-il né ? Sans doute entre 150 et 200 ans avant l'ère chrétienne. A ce moment nous voyons la transformation s'opérer en quelque sorte sous nos yeux. Il est vrai que les monnaies de la même époque nous présentent un type beaucoup plus ancien, mais c'est par une sorte de recherche archéologique ; l'ancien monde hébreu était définitivement remplacé par le monde juif. Les remarques qui précèdent sont empruntées à l'écriture telle que nous la font connaître les inscriptions. On connaît beaucoup moins l'histoire de la paléographie manuscrite des Hébreux. Il est certain que les Hébreux ont écrit de très-bonne heure autrement que sur la pierre ; peut-être même l'ont-ils fait dès l'origine. En tous cas au temps de Samuel on écrivait ; sans doute même les écoles de prophètes étaient-elles des institutions où, entre autres choses, on apprenait l'art de l'écriture. Mais on était économe de l'écriture ; on n'avait guère qu'un seul livre pour tout. Les maté-

riaux dont on se servait étaient des peaux préparées et du papyrus. On écrivait avec de l'encre (Jér. XXXVI, 18). Certains écrivains publics portaient un petit écritoire suspendu à leur ceinture. Les plumes de roseaux ne sont mentionnées que dans le Nouveau-Testament, mais il est à peu près certain qu'elles étaient déjà depuis longtemps en usage; le calame est l'instrument presque unique de l'écriture manuscrite dans l'antiquité; le mot « canif » se trouve déjà dans Jérémie XXXVI, 23. Les Hébreux avaient-ils encore d'autres manières d'écrire? Il semble résulter d'un passage du livre de Job (XIX, 24) que le plomb jouait aussi un certain rôle dans l'écriture, soit comme instrument, soit comme matière première; mais tout cet endroit est fort obscur. Jusqu'à quel point l'écriture a-t-elle suivi une marche parallèle sur les monuments et sur les manuscrits? L'écart, s'il y en a eu un, n'a pas dû être très-grand. Pourtant il est permis de supposer que l'écriture des manuscrits, suivant la règle générale, s'est altérée plus vite que celle des inscriptions; et on pourrait affirmer que l'intermédiaire par lequel elle a passé de l'hébreu ancien est ce que nous appelons l'écriture araméenne. Les seuls papyrus anciens avec écriture sémitique qui nous soient parvenus sont des papyrus araméens, et ce sont eux qui ont permis de saisir le lien qui rattachait les deux alphabets. L'hébreu carré n'a pas longtemps vécu hors de chez les Juifs; cent ans après l'ère chrétienne il était remplacé par le syriaque. Il a bien continué d'être employé par les rabbins, mais ils l'ont laissé tel quel, et n'ont fait qu'en renforcer le caractère hiératique; à partir de ce moment l'hébreu carré n'appartient plus à l'histoire, il redevient une écriture sacrée. Les rabbins ont fait subir une modification beaucoup plus considérable à l'hébreu par la création des points-voyelles. Les Phéniciens n'écrivaient pas les voyelles; avant l'ère chrétienne, les Hébreux paraissent avoir senti cette lacune; jamais ils n'ont réussi à isoler les voyelles, mais l'histoire de leur écriture témoigne d'une tendance à les exprimer d'une façon de plus en plus complète. Ils se sont servis primitivement pour cela des mêmes lettres que les Grecs, seulement en leur conservant leur valeur comme consonnes. D'abord on n'indiquait que les voyelles longues. On trouve les premières traces d'une tendance analogue dans l'inscription de Mésa, mais fort rudimentaires encore; ce système semble ne s'être développé qu'au contact des Araméens. Mais alors il prit un fort grand développement; on prit le *iod* et le *vau* pour exprimer l'*i* et l'*o;* l'*aleph* et le *hé* pour l'*a* et l'*e;* puis, peu à peu, au lieu de rendre par des consonnes les voyelles longues seulement, on prit l'habitude de les exprimer toutes ainsi. En même temps on perdait le souvenir de la valeur primitive de ces consonnes, et on s'en servait indistinctement; si bien qu'elles finirent par marquer la place plutôt que le son des voyelles. Ce système devait être insuffisant, du moment que l'hébreu devenait une langue sacrée. Aussi à ce moment, le voyons-nous remplacé par une notation des voyelles purement artificielle et étrangère à l'organisme de l'écriture. Ce système, celui des points-voyelles, rend les voyelles au moyen de points qui accompagnent les lettres. Il n'a pas été créé tout d'une pièce. Il

semble qu'on ait d'abord adopté un point au-dessous de la ligne pour exprimer l'*i*, un au-dessus pour l'*o*, puis un au milieu pour l'*u*; enfin, on adopta pour l'*a* et l'*é*, tant brefs que longs, des signes plus complexes. A quelle époque a-t-il pris naissance? Il est également difficile de le déterminer. Le Talmud, qui fut écrit vers le quatrième siècle de notre ère, n'en porte pas de traces. Au contraire, dans les premiers manuscrits bibliques, qui sont du onzième siècle, on le trouve au complet. C'est donc dans l'intervalle qu'il a été formé. L'idée en a sans doute été empruntée à des alphabets voisins qui avaient, dès cette époque, un système analogue, mais plus simple, principalement à l'alphabet syriaque. En général, on en rapporte la création aux rabbins juifs du sixième siècle et on l'appelle par un emploi un peu abusif, écriture massorétique. L'ancienne notation des voyelles au moyen des « *matres lectionis* » était devenue inutile; toutefois, comme le texte était sacré, on les conserva; mais les grammairiens du moyen âge, pour indiquer que ces lettres ne désignaient plus rien, les ont appelées *lettres quiescentes*. Mais ce système n'est plus un progrès de l'écriture, il en est la momification. — L'histoire de l'écriture sémitique après l'ère chrétienne, c'est-à-dire postérieurement à l'hébreu carré, ne nous présente qu'une série d'altérations de plus en plus rapides qui font perdre aux lettres toute individualité et les amènent à n'être plus que de petits accidents très-insignifiants sur une ligne uniforme. L'arabe nous présente le dernier degré de corruption de l'écriture cursive. Pour comprendre la genèse de l'écriture arabe, il faut remonter jusqu'au nabatéen. C'est l'alphabet des inscriptions que l'on trouve sur les rochers du Sinaï, qui est le véritable ancêtre de l'arabe. Le *palmyrénien* fait classe à part; c'est une écriture monumentale et régulière dans laquelle on sent l'influence de la civilisation grecque, si puissante à Palmyre; mais elle est enjolivée comme l'architecture; c'est de l'hébreu carré ornementé. Le *nabatéen*, au contraire, franchit le dernier pas qui séparait l'alphabet de l'écriture cursive, en faisant des ligatures entre les lettres. L'écriture araméenne les avait recourbées par en dessous, l'écriture nabatéenne les soude l'une à l'autre, si bien que, désormais, la partie essentielle de l'écriture consiste dans la barre continue qui rattache les lettres par en bas; en même temps elles s'arrondissent par en haut et perdent leurs dernières arêtes. Dans le *syriaque* ou du moins dans l'*estranghélo*, qui en est la forme classique et correcte, les lettres, au lieu d'être indépendantes, partent toutes de la ligne d'en bas pour y revenir; ce ne sont que des soulèvements plus ou moins accentués qui obéissent aux caprices du calame; il en résulte que certaines lettres, comme le *b*, l'*r*, l'*m*, l'*i* s'atrophient, tandis que d'autres, comme l'*aleph*, poussent de grands jambages dans toutes les directions. C'est à ce moment aussi que l'on voit paraître les points diacritiques devenus nécessaires pour distinguer des lettres qui n'ont plus rien conservé de leur propre caractère. A la même époque à peu près et sur un tout autre point du globe, l'écriture *néo-punique* nous présente un phénomène analogue. On appelle écriture néo-punique l'écriture punique de basse époque qui était

usitée en Numidie à l'époque romaine. On n'en a pas parlé plus haut pour ne pas interrompre la série régulière des modifications successives de l'alphabet. Pendant très-longtemps l'ancien alphabet phénicien se maintint presque sans modifications à Carthage. Les Phéniciens paraissent avoir été très-conservateurs en écriture, sans doute parce qu'ils écrivaient peu. Mais après la chute de Carthage nous voyons leur alphabet, une fois privé de sa tradition, s'altérer très-rapidement et parcourir en très-peu de temps toutes les phases qu'avait traversées l'alphabet asiatique, comme ces rejetons qui atteignent rapidement la hauteur du tronc principal, mais restent maigres et n'ont pas la force de pousser des rameaux. L'alphabet néo-punique pourrait à lui seul servir d'exemple des altérations successives de l'alphabet, à une seule exception près : nous n'y trouvons pas de ligatures entre les lettres ; les queues ne sont même pas recourbées par en-dessous, elles vont se promener dans toutes les directions. Mais à part cela, nous voyons, de part et d'autre, les mêmes changements s'opérer dans les mêmes lettres ; l'*aleph* s'allonge démesurément comme en syriaque ; au contraire, le *b*, le *d*, l'*r* sont réduits à n'être plus que des virgules qui n'ont plus rien de distinctif. Non qu'il y ait le moindre trait de parenté entre l'écriture syriaque et l'écriture néo-punique, seulement il est intéressant de voir comment, sur des points aussi éloignés, les mêmes procédés ont abouti à des transformations analogues. — L'arabe n'entre plus en ligne de compte. Il a perdu le sentiment de ses origines ; ce n'est pas une écriture, c'est une calligraphie qui recherche des formes élégantes et vise à l'ornementation ; aussi la lettre n'existe-t-elle presque plus ; elle se perd dans le mot qui forme la véritable unité. Et pourtant l'écriture arabe, toute déformée qu'elle est, est encore plus conforme à l'esprit sémitique que l'écriture des rabbins avec ses points voyelles. Nous avons dit que jamais les langues sémitiques n'étaient arrivées à une conscience nette et distincte des voyelles ; elles sont toujours restées comme un élément indécis et flottant au milieu des consonnes ; la véritable unité de prononciation c'est le mot ; on le sent encore dans l'arabe actuel. De même, dans l'écriture, la lettre n'a pas de vie propre ; il n'y a plus que des groupes ; et de là vient qu'il faut déjà comprendre l'arabe pour le pouvoir lire. — Arrivés à ce point, nous aurions fini l'histoire de l'alphabet sémitique, si nous ne devions encore dire en deux mots comment en est sorti l'écriture de l'Inde, le *dévanâgari*. L'écriture de l'Inde diffère si fort de la nôtre que pendant longtemps on a cru qu'elle avait une origine distincte ; il paraît pourtant qu'elle est née, comme tous les autres alphabets, de l'écriture phénicienne. Weber en a tenté la démonstration dans ses *Indische Skizzen*. Seulement ce n'est pas directement par les Phéniciens, mais par l'araméen que l'écriture est arrivée en Inde. L'introduction de l'alphabet en Inde ne doit donc guère dater que du quatrième ou du cinquième siècle avant notre ère ; auparavant l'Inde ne connaissait sans doute pas l'écriture ; rien du moins dans les vedas ni dans la transmission védique n'en porte la trace. La même démonstration a été fournie,

mais cette fois d'une manière tout à fait décisive, pour le zend et le pehlevi. Seulement, pour ces deux dernières écritures, l'emprunt paraît avoir été plus récent encore ; c'est l'araméen de la dernière époque qui leur a donné naissance. — Tous les alphabets qui sont en usage sur la terre dérivent donc des vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien. Les écritures indo-européennes comme les autres sont sorties de l'écriture sémitique ; elles en sont même sorties à une date relativement assez récente, de telle sorte que la civilisation indo-européenne nous apparaît comme la dernière en date, non-seulement dans nos pays, mais même en Inde : elle est en quelque mesure une fille de la civilisation sémitique ; ainsi se justifie, comme le faisait remarquer naguère M. Renan, un des plus vieux adages de l'humanité : « que Japhet habite dans les tentes de Sem » (Gen. IX, 27). Et non-seulement l'alphabet est unique en son genre, mais il a supplanté des systèmes d'écriture, qui avaient cours depuis de longs siècles ; en Egypte, par le copte, dans tous les pays de religion musulmane, par l'arabe. La Chine seule a résisté ; mais elle n'a pu le faire qu'en se mettant volontairement en dehors de la civilisation. On peut dire qu'il n'y a pas de découverte qui ait eu une fortune plus prompte ni plus générale, ni qui ait exercé une influence plus considérable sur le développement de l'esprit humain. Aussi l'alphabet a-t-il régné sans être contesté jusqu'à nos jours. — Plusieurs tentatives de réforme ont été faites depuis la fin du siècle dernier. Toutes ne portent pas sur le même objet. Les unes ont eu pour but de simplifier l'écriture en supprimant des lettres qu'on écrit quoiqu'on ne les prononce pas en réalité. Mais par ce côté-là elles touchent moins à l'écriture elle-même, c'est-à-dire à l'expression des différents sons, qu'à une de ses applications spéciales, l'orthographe. Certains peuples ont accompli d'eux-mêmes et de bonne heure cette simplification. Tel a été le travail exécuté par l'Accademia della Crusca pour l'Espagne, où il a été définitif, et par les frères Grimm pour l'Allemagne. En France, l'abbé de Saint-Pierre, puis Voltaire avaient entrepris quelque chose d'analogue. Les autres tentatives de réforme ont eu pour but de distinguer des sons différents qu'on avait confondus jusqu'à présent sous une notation commune. Elles proviennent en partie d'une analyse scientifique des éléments primordiaux du langage et des lois qui les régissent, c'est-à-dire de la phonétique, en partie de l'étude comparative des différentes langues. Le premier essai en ce genre est celui qui fut fait pour l'italien par Trissino dès le dix-septième siècle (*la Grammatichetta*, Verona, 1729, in-4°) ; mais sa tentative n'aboutit pas, et il n'eut pas d'imitateurs. L'étude des langues et des civilisations anciennes les remit à la mode chez les humanistes du dix-huitième siècle. L'essai d'une écriture universelle par Volney (*L'alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*, Paris, 1819, in-8°) est une œuvre capitale pour son époque ; elle a en outre, pour nous, un intérêt particulier en ce que Volney appliqua son système de transcription spécialement aux langues sémitiques. Ce système a même été adopté pour la transcription des noms orientaux dans un ouvrage capital : l'*Expédition d'Egypte*. — Toutefois, ce n'est

que dans ces dernières années qu'on a repris le problème de la réforme de l'écriture d'une façon vraiment scientifique. Divers essais d'alphabet universel ont été proposés; celui de M. Lepsius est le plus généralement adopté. Mais il faut encore distinguer ces alphabets de transcription universelle, créés pour les besoins de la science à l'usage des savants, d'avec un alphabet nouveau destiné à se substituer à l'écriture usuelle et qui serait pour nos langues et avec les méthodes scientifiques actuelles, ce que Trissino avait essayé pour l'italien. M. Bréal a indiqué en quelques pages dans son livre sur l'*Instruction publique en France* (Paris, Hachette, 1872), en même temps que la nécessité de cette réforme, quel devait en être le caractère ; tout récemment M. Jozon a tenté de faire passer ces principes dans la pratique (*Les principes de l'écriture phonétique*, Paris, 1877, in-12). Cette dernière réforme présentera de grandes difficultés et ne pourra jamais devenir générale, parce que les langues transforment constamment leur instrument, l'écriture, conformément à leur génie propre. Du moins, le jour où l'on aura créé l'alphabet universel, on pourra dire qu'on a fait un grand pas vers la solution du problème de la langue universelle. — Les principales sources à consulter pour l'histoire de l'écriture sont, à côté de celles que nous avons citées, Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, Paris, 1858, in-8°; Lenormant, *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde,* Paris, 1872, 3 vol. in-8°; idem, art. *Alphabet* dans le Dictionnaire d'archéologie classique de MM. Saglio et Daremberg ; de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, Paris, 1874, in 8° ; Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1876, in-18; de Vogué, *Mélanges d'archéologie orientale : l'alphabet araméen et l'alphabet hébraïque*, Paris, 1868, in-8°.; Lepsius, *Standard Alphabet for reducing unwritten languages and foreign graphic systems,* 2e édition, London et Berlin, 1863; Ballhorn, *Vergleischendes Alphabet der verschiedenen Sprachen* ; Euting, *Semitische Schrifttafel*, Strasbourg, 1876, in-8°. PH. BERGER.

ÉCRITURES (Saintes). Voyez *Bible*.

EDDA. Voyez *Germains* (Religion des).

EDELMANN (Jean-Chrétien) [1698-1767], né à Weissenfels, en Saxe, de parents pauvres, étudia la théologie à Iéna, exerça les fonctions de précepteur dans une famille noble en Autriche et chez un pasteur orthodoxe de la Saxe. Il se jeta d'abord dans les bras du piétisme pour se débarrasser des doutes qui l'assaillaient et donner un aliment à son besoin inquiet de pérorer et de disputer. Puis, rebuté par la théorie piétiste sur la régénération, ne réussissant pas à dompter sa nature sensuelle et son incurable vanité, ni à devenir, comme il en avait l'ambition, « un chrétien distingué, » il rejeta le christianisme tout entier, et, se joignant aux séparatistes de Dresde et à d'autres hérétiques, il publia, à partir de 1735, une série de pamphlets (*Unschuldige Nachrichten*, *Moses mit aufgedecktem Angesicht*, *Christus u. Belial*, etc.), dirigés contre la Bible et le surnaturel. Imprimés à Francfort et à Berlin au moyen de souscriptions recueillies dans les cercles des libres

penseurs et répandus à profusion sous le voile de l'anonyme, ces écrits eurent un grand succès de scandale. La vulgarité du style et le cynisme des expressions le disputent au vide de la pensée dans ces productions superficielles, où les attaques contre les doctrines et les héros de l'histoire religieuse se mêlent à des déclamations sonores et creuses sur la tolérance et la fraternité universelle. Retiré dans le comté de Wittgenstein, Edelmann collabora pendant quelque temps à la traduction de la Bible de Berlebourg, eut des démêlés avec le consistoire de Neuwied, qui le força de quitter les provinces rhénanes, et finit par trouver un asile à Berlin, sous la condition de ne plus rien faire imprimer. Ses derniers écrits, qui se trouvent à la bibliothèque de Hambourg, se distinguent par un ton plus modéré. La répugnance qu'ont inspirée à Edelmann les agissements d'une orthodoxie étroite et d'un piétisme maladif ne justifient pas la violence de sa polémique. La haine acharnée que cet apôtre de la raison a vouée à la Bible ne s'explique que par l'irritabilité nerveuse de son tempérament et par son incroyable suffisance. Edelmann se croyait de bonne foi appelé à devenir un second Luther, un nouveau Christ chargé de ramener toutes les religions positives à la religion naturelle. Bizarre mélange de sectaire et de libre penseur, plus juste envers le paganisme qu'envers le judaïsme, et envers le judaïsme qu'envers le christianisme, Edelmann nous laisse l'impression d'un véritable aventurier en matière religieuse. — Voyez surtout son autobiographie, curieux monument de naïveté et de vanité littéraire, écrite en 1752 et publiée par Klose sous le titre de *J. Chr. Edelmann's Sebstbiographie*, Berl., 1849; Mœnckeberg, *H. S. Reimarus u. J. Chr. Edelmann*, Hamb., 1867; Guden, *J. Ch. Edelmann*, Hannov., 1870. F. LICHTENBERGER.

EDEN. Voyez *Paradis*.

ÉDESSE, Ἔδεσσα, en syriaque Ourhoï, en arménien Ourha et Edesia, en arabe er-Roha, est généralement connue aujourd'hui sous le nom d'*Orfa*, que lui ont donné les Turcs. Les Grecs l'appelèrent aussi Ἀντιόχεια, après sa reconstruction par Séleucus Nicator, et Καλλιῤῥόη, à cause des sources et bassins qui se trouvent encore dans la ville. Le nom arabe er-Roha fut adopté par les Croisés sous la forme *Rohas* ou *Rochas*. — La ville d'Edesse occupe encore maintenant le même emplacement que dans l'antiquité. Située dans la haute Mésopotamie, sur la grande voie des caravanes qui, passant l'Euphrate à Biredjik, se dirigent vers Mossoul, elle est assise au pied d'une roche escarpée qui de tout temps a dû servir de citadelle ou d'acropole, et qui donne naissance à une source très-abondante. Le petit fleuve Daïçôn, *le sauteur* (en grec Σκίρτος), si funeste à la ville, qu'il traversait autrefois, coule à quelque distance dans la plaine où il a été rejeté par des travaux d'endiguement. En descendant de la colline, surmontée d'un vaste château ruiné, et avant d'entrer dans la ville, on rencontre deux bassins alimentés par les sources voisines, et dont le trop-plein va rejoindre le Daïçôn à travers les jardins et en dehors des remparts. Le développement de ces derniers est d'environ cinq kilomètres, et n'a jamais dû être plus grand ; ils datent de Justinien et sont aujour-

d'hui percés de cinq portes (Petermann, *Reisen im Orient*, 2e éd., t. II, p. 355). Comme au temps de l'empire grec, Edesse, malgré l'état de délabrement de ses fortifications, passe encore pour être la clef de la Mésopotamie; elle commande toute la région connue des Grecs sous le nom d'Osroène (Ὀσροήνη, forme adoucie de Ὀρροήνη, du syriaque Ourhoï), et, en dernier lieu, joua un rôle important dans les combinaisons militaires de Méhémet-Ali. — Tout permet de supposer que le site d'Edesse fut habité dès la plus haute antiquité et qu'il y avait là, au temps de la domination babylonienne, une ville assez considérable. Mais les documents connus jusqu'à ce jour n'ont pas encore permis d'identifier Edesse avec une des nombreuses cités que les inscriptions cunéiformes placent dans cette région. La construction de la ville, ou plutôt sa réédification, par Séleucus Nicator († 280 av. J.-C.), est pour nous le point de départ de l'histoire d'Edesse. Après la dissolution de l'empire des Séleucides, elle fut gouvernée par des princes indépendants depuis l'an 136 (ou 131) avant Jésus-Christ jusqu'en 216 après l'ère chrétienne. Les chroniques syriaques (Assemani, *Bibl. or.*, t. I, p. 288 ss., 417 ss.) énumèrent vingt-neuf de ces rois ou toparques, dont le dernier, Abgar bar Manou, fut envoyé à Rome chargé de chaînes par Caracalla qui réduisit l'Osroène en province romaine (216). C'est au quinzième roi d'Edesse, Abgar le Noir (8-45 ap. J.-C.), que la tradition ecclésiastique attribue une correspondance avec Jésus et l'introduction du christianisme dans ses états (voyez l'article *Abgare*). Sous le règne du vingt-deuxième, Manou bar Aïzot, Trajan s'empara d'Edesse, la brûla et la rebâtit sous le nom de Trajanopolis; suivant la tradition syriaque, il y aurait même fait persécuter les chrétiens (voy. les Actes des martyres de Charbil et de Bar-Samya dans Cureton, *Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries*, London, 1864, in-4°). Mais il est évident qu'à cette époque le christianisme n'avait point encore pénétré à Edesse. Selon toutes les probabilités, l'Evangile ne fut prêché publiquement dans cette ville que vers le milieu du second siècle. Addaï, Aggaï et Palout, les trois premiers évêques d'Edesse selon la tradition, sont certainement des personnages historiques. Or Palout, fait diacre par Addaï, fut ordonné évêque par Sérapion, évêque d'Antioche (vers 189-210); Aggaï souffrit le martyre par les ordres d'un fils d'Abgar revenu au culte des idoles; et par conséquent Addaï n'aurait pu introduire le christianisme à Edesse que sous le règne d'Abgar VI (153-188), qui se serait montré favorable à la nouvelle doctrine (cf. un remarquable article de Th. Zahn, dans les *Gœttinger gel. Anzeigen*, 1877, p. 161-184). La légende postérieure aurait fait remonter jusqu'à Abgar le Noir, contemporain de Jésus, ce qui en réalité n'eut lieu que plus d'un siècle après. Quoi qu'il en soit, le christianisme fit de rapides progrès à Edesse; les évêques de cette ville prirent parti dans la controverse pascale entre Victor de Rome et Polycrate d'Ephèse (Eusèbe, *H. E.*, V, 23, 3), et en 201 après J. C., les chrétiens d'Edesse possédaient une église qui fut détruite par une inondation (Assemani, *Bibl. or.*, I, p. 391). Mais l'idolâtrie persista longtemps dans la masse de la population. Les documents relatifs à

l'introduction du christianisme dans la capitale de l'Osroène nous permettent d'affirmer que le paganisme édessien ne différait pas de celui des autres villes de la Syrie et de la Mésopotamie. Sous les noms de Nebo, Bel, Bath-Nikal, Tharatha ou Atharat (Philipps, *The doctrine of Addai*, p. 23), les habitants d'Edesse, comme ceux de Maboug (Hiérapolis), adoraient un dieu suprême et unique, dans lequel on distinguait les deux principes mâle et femelle représentés par le soleil et la lune (cf. Maspéro, *De Carchemis oppidi situ*, p. 19 ss.). Atharat (Atargatis), la *Déesse syrienne*, devait être tout particulièrement honorée, et les fêtes religieuses de Hiérapolis, si bien décrites dans le traité περὶ τῆς Συρίης θεοῦ attribué à Lucien, avaient leur pendant à Edesse. Aujourd'hui encore après tant de siècles, on y retrouve facilement la trace des vieux cultes païens. Le bassin situé au pied du château, près de la mosquée de *Khalil er-Rhaman* (« l'ami du miséricordieux, » c'est-à-dire Abraham), est rempli de poissons que juifs, chrétiens et musulmans tiennent également pour sacrés ; « on est persuadé qu'ils donneraient la mort à quiconque oserait en manger et même leur faire le moindre mal » (Olivier, *Voyage dans l'empire Ottoman*, t. IV, p. 219); ils sont apprivoisés et viennent à l'appel des promeneurs (cf. *de Dea syria*, 45-47). Mais maintenant Atargatis est oubliée ; et si les poissons sacrés sont toujours l'objet d'une terreur superstitieuse, c'est qu'ils vivent dans un bassin ayant jadis appartenu à Abraham. Our Kasdim (Genèse, XI, 31) est identifié avec Ourhoï. D'autres légendes bibliques vinrent remplacer ou transformer les anciennes traditions d'Edesse : par exemple, Nemrod, dont on montre encore le tombeau, fut réputé le fondateur de la ville [Erek (Genèse X, 10) = Ourhoï, opinion d'Ephrem maintenue par quelques commentateurs modernes]. — Les premiers chrétiens d'Edesse n'eurent pas seulement à lutter contre le paganisme de leurs concitoyens. Bardesanes (Bar-Daïçôn, c'est-à-dire fils du Daïçôn) qui, selon Bar-Hebræus, regardait le soleil comme le père et la lune comme la mère de la vie, séduisit bientôt la population de l'Osroène (170), en prêchant dans ses vers une forme gnostique du christianisme dont le rapport avec les anciens cultes syriens n'a pas encore été suffisamment étudié. — Edesse, si sensible aux beautés du style de Bardesane, était alors un centre important de culture intellectuelle. Elle possédait déjà des écoles renommées où l'on enseignait le syriaque, langue du pays, et le grec (*Moïse de Khoren*, II, 38). La réputation de ces écoles s'accrut à mesure que le christianisme faisait des progrès dans l'Osroène. Lucien († 311), le fondateur de l'école d'Antioche, avait étudié à Edesse sous Macaire, qui semble s'être préoccupé avant tout de l'étude des saintes Ecritures. Ephrem († vers 378) vint porter à son comble la gloire de l'école d'Edesse, dans laquelle étaient venus se fondre les restes de celle de Nisibe, détruite par les Perses. La jeunesse de la Mésopotamie et de l'Adiabène affluait dans les auditoires où Ephrem et ses disciples donnaient leurs leçons. Mais bientôt l'école d'Edesse entra dans une nouvelle voie et rompit avec la majorité des Eglises orientales. A la suite d'Ibas, évêque d'Edesse et traducteur de Théodore de Mopsueste, maîtres et élèves se firent les défenseurs de la

doctrine de Nestorius, syrien d'origine. L'Ecole des Perses surtout, avec Narsès, surnommé comme Ephrem « la lyre de l'Esprit-Saint, » devint un foyer d'opposition aux décrets des conciles d'Ephèse (321) et de Chalcédoine (451). De là des controverses qui dégénérèrent parfois en troubles civils. La politique s'en mêla. On accusa les nestoriens d'Édesse d'être de connivence avec les Perses qui attaquaient en ce moment l'empire. L'évêque orthodoxe Cyrus, vers 487, obtint de l'empereur Zénon l'autorisation de faire fermer l'école : les écrits de Théodore de Mopsueste furent brûlés, Narsès et ses élèves bannis, l'école rasée; sur l'emplacement des bâtiments académiques, on éleva un temple à la « mère du Verbe. » Nisibe reçut les fugitifs, et resta jusqu'au moyen âge la métropole intellectuelle du nestorianisme. — A partir de ce moment, Edesse ne joue plus qu'un rôle secondaire dans l'histoire du christianisme oriental, malgré le renom de quelques savants évêques qui occupèrent le siége épiscopal de cette ville. Elle fut très-éprouvée par les guerres qui éclatèrent entre les Perses et l'empire grec (voyez, entre autres, le « Récit en forme de chronique des maux qui ont assailli Edesse, Amid et toute la Mésopotamie, » publié et traduit par M. l'abbé Martin sous le titre de *Chronique de Josué le stylite écrite vers l'an* 515, Leipzig, 1876, in-8°). Rebâtie et fortifiée par Justinien (527-565), elle tomba au pouvoir des Arabes vers 641 et, après bien des vicissitudes, se trouvait, au moment de la première croisade, gouvernée par un chef arménien vassal de l'empire grec. — Edesse devint alors la capitale d'une principauté franque. Après la bataille de Dorylée (1er juillet 1097), et pendant que les croisés marchant sur Antioche traversaient les montagnes de la Cilicie, Baudoin, frère de Godefroy de Bouillon quitta le gros de l'armée avec 200 cavaliers et partit pour conquérir les régions de l'Euphrate. Il arriva jusque devant Edesse, menacée depuis quelques années par les Turcs, et fut accueilli par la population comme un libérateur. Adopté comme fils par le vieux gouverneur Thoros, qu'il laissa assassiner au bout de peu de jours, Baudoin fut bientôt reconnu comme souverain d'Edesse. La comté d'Edesse, la première fondée entre les baronnies chrétiennes de la Terre-Sainte, ne compta que quarante-sept ans d'existence. Baudoin Ier n'eut que trois successeurs : Baudoin II du Bourg et les deux Josselin de Courtenay. Ils semblent n'avoir jamais vécu en bonne intelligence avec la population syrienne qu'ils pressurèrent de toutes les manières. Dans la nuit de Noël 1144, Imad ed-din Zengui (que les historiens des croisades appellent Sanguin), sultan atabek de Mossoul, prit Edesse d'assaut et fit un épouvantable massacre des habitants. Josselin ayant réussi l'année suivante à rentrer dans sa capitale, les Turcs revinrent et achevèrent leur œuvre de destruction. Edesse était ruinée de fond en comble; « elle devint la demeure des chacals, dit le chroniqueur syriaque Bar-Hebræus (*Chron. syr.*, p. 332 ss.), et les hyènes y pénétraient la nuit pour se repaître de la chair des morts. » L'effet produit en Occident par la prise d'Edesse fut la cause déterminante de la seconde croisade. — En 1234, Aladin Kaikobad, en 1400, Timour (Tamerlan), ravagèrent de nouveau la malheureuse ville qui commençait à se relever

de ses ruines. Elle resta pendant un certain temps déserte ; puis, peu à peu, sous la domination turque, Edesse, sous le nom d'Orfa, est arrivée à reconquérir une prospérité relative. Aujourd'hui l'ancienne métropole religieuse de la Mésopotamie, la « ville d'Abgare, » la « cité bénie » comme on la nommait jadis, est le chef-lieu d'un *mutessariflik* (préfecture) du *vilayet* (gouvernement) d'Alep. Elle compte environ 30,000 habitants, parmi lesquels les chrétiens sont en infime minorité (4,000 familles musulmanes, 1,000 familles arméniennes, 200 familles jacobites, 20-30 familles chaldéennes et environ 30 familles juives ; cf. Peterman, *Reisen im Orient*, II, p. 353) ; il n'y a que trois églises chrétiennes contre une quarantaine de mosquées. — Pour plus de détails sur l'histoire d'Edesse et l'état actuel de la ville, voir, outre les ouvrages déjà cités : Th. S. Beyeri, *Historia osrhoena et edessena ex numis illustrata*, Petropoli, 1734, in-4° ; Bar-Hebræi, *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos et t. J. Lamy, Lovanii, 1873-1877, 3 vol. in-4° ; Ch. Texier, *Edesse et ses monuments*, Paris, 1859, in-8° ; Allemand-Lavigerie, *Essai historique sur l'école chrétienne d'Edesse*, Paris, 1850, in-8° ; l'article *Edessa*, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber ; Ritter, *Erdkunde*, t. XI, p. 315-356 ; les récits de voyages de Tavernier, Pococke, Niebuhr, Buckingham, Olivier, Petermann, etc. A. Carrière.

ÉDIMBOURG (*Edinburgh*), l'ancienne capitale de l'Ecosse et l'une des villes les plus remarquables de l'Europe. Elle est entourée au sud et à l'ouest de collines hautes de mille à deux mille pieds, qui projettent en avant des éperons de rochers, auxquels la ville est adossée et qu'elle escalade d'une façon très-pittoresque. Au nord et à l'est, elle domine le golfe de Forth, au bord duquel est Leith, qui lui sert de port de mer. La ville est bâtie sur trois collines ; au centre se trouve la vieille cité, toute composée de hautes maisons et dominée par le château, qui surplombe un précipice de deux cents pieds de profondeur ; à l'autre extrémité se dresse l'abbaye célèbre d'Holyrood et le palais qui fut la résidence de Marie Stuart et des rois d'Ecosse, et où Charles X fugitif trouva un asile. La ville nouvelle, qui s'étend des deux côtés de l'ancienne, est fort belle et est particulièrement riche en édifices publics. Ce contraste perpétuel entre les souvenirs du passé et les magnificences du présent donne à Edimbourg un cachet tout spécial. C'est la ville romantique par excellence, comme l'appelait Walter Scott, qui en fut l'illustre enfant et qui a célébré ses gloires. — L'histoire d'Edimbourg se confond avec celle de l'Ecosse. Un fort fut construit sur son emplacement par les anciens Bretons ; mais son nom même rattache sa fondation au roi saxon Edwin, qui vivait au septième siècle. Ce fut sous Malcolm Canmore qu'elle paraît associée pour la première fois à la couronne écossaise ; mais ce ne fut qu'en 1436 qu'elle devint la capitale de l'Ecosse. L'architecture des vieux quartiers d'Edimbourg rappelle d'une façon frappante le style du vieux Paris et témoigne de l'intimité qui unit longtemps l'Ecosse à la France. Edimbourg se prononça de bonne heure pour la Réforme et lui resta fidèle, et ce fut dans ses murailles que s'accomplirent la plupart des actes décisifs de ce mouvement. La petite chapelle de Sainte-

Madeleine, où l'on voit la tombe de la mère de Marie Stuart, servit de lieu de réunion à la première assemblée de l'Eglise d'Ecosse en 1560. La maison de John Knox se voit encore non loin de la cathédrale de Saint-Gilles, où il prêcha si souvent, et auprès de laquelle ses restes reposent. Plus loin est l'église de Greyfriars, où fut signé le *Covenant*, et dont le cimetière servit de dernier asile aux nombreux martyrs de la Restauration. On montre encore, dans la tour de l'ancienne maison du Parlement, la salle où les covenantaires étaient mis à la question, et, non loin de là, celle où fut proclamée la déchéance de Jacques, et où, quelques années plus tard, fut consommée l'union des deux royaumes (1707). — La population d'Edimbourg était, en 1877, de 218,729 habitants, sans compter les 54,257 habitants de Leith. Les presbytériens sont la communion religieuse la plus importante; ils se répartissent en trois grandes fractions (voir *Ecosse*). L'Eglise établie a 34 églises, l'Eglise libre 40, et les presbytériens unis 23. En ajoutant à ces chiffres 4 églises relevant de communautés plus petites, on atteint un total de 101 églises et de 112 ministres se rattachant au type presbytérien. Les épiscopaux ont à Edimbourg 12 églises écossaises et 2 anglaises, avec un évêque pour chaque section, soit 14 églises et 19 ministres. Les congrégationalistes ont 5 églises baptistes, 4 pædobaptistes, 3 rattachées à l'Union évangélique, soit en tout 12 églises et 14 ministres. Les méthodistes de différents types ont 4 églises et 4 ministres. Les catholiques romains ont 3 églises et 10 prêtres avec un évêque. Les unitaires ont une église. Une dizaine d'églises se rattachent à diverses petites communautés. — L'université d'Edimbourg, fondée en 1582, est la plus jeune des quatre universités écossaises; les autres sont celles de Glasgow, Aberdeen et Saint-André. Les universités écossaises ont été organisées sur le type de celle de Paris, plutôt que sur le type des universités anglaises. L'instruction se donne au moyen de cours suivis d'examens, et les étudiants ne résident pas, comme à Oxford ou à Cambridge, dans des colléges. L'université d'Edimbourg est surtout renommée pour les études médicales et philosophiques. Elle a compté parmi ses élèves ou ses maîtres David Hume, Robertson l'historien, Dugald-Steward, Thomas Brown, sir James Mackintosh, lord Brougham, Chalmers, Sir William Hamilton, Dalziel, Playfair, Leslie, Forbes, etc. Elle compte 44 professeurs, 32 assistants et 2,286 étudiants ainsi répartis : Lettres, 889 ; théologie, 70, droit, 315; médecine, 1,012. Les professeurs et les étudiants sont libres de se rattacher à la dénomination religieuse qui a leurs préférences, sauf pourtant les professeurs de théologie qui doivent faire partie de l'Eglise presbytérienne établie. L'Eglise libre possède un collége théologique à Edimbourg avec 7 professeurs, et les presbytériens-unis ont aussi le leur avec 6 professeurs. Chacun de ces colléges compte plus de cent étudiants. L'Eglise libre a en outre deux autres facultes de théologie, à Glasgow et à Aberdeen. Outre son université, Edimbourg a plusieurs établissements d'instruction supérieure : l'Ecole de médecine, avec 15 chaires ; les deux colléges de vétérinaires avec 9 chaires ; l'Institut philosophique, où se donnent des cours destinés au grand

public ; l'Association pour l'instruction des dames où des professeurs de l'université donnent des leçons. La Bibliothèque de l'université compte 160,000 volumes ; celle de la Faculté des avocats en a 200,000 et est renommée pour ses livres et ses manuscrits rares. Les colléges qui préparent pour l'université sont nombreux. A leur tête se place la *Royal High School* qui date du douzième siècle et a 400 élèves, et l'*Edinburgh Academy*. 22 colléges, dispersés sur les divers points de la ville, reçoivent un grand nombre d'élèves. L'instruction primaire est obligatoire en Ecosse, et Edimbourg se distingue par le nombre et la bonne tenue de ses écoles. Outre les écoles nationales, dirigées par des conseils nommés par le peuple, il existe de nombreuses écoles, œuvres de fondations particulières ou patronées par les Eglises. 8 écoles déguenillées, dont la plus importante est l'œuvre du Dr Guthrie, recueillent dans les rues les petits enfants abandonnés et leur donnent, en même temps que la nourriture de chaque jour, une instruction industrielle. — Il existe à Edimbourg un grand nombre de sociétés et d'œuvres religieuses, les unes rattachées aux diverses Eglises et les autres indépendantes de toute direction ecclésiastique. 58 missionnaires et 39 *Bible-women* évangélisent les quartiers pauvres. Une société s'occupe de visites à domicile, une autre du patronage des apprentis. La plupart des Sociétés religieuses d'Ecosse ont leur siége à Edimbourg, notamment la Société biblique écossaise, la Société des traités et des livres religieux, la Société missionnaire médicale, etc. — Edimbourg possède un grand nombre d'institutions philanthropiques, entre autres l'Infirmerie royale, l'Asile des sourds-muets, l'Asile des aveugles, l'Asile de la Madeleine, l'hôpital de la Maternité, les Asiles pour les aliénés, pour les impotents, pour les incurables, pour les jeunes filles abandonnées, l'Association pour améliorer les logements des pauvres, la Société des Amis des étrangers, la Brigade industrielle, etc. — Pendant de longs siècles, Edimbourg fut le foyer de l'intelligence et de l'activité de l'Ecosse ; mais, depuis cinquante ans, des cités comme Dundee, Aberdeen et Glasgow, ont su se créer une situation indépendante. La dernière de ces villes a presque trois fois plus d'habitants qu'Edimbourg, et la dépasse, non-seulement par son commerce ou par ses richesses, mais même par son activité religieuse et philanthropique. La vieille capitale de l'Ecosse souffre aussi de l'attraction qu'exerce Londres sur les hommes distingués. Les jours ne sont plus où la *Revue d'Edimbourg* dirigeait l'opinion dans l'empire britannique et groupait autour d'elle des talents de premier ordre. Il ne faudrait pas en conclure qu'Edimbourg soit une ville sur son déclin. Elle grandit au contraire, non-seulement en population et en beauté architecturale, mais au point de vue des lumières et de la culture générale. On trouverait difficilement ailleurs une société policée et chrétienne plus compacte et plus nombreuse. Mais au-dessous de la classe moyenne cultivée, au-dessous de la classe ouvrière laborieuse et religieuse, il y a des masses populaires victimes de l'intempérance, de l'ignorance et de la misère. Les liqueurs alcooliques, cette malédiction des peuples du Nord, font de grands ravages à Edimbourg comme dans le reste de l'Ecosse et de l'Angle-

terre. L'immigration irlandaise est venue ajouter un élément de désordre à ce péril déjà si grave. Toutefois les chrétiens déploient un zèle extraordinaire pour combattre ces causes de démoralisation, et les succès qu'ils ont déjà obtenus prouvent qu'il y a lieu d'espérer que le bien l'emportera avant longtemps sur le mal (*D'après une communication manuscrite du Rev. John Ker D. D.*). MATTH. LELIÈVRE.

ÉDIT DE NANTES, édit réglant la condition légale, dans l'Etat, de l'Eglise réformée et de ses membres. Henri IV le signa à Nantes le 13 avril 1598; le 17 octobre 1685, il était révoqué par Louis XIV. On ne saurait dire qu'il a duré quatre-vingt-sept ans, car, à peine fait, il fut altéré dans plusieurs de ses articles, et l'œuvre de destruction commença sous Henri IV pour s'achever sous son petit-fils. Nouveau par la date, l'édit de Nantes ne l'était point quant à la substance. Dès 1562 une ordonnance, celle de janvier, due au chancelier de L'Hospital avait permis aux calvinistes de s'assembler de jour hors des villes pour le prêche. Dans le traité d'Amboise, qui termina la première guerre de religion (1563), est inscrit le principe de la liberté de conscience. Pour l'exercice du culte, il était limité à certaines localités. A Beaulieu (1576), après la quatrième guerre, Henri III supprima la plupart des restrictions que Charles IX y avait mises, et, en même temps, il déclara les protestants capables de tous offices. A partir de 1570, ceux-ci, sans s'expliquer sur leurs motifs, avaient pu récuser ici trois juges, là quatre. En 1576, huit chambres mi-parties étaient instituées en leur faveur. Déjà (1570), les villes de La Rochelle, de Montauban, de Cognac et de la Charité leur avaient été baillées en garde pendant deux ans. Huit autres, cette fois pour une période indéterminée, leur furent en 1576 assignées à titre d'otages. Il est vrai, les clauses avantageuses aux protestants devenaient lettre morte aussitôt que recommençait la lutte. Cédant à la pression de la Ligue, Henri III, en 1585, expulsa du royaume les dissidents, en 1587 prescrivit la saisie de leurs biens, et en 1588 jura de les exterminer jusqu'au dernier. Seulement, à la suite de sa réconciliation avec Henri de Béarn (avril 1589), l'exercice du culte fut libre à l'armée, ainsi que dans les lieux relevant du roi de Navarre et, en particulier, dans la place qu'il obtint dans chaque baillage. — L'avénement de Henri IV (août 1589) n'amena d'abord aucun changement dans la situation des calvinistes, puisque le nouveau roi n'abrogea les édits de 1585, 87 et 88 qu'en 1591. Relativement à la liberté du culte, il s'en référa aux articles de Bergerac (1577) et de Fleix (1580) moins favorables que ceux de Beaulieu. Prise en attendant la pacification générale, la mesure était insuffisante. D'ailleurs, elle ne fut pas toujours vérifiée intégralement dans les parlements restés fidèles à Henri : celui de Caen, par exemple, ne l'accepta qu'en ce qui concernait la confiscation des biens et le bannissement; pour le surplus, il avait à présenter des remontrances au roi. En 1593, le jour même de son abjuration, Henri IV essaya de rassurer les réformés sur les conséquences de cet acte. « Et ainsi qu'il a plu à Dieu, leur écrivait-il, de m'ordonner roi de tous mes sujets, je les aimerai et les aurai tous en égale considération. » Cette déclaration, il la renouvela le 12 décembre suivant. Interprète des plaintes de plusieurs calvi-

nistes réunis à Mantes, M. Feydeau, après avoir retracé les vexations auxquelles les dissidents étaient en butte, avait terminé sa harangue ainsi : « Si l'obligation que nous avons au service de Votre Majesté et à la conservation de la France, qui nous a engendrés, ne nous retenait, il n'y a doute qu'un exil volontaire ne nous fût plus doux et plus sûr qu'une demeure si abjecte entre nos parents et voisins. » Henri se répandit en protestations d'amitié envers les réformés. Mais comme il entendait toujours ne rien accorder en sus de ce qui avait été concédé en 1577, les calvinistes, qui depuis quatre ans avaient renoncé à agir en dehors de la royauté, s'assemblèrent par délégués pour formuler leurs réclamations. Aussi bien, beaucoup d'articles de 1577 avaient été annulés par les conventions conclues avec les ligueurs. Après de longs pourparlers, un point important fut gagné : il y aurait un nouvel édit. Sur ces entrefaites, Amiens tomba au pouvoir des Espagnols. Alors Henri pressa les députés des Eglises de différer la poursuite de leurs cahiers ; sous peine de passer pour mauvais Français, il fallait ne songer qu'à combattre l'ennemi. « Nous ne pouvons faire service à Votre Majesté, répondirent les protestants, si nous ne sommes, si nous ne subsistons. Or nous ne pouvons ni être, ni subsister, si nous demeurons astreints aux dures conditions qu'on nous veut faire recevoir. » Puis, le bruit d'une paix prochaine de Henri IV avec Philippe II ayant couru, ils exprimèrent la crainte que le roi ne fût insensiblement amené à persécuter ses anciens coreligionnaires. En s'engageant à ne traiter avec l'Espagne que du consentement des Anglais et des Hollandais, Henri fit peut-être naître chez les calvinistes l'idée de recourir à la protection des étrangers. Si par condescendance pour ses très-anciens alliés, il céda ensuite sur quelques points, il est probable aussi qu'il espérait avoir plus facilement raison des dernières hésitations de l'Espagne, quand il pourrait lui montrer la France pacifiée au dedans. — Sous le nom d'*Edit de Nantes* on comprend 1° un édit en 93 articles, lequel serait enregistré par les parlements et les cours des comptes et des aides ; 2° 55 articles secrets ; 3° un brevet ; 4° 23 autres articles secrets. L'édit en 93 articles et le brevet sont du 13 avril 1598, les seconds articles secrets du 30. Quant aux premiers articles secrets, ils ne sont pas datés. Seul, l'édit en 93 articles est déclaré *perpétuel et irrévocable*. Dans le but de fonder « une bonne et durable paix » entre tous les Français, Henri annonce qu'il punira comme perturbateur du repos public quiconque renouvellera la mémoire des choses passées depuis 1585, et il défend à ses procureurs généraux d'en faire recherche (1, 2 p.). Si l'exercice de la religion catholique est rétabli partout (3 p.), celui de la religion prétendue réformée (*R. P. R.*) est restreint 1° au domicile de tout seigneur haut justicier pour lui, sa femme, ses sujets et tous autres (7 p.); 2° aux maisons des seigneurs n'ayant pas haute justice ni fief de haubert, pour eux, leurs familles et dix personnes étrangères, pourvu que lesdites maisons ne soient pas situées dans une localité appartenant à un catholique haut justicier, y résidant (8 p.) ; 3° aux villes et pays de l'obéissance du roi, où il s'est fait en 1596, et pendant les huit premiers mois de 1597 (9 p.). Il sera introduit dans les

lieux où il devait exister en vertu des articles de 1577, 79 et 80 (10 p., 5, 8 ss.). Un second lieu de plein exercice sera accordé dans chaque ancien baillage ressortissant « nûment et sans moyen ès cours de parlement; » les protestants de la campagne pourront assister au prêche dans la ville la plus voisine de leur domicile (11 p., 3, 6, 36 ss.). L'exercice du culte sera interdit à Paris et dans un rayon de cinq lieues autour de cette ville. Néanmoins, les ducs, pairs de France, officiers de la couronne, maréchaux et capitaines des gardes de Sa Majesté, etc., pourront, lorsqu'ils seront à sa suite, faire réciter les prières pour eux et leurs familles, dans leurs logis, portes closes (14 p., 15 ss.). Un lieu de plein exercice, distant de Paris de cinq lieues au plus, sera baillé aux *P. R.* de ladite ville (33 ss.). La liberté de conscience sera partout entière (6, 10 p., 1, 27 ss.). Sans doute, les *P. R.* doivent payer la dîme ecclésiastique, mais ils ne contribueront pas aux réparations ou à la construction des églises (2 s.), et ils pourront, aux approches de la mort, appeler un ministre pour les assister (4 ss.). Aux *P. R.* sont assignés des cimetières particuliers achetés aux frais des catholiques (28, 29 p., 45 s.). Ils seront libres d'ouvrir des écoles et de tenir leurs consistoires, colloques et synodes (34 s.). — « Afin de réunir d'autant mieux les volontés de ses sujets et ôter toutes plaintes à l'avenir, » Henri déclare tous ceux qui font ou feront profession de la *R. P. R.* capables de tous états, dignités et charges publiques quelconques (27 p.). La distinction faite en 1577 entre les chambres mi-parties et les chambres de l'édit est conservée. Celles-ci, établies dans les ressorts de Paris, Rouen et Rennes, seront composées de catholiques et de protestants, les premiers, plus nombreux, devant être « personnages équitables, paisibles et modérés (30, 32, 37 p., 46 ss.). » Dans les chambres mi-parties de Languedoc, de Guienne et de Dauphiné, il y aura égalité entre tous les membres « pour les gages, honneurs, autorités et prééminences. » La première fois, les offices de présidents et de conseillers de la religion seront conférés à ceux que désignera l'assemblée de Châtellerault, et à l'avenir, les candidats aux siéges vacants prendront de leurs colloques attestation qu'ils sont de la *R. P. R.* et gens de bien (31, 32 p., 18 ss., 48 ss.). Chambres de l'édit et chambres mi-parties jugeront souverainement les procès civils et criminels, d'ordinaire attribués aux parlements et où les réformés seront parties principales et garants. Pour les causes réservées aux présidiaux, il sera loisible aux calvinistes de récuser au civil deux juges, et au criminel trois (34, 66 p.). Voulant aider les *P. R.* à subvenir à l'entretien de leurs pasteurs et aux dépenses de leurs synodes, Henri leur accorde 45,000 écus par an; il leur permet aussi de s'imposer pour la somme qu'ils jugeront nécessaire (Br.). — D'après les seconds articles secrets, toutes les places, villes et châteaux que les *P. R.* occupaient à la fin d'août 1577, et où, suivant un ancien état, il y avait garnison en 1598, demeureront en leur garde « sous l'autorité et obéissance de Sa Majesté » pendant huit ans. A la solde des garnisons, le roi affectera annuellement 180,000 écus. Des aspirants aux fonctions de gouverneur, il sera exigé un *certificat de protestantisme*. Henri aurait voulu que les *P. R.*, se fiant à son affec-

tion, ne cherchassent pas, comme il disait, leurs sûretés en eux-mêmes. La lenteur calculée avec laquelle il avait accédé à leurs plus justes et urgentes demandes, était-elle donc faite pour les décider à s'en remettre à lui ? Du reste, au seizième siècle, le droit n'était le plus souvent respecté que s'il s'appuyait sur la force. L'erreur des *P. R.* fut de croire qu'il leur serait facile de conserver un très-grand nombre de points disséminés sur toute la surface du royaume. Entre leurs cent cinquante places, on distingue : 1° les places de sûreté proprement dites (Saumur, Niort, Jargeau, Châtellerault, Thouars, Pons, Saint-Jean d'Angely, Castillon, Lectoure, Montpellier, Aigues-Mortes, etc); 2° les places de mariage, places où étaient entretenus quelques soldats détachés des précédentes (Vitré, Sancerre, Montendre, Turenne, Villemur, etc.); 3° les villes libres royales (la Rochelle, Montauban, Sainte-Foy, Uzès et Nîmes) qui, sans avoir de garnison, étaient gouvernées par leurs maires, selon d'antiques priviléges ; 4° les villes appartenant à des seigneurs et pour lesquelles le roi ne donnait rien. Dans cette catégorie rentraient les villes du Dauphiné. De toutes les places d'otage, Saumur était celle dont la garnison était la plus forte (364 h.). Venaient ensuite Niort, Châtellerault et Jargeau (entre 210 et 180 h.). D'autre part, on comptait 10 h. à Sancerre, 8 à Milhau, 7 à Cardaillac et 6 à Castelnau-de-Mirande. Quelle résistance pouvait-on attendre de bicoques si peu pourvues de défenseurs? — En résumé, voici ce que l'édit de Nantes contenait d'essentiel : la reconnaissance du principe de la liberté de conscience, l'exercice du culte avec des restrictions dont il eût pu être imprudent de se départir à cause de l'effervescence des passions religieuses, l'aptitude des dissidents aux emplois publics, enfin des tribunaux spéciaux ; il ne serait jamais dérogé à ces dispositions. C'était assez pour mettre la France hors de pair, puisqu'alors il n'était pas en Europe un seul Etat où ceux qui professaient une religion différente de celle du souverain eussent l'ombre même d'une garantie. Tandis qu'en Angleterre, catholiques et puritains étaient traités par Elisabeth Tudor avec une égale sévérité, en Ecosse, le presbytérianisme, en Suède, en Danemark, et en Hollande, le luthéranisme ou encore le calvinisme proscrivaient le catholicisme. Est-il besoin de parler de l'Espagne et de l'Italie, où l'inquisition sévissait avec une incessante activité? Restent la Suisse et l'Allemagne. En Suisse, on ne trouvait que deux cantons où la coexistence du catholicisme et du zwinglinanisme fût légale, et chez les Allemands, le pouvoir civil réglait ce qui regarde la foi. Nulle part donc on n'était aussi avancé qu'en France dans les voies de la société moderne qui sépare absolument le croyant du citoyen. — Mais il ne suffisait pas que l'édit de Nantes eût été signé par Henri IV; l'enregistrement par les parlements pouvait seul en assurer le plein et entier effet. Or, il ne fut vérifié à Paris et à Grenoble qu'en 1599 ; à Dijon, à Toulouse, à Bordeaux, à Aix, à Rennes qu'en 1600, et à Rouen qu'en 1609. Il fallut que Henri interposât son autorité pour vaincre l'opposition des magistrats, et encore le parlement de Toulouse n'obéit à son très-exprès commandement que sous cette réserve : l'édit n'en sera exécuté que tant qu'il plaira au roi. D'ailleurs, sur les ins-

tances ou des cours souveraines ou du clergé. Henri avait modifié quelques-unes des clauses de 1598. Dans un baillage, les villes d'évêché et d'archevêché et les seigneuries ecclésiastiques ne seraient jamais prises pour second lieu d'exercice. Tout en délivrant aux huguenots (août 1599) un brevet d'après lequel ils tiendraient leurs consistoires et synodes selon les formes anciennes, Henri n'avait pas biffé dans le nouveau texte de l'édit la restriction suivante : *par la permission de Sa Majesté.* Il avait consenti à la suppression de l'article 37 (p.) qui gratifiait les *P. R.* d'un office de substitut du procureur général à Paris, et il avait admis que les six conseillers de la religion qui devaient figurer dans la chambre de Paris n'y seraient reçus que si l'ordre du tableau les y appelait. Enfin, loin de remplir avec exactitude les engagements qu'il avait contractés envers les huguenots, il avait donné, pendant les trois derniers quartiers de 1598, pour les gages des pasteurs, 5,020 écus au lieu de 33,337, et pour les garnisons des places de sûreté 57,000 écus au lieu de 135,000. — Ainsi l'édit de Nantes ne fut jamais appliqué entièrement. Il aurait subi des atteintes encore plus graves sans la vigilance des assemblées. D'après le 22e des seconds articles secrets, Henri avait autorisé dix des délégués des Eglises, choisis entre ceux qui en 1598 siégeaient à Châtellerault, à aller à Saumur où ils demeureraient jusqu'à l'enregistrement de l'édit par le parlement de Paris. Plus tard (1601), comme les délégués, sous prétexte des difficultés faites à l'exécution des clauses de 1598, restaient toujours à Saumur, Henri, pour hâter leur séparation, accorda aux *P. R.* d'avoir auprès de sa personne deux députés qui porteraient leurs plaintes, et afin de les nommer, de se réunir à Sainte-Foy. Qu'elles aient eu pour objet le remplacement des députés généraux dont le mandat était expiré, ou qu'elles aient été convoquées dans des vues politiques, les assemblées tenues sous Henri IV et sous Louis XIII ont dressé des cahiers contenant les doléances des *P. R.* ou leurs revendications. C'est que, malgré plusieurs déclarations royales (1611, 12, 15), l'édit était constamment violé. Quelquefois les protestants avaient été exclus des corps d'arts et métiers, ainsi que des colléges ; presque toujours l'exercice du culte avait été suspendu dans les localités qui étaient passées des mains d'un des leurs dans celles d'un catholique. Non-seulement on s'était opposé à la création de nouvelles écoles, mais là où il en existait, le nombre des enfants autorisés à les fréquenter avait été diminué, et, en outre, l'enseignement avait été borné aux éléments des lettres et des sciences. L'accès des hôpitaux avait été refusé aux *P. R.*, ou ceux d'entre eux qu'on y avait reçus n'avaient pu appeler, pour les consoler, des ministres. Quand un ecclésiastique abjurait, des poursuites étaient dirigées contre lui, par cette raison qu'il n'y avait qu'un prêtre coupable qui pût changer de religion ! Partout le consulat était refusé aux huguenots. Dans les ressorts de Paris et de Grenoble, ils n'avaient pu obtenir les offices de judicature qui leur revenaient, et comme à Paris un conseiller au parlement et un maître à la Cour des comptes s'étaient convertis au calvinisme, on les avait privés de leurs charges. Par des évocations abusives au Grand-Conseil, nombre d'affaires avaient été

soustraites à la juridiction des chambres exceptionnelles. A Castres, presque aucun procès n'avait pu être jugé, les ecclésiastiques y étant intervenus sans motifs. En 1618, le parlement de Bordeaux avait refusé de renvoyer à la chambre de Nérac une cause où un *P. R.* était partie en disant que tout protestant devait être regardé comme criminel d'Etat. Henri IV avait continué de délivrer, pour les gages des pasteurs, des assignations insuffisantes ou encore sans valeur. A la vérité, Louis XIII avait élevé l'allocation destinée aux ministres en 1611 à 60,000 écus et en 1616 à 75,000, mais il ne l'avait pas fournie régulièrement ; en 1621, elle n'était plus payée depuis dix-huit mois. Des innovations avaient été essayées dans le gouvernement de la Rochelle, et les villes de Pons, Vezins, Vitré et Montélimart, de même que les châteaux du duc de Bouillon, avaient été effacés sur l'état. Si le délai pour la remise des places d'otage avait été reporté par Henri IV de 1608 à 1612, et par Louis XIII, successivement, de 1612 à 1617, de 1617 à 1623 et de 1623 à 1625, le fonds pour les garnisons avait été diminué de 30,000 écus, et force avait été aux *P. R.* de recevoir les jésuites dans les villes de sûreté, pour y prêcher. — Le traité de Montpellier, qui termina la guerre de religion causée par l'affaire des biens ecclésiastiques du Béarn (1622), confirma l'édit de Nantes. Plusieurs temples, toutefois, furent fermés en 1623. La même année, la déclaration de Fontainebleau introduisait des commissaires royaux dans les synodes. Louis XIII s'étant réservé la faculté de traiter pour le rachat des charges militaires dont ses sujets de la religion étaient pourvus, il devint facile d'éliminer ceux-ci de toutes les hautes positions. Pour l'indemnité due aux pasteurs, les promesses faites demeurèrent vaines. Au lieu de rendre les 80 places qu'il avait prises en 1621-22, Louis XIII garda celles qui, d'elles-mêmes, étaient restées sous son obéissance. En 1629, les fortifications des autres étaient démolies. Du moins selon les termes de l'*édit de grâce* d'Alais, les *P. R.* étaient réintégrés dans toutes leurs libertés d'une manière *perpétuelle* et *irrévocable*. Ce qui n'empêcha point le cardinal de Richelieu de pratiquer une politique tracassière ou mesquine à leur égard. Dès 1631, le synode national de Charenton avait à signaler la suppression de l'exercice dans 92 lieux des Cévennes, du Vivarais et du Languedoc. Défense était faite aux ministres de desservir les annexes ; la moitié des chaires dans les colléges qu'avaient créés des protestants était attribuée à des catholiques. On allait même jusqu'à refuser aux membres des chambres exceptionnelles la préséance sur leurs collègues moins anciens, avec le droit de porter la robe rouge et le chaperon fourré d'hermine ! — Les réformés espérèrent peut-être que le règne de Louis XIV inaugurerait une ère nouvelle pour eux. Anne d'Autriche, au début de la minorité de son fils (1643) et pendant les troubles de la Fronde (1649, 1652), confirma l'édit de Nantes. Les ministres furent autorisés à prêcher hors de leurs résidences ordinaires et dispensés de la taille ; dans plusieurs villes on mi-partit le consulat ; de plus, le jugement des causes où les protestants étaient engagés fut transféré du parlement de Toulouse, trop passionné pour être juste, au parlement de Grenoble. Malheureusement cet âge d'or ne dura pas

toujours. En 1656, une déclaration royale ordonnait la destruction des temples construits depuis 1598 sans lettres enregistrées aux cours souveraines, retirait aux chambres exceptionnelles la connaissance de certaines affaires et remettait le règlement sur les annexes en vigueur. Il ne fut plus question du partage du consulat, et en attendant qu'on abolit les synodes, les colloques furent défendus. A la mort du cardinal Mazarin (1661), la situation des *P. R.* empira. « Je crus, dit Louis XIV dans ses *Mémoires*, que le meilleur moyen de réduire les huguenots de mon royaume était, en premier lieu, de ne les point presser du tout par aucune nouvelle rigueur contre eux, de faire observer ce qu'ils avaient obtenu de mes prédécesseurs, mais de ne leur rien accorder au delà. » Ce plan de conduite qu'il s'était tracé, Louis ne l'a point suivi. Il n'avait pourtant pas de sujets plus fidèles ni plus utiles que les huguenots. Depuis qu'ils avaient cessé de jouer un rôle politique, les calvinistes avaient uniquement songé à augmenter par leurs labeurs la richesse de la France. C'était parmi eux que se recrutait notre marine, et de leurs rangs étaient sortis Turenne, Schomberg, Duquesne. Enfin, si parmi les catholiques, il y avait d'admirables écrivains, on trouvait dans le parti protestant ceux qui devaient faire faire des progrès à la pensée humaine, car presque seuls, avant le dix-huitième siècle, les réformés avaient introduit le libre examen dans le domaine de la science. — Quand Louis XIV persécuta les réformés, est-ce par un motif religieux, ou n'est-ce pas plutôt par irritation contre quelques hommes assez osés « pour rechercher la sotte gloire de pratiquer un culte qui lui déplaisait. » Il est difficile de se prononcer. De nos jours, on a constaté que les rigueurs redoublèrent toutes les fois que le clergé eût voté un don gratuit, comme si de nouvelles violences étaient le prix, à l'avance convenu, de ses libéralités. D'ailleurs, les *P. R.* eurent dans Mme de Maintenon une ennemie acharnée à leur perte, sans cependant que Louis XIV, pour sévir contre eux, ait attendu jusqu'au jour où il subit l'influence de cette femme. Entre 1661 et 1685, chaque année fut signalée par des mesures ou vexatoires ou barbares. Des familles entières furent expulsées de la Rochelle, de Privas et de Dijon (1665, 81). D'abord fixé à quatorze ans pour les *mâles* et à douze pour les *femelles*, l'âge auquel les jeunes calvinistes pouvaient abjurer, contre le gré de leurs parents, fut abaissé à 7 (1681). Du vivant de leurs père et mère, encore protestants, on leur donna des tuteurs catholiques (1678). Sous peine de désobéissance, on ne put empêcher les curés de se présenter au chevet des malades pour leur arracher une apostasie *in extremis* (1665). Le catholique devenu huguenot fut condamné à l'amende honorable, au bannissement et à la confiscation des biens. Pour la suppression de la liberté du culte, tout prétexte était bon, et en 1663, entre autres, 141 temples étaient abattus. En même temps, l'exercice était entravé dans les fiefs. On avait en 1631 signifié au synode national de Charenton que dorénavant les fidèles seuls auraient à subvenir aux besoins de leurs pasteurs ; un arrêt du Conseil (1666) rendit presque impossibles les levées de deniers avec cette affectation. Les académies de Sedan, de Montpellier, de Saumur et de Montauban furent fermées

(1682, 85). La plupart des professions furent interdites aux protestants, et ceux d'entre eux qui étaient juges dans une seigneurie, secrétaires ou conseillers du roi et membres du parlement de Toulouse, furent mis en demeure de résigner leurs offices (1665, 85). Les lettres de maîtrise où la clause de la religion catholique, apostolique et romaine n'était pas insérée en regard du nom de l'impétrant, furent annulées (1664). Toute communauté étant *réputée* catholique, les calvinistes furent exclus des fonctions municipales. Après les chambres de l'édit, les chambres mi-parties disparurent (1669, 79). Enfin, à partir de 1681, des garnisaires furent placés chez les protestants; à ce nouveau genre de persécution qui les exposa ou à d'odieuses tortures ou à une ruine certaine, on a donné le nom de *Dragonnades*, parce que des dragons surtout y furent employés. Si grand fut le succès, au moins apparent, « de cette contrainte un peu plus que morale, » que de longues listes de conversions étaient journellement envoyées à Versailles. C'est pourquoi dans le préambule de l'acte révocatoire, signé par le roi le 17 octobre 1685 et enregistré au parlement de Paris le 22, Louis XIV déclare que la meilleure et la plus grande partie des *P. R.* ayant embrassé le catholicisme, l'exécution de l'édit est rendue inutile. Aussi bien, Henri IV ne l'avait fait que pour pouvoir, un jour, travailler à réunir à l'Eglise ceux qui s'en étaient éloignés. Différé par Louis XIII, à cause des guerres étrangères, ce dessein avait été repris et poursuivi par le roi; la révocation de l'édit, dont ce prince nie effrontément le caractère perpétuel, en est la conséquence. La démolition des temples aura lieu incessamment (art. 1er). Défense est faite aux *P. R.*, de quelque condition qu'ils soient, de s'assembler pour vaquer à leurs exercices (2, 3). Les ministres sortiront du royaume sous quinze jours (4). Ceux d'entre eux qui se convertiront seront exempts de la taille et des logements des gens de guerre; une pension leur sera allouée (5, 6). Les écoles seront fermées (7), et à l'avenir, tout nouveau-né sera baptisé dans l'Eglise catholique (8). Les *P. R.* qui ayant émigré rentreront en France sous quatre mois, recouvreront leurs biens déjà confisqués; ceux, au contraire, qui ne reviendront pas, les perdront (9). Les *P. R.* qui essayeront de sortir du royaume seront condamnés, les hommes aux galères, les femmes à la prison perpétuelle (10). Il est permis aux *P. R.* de séjourner en France à condition de ne pas se réunir sous prétexte de prier (11). — Bientôt Louis XIV enchérissait sur ces dispositions rigoureuses. Comme pour cimenter la révocation avec du sang, il édicta la peine capitale contre les ministres trouvés en France et toute personne ayant assisté à un prêche clandestin, au *Désert* (1686). Une ordonnance de 1689 assigna une prime à la délation. Plusieurs protestants, en s'exilant, avaient confié leur fortune à des amis, catholiques fidèles, qui l'avaient prise sous leur nom. Louis accorda la moitié des meubles et dix ans des revenus des immeubles à qui dénoncerait les biens recelés des fugitifs. Un nouveau converti mourait-il sans avoir reçu les derniers sacrements, son cadavre, placé sur une claie, était jeté à la voirie. Guérir ne valait pas mieux pour lui, car comme relaps, il était envoyé à Toulon pour ramer sur les galères du roi. Pour comble d'iniquité, la déclaration du

8 mars 1715, inspirée par les jésuites, admit comme maxime d'Etat qu'il n'y avait plus de protestants en France depuis trente ans. Donc, celui qui n'avait pas été marié à l'Eglise n'était pas marié du tout et n'avait pu conséquemment mettre au monde que des bâtards. — Exaltée par le clergé et aussi par de nobles esprits qu'on aurait pu croire supérieurs aux préjugés de la multitude, la révocation de l'édit de Nantes fit éprouver d'irréparables dommages à notre pays. Qu'on lise non les pamphlets qu'ont écrits les calvinistes réfugiés en Hollande, en Angleterre, en Allemagne ou en Suisse, mais les mémoires que les intendants ont rédigés en 1698 pour l'instruction du duc de Bourgogne, et l'on verra qu'à la suite du départ des protestants la population de plusieurs généralités avait baissé d'un tiers, et que certaines industries avaient disparu dans l'Angoumois, la Touraine, le Lyonnais, la Normandie, la Champagne et le Maine. La marine marchande déclinait, non-seulement parce que les réformés, dans les mains desquels elle avait été presque exclusivement, avaient émigré, mais encore parce que les Hollandais et les Anglais avaient mis, par esprit de religion, le commerce français en interdit. Enfin, s'il est impossible de déterminer avec certitude ce que, sous le rapport moral et intellectuel, la France a perdu depuis 1685, il semble qu'un pays abandonné par des hommes tels que Jurieu, Bayle, Claude, Basnage, Ancillon, Denis Papin, a été diminué et presque décapité. — Deux fois, à l'époque de la paix de Ryswick et au début de la Régence, les réformés crurent que le Gouvernement allait rétablir l'édit de Nantes. Il n'en fut rien, soit à cause de l'abandon où les laissèrent, en 1697, les Etats protestants d'Europe, soit à cause de la crainte qu'inspira au duc d'Orléans l'esprit de révolte dont on les accusa. — Incomplet pour quiconque le juge d'après les idées modernes et enfreint presque aussitôt que signé, l'édit de Nantes, du moins, avait fait « le mariage de la France avec la paix » et permit aux *P. R.* de concourir à l'œuvre de restauration et de grandeur nationales entreprise par Henri IV. Oubliant les incertitudes ou les contradictions de ce prince, l'histoire le loue d'avoir, par l'accord de la justice naturelle avec la nécessité sociale, hâté le relèvement de la patrie, comme elle flétrit Louis XIV qui, en abrogeant l'acte de son aïeul, méconnut les droits de la conscience humaine et troubla ou ruina la France. — Voyez : Elie Benoît, *Hist. de l'Edit de Nantes*, 1693 ; Rulhière, *Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'Edit de Nantes*, 1788, etc. L. ANQUEZ.

ÉDITE (Sainte), fille du roi anglo-saxon Edgar et de Wilfrida, entra dès sa quinzième année au couvent de Wilton, où sa mère l'avait précédée et reçut le voile des mains de l'évêque Ethelwold. N'ayant jamais connu le monde, elle accepta avec empressement les enseignements ascétiques de sa mère, refusa la dignité d'abbesse que son père lui proposait et préféra la couronne du Christ à celle qui lui fut offerte, quand son frère Edouard tomba sous les poignards de deux assassins. Son biographe rapporte avec détail les nombreux actes de charité, de dévouement, de piété qu'elle accomplit pendant sa courte carrière, qui se termina le 16 septembre 984. L'archevêque Dunstan lui fit

élever un monument magnifique près duquel de nombreux pélerins vinrent chercher le pardon de leurs péchés et la guérison de leurs infirmités. Elle racheta par sa piété, déclare son panégyriste, les nombreux péchés de son père. — Sources : sa *Vie* par Goscelin dans *Acta Sanct.*, 5 sept, p. 364 ss.

ÉDITS DE TOLÉRANCE. — I. En faveur des *chrétiens*. Les premiers édits de tolérance en faveur des chrétiens ne remontent pas au delà du troisième siècle. L'empereur Gallien (259-268), qui avait suspendu les persécutions contre eux le jour où son père Valérien s'était trouvé le captif des Perses, renonça, lorsqu'il fut devenu le seul maître de l'empire, à galvaniser par l'appui du pouvoir civil le paganisme expirant et les prit ouvertement sous sa protection. Les chrétiens recouvrèrent, avec le libre exercice de leur religion, les cimetières, les maisons et les autres propriétés immobilières dont ils avaient été spoliés sous son prédécesseur ; leur Eglise fut élevée au rang de corporation légale (*corporatio licita*) pour que, d'après le droit romain, elle pût posséder des biens communs et être traitée comme une personne juridique. La date précise de l'édit de Gallien n'a pu encore être fixée à cause des difficultés qui s'attachent à la chronologie de son règne. Quelques historiens se sont laissés entraîner par leur imagination lorsqu'ils ont vu dans cet acte la reconnaissance solennelle et définitive du christianisme ; il convient, tout en signalant son opportunité, de ne pas le dépouiller de son caractère temporaire (Eusèbe, *H. E.*, VII, 14). — Le christianisme ne pouvait être extirpé de l'empire. La persécution de Dioclétien par sa violence même avait prouvé l'inutilité de toutes les tentatives de cet ordre. Galérius, son principal instigateur, s'était vu en 311 dans l'obligation de signer avec Constantin et Licinius l'édit de Nicomédie, le premier de ceux qui constatèrent la victoire de la religion nouvelle sur le paganisme. En voici les passages les plus importants : « Parmi les nombreux travaux que nous avons entrepris pour le bien de l'Etat, nous n'avons jamais perdu de vue le rétablissement des vieilles lois ainsi que de la discipline romaine et nous nous sommes toujours efforcés de ramener à de meilleurs sentiments ceux d'entre les chrétiens qui ont abandonné la secte de leurs ancêtres. En effet, une singulière folie s'est emparée d'eux avec une regrettable persistance, de telle sorte qu'ils ont rompu avec de vieilles coutumes que leurs ancêtres loin d'inventer s'étaient peut-être bornés à maintenir, qu'arbitrairement et selon leur bon plaisir ils se sont créé des lois nouvelles et qu'ils ont fondé sur des bases diverses de nombreuses associations. Quelques-uns d'entre eux, lorsqu'ils ont reçu l'ordre de revenir à l'ancien ordre de choses, se sont soumis par crainte du danger ; mais comme la plupart ont persévéré dans leurs desseins et se refusent soit à rendre aux dieux l'hommage qui leur est dû, soit à servir le véritable Dieu des chrétiens, nous avons décidé, selon notre clémence habituelle et qui s'étend à tous les hommes, de les comprendre dans le cercle de nos bienfaits à la condition qu'ils reviennent au véritable christianisme et s'astreignent dans leurs assemblées à l'observation des lois. Nous indiquerons

dans un autre édit les règles que les juges devront suivre. Désormais, grâce à la bienveillance que nous leur témoignons, les chrétiens seront libres de prier Dieu pour la prospérité de l'Empereur et celle de l'Etat, aussi bien que pour leur propre salut, et pourront vivre tranquilles dans leurs demeures. » L'édit de Nicomédie fut rédigé pour une situation qui n'exista jamais dans la réalité ; les persécutions de Dioclétien, s'il fallait l'en croire, auraient été moins dirigées contre le christianisme lui-même que contre un esprit de division et de bouleversement trop familier chez ses adeptes, mais d'autre part ces chrétiens novateurs, malgré leur désobéissance obstinée, n'en bénéficiaient pas moins de la protection des lois. Les empereurs cherchaient par ces altérations historiques à masquer leur retraite, à diminuer pour la forme l'étendue de leurs concessions, à représenter comme subsistant de toute antiquité l'état de choses que créait leur édit. En fait, le christianisme, par la vigueur qu'il avait en tout temps déployée vis-à-vis des persécutions, pouvait prétendre à cette antiquité (*instituta veterum*) si chère à l'esprit romain, mais il n'était reconnu qu'à la condition de demeurer toujours identique à lui-même, de garder son caractère de catholicité, de ne jamais se dissoudre en hérésies et en sectes innombrables. — A l'édit de Nicomédie en succéda dans le printemps ou l'été de 312 un second, signé de Constantin et de Licinius et publié par eux antérieurement à leur victoire sur Maxence. Quoique le texte authentique ne nous ait pas été conservé, nous pouvons nous former une idée générale de son contenu par l'édit de Milan que promulguèrent au commencement de l'année 313 les mêmes empereurs. « Depuis longtemps, y disaient-ils, ils avaient compris qu'ils ne pouvaient s'opposer à la liberté religieuse ; tout au contraire leurs sujets ne devaient dans ce domaine qu'obéir à leurs convictions personnelles ; aussi avaient-ils ordonné que tous et en particulier les chrétiens conservassent leur religion et que nul ne prétendît leur en imposer une autre. Mais comme il avait été ajouté à cet édit (le deuxième) de nombreuses clauses qui en restreignaient la portée, plusieurs personnes dans un court intervalle s'étaient vues écartées du nouveau culte. Les empereurs qui s'étaient rencontrés à Milan pour traiter des intérêts généraux de l'Etat, avaient embrassé les affaires religieuses dans leurs délibérations et étaient résolus à octroyer une complète liberté religieuse soit aux chrétiens soit à leurs autres sujets, afin que toutes les divinités se montrassent favorables à leurs entreprises. La conduite à la fois la plus habile et la plus équitable leur avait paru de n'apporter à cette liberté aucune restriction et de ne gêner en aucune manière ni le culte des chrétiens ni le passage à leur religion, afin que les divinités qui se plaisent aux libres hommages de leurs adeptes se montrassent en toute occasion bienveillantes et propices. Ils avaient décidé pour ce motif de supprimer toutes les restrictions du précédent édit à l'égard des chrétiens et de prendre les mesures nécessaires pour que désormais toutes les personnes qui désiraient embrasser la religion chrétienne pussent le faire sans aucune gêne ni aucun dommage. Les empereurs déclaraient en conséquence que

les chrétiens jouiraient pour l'exercice de leur culte, avec une complète liberté, de tous les droits reconnus par la loi et que cette liberté pleine et entière s'étendrait à toutes les religions professées dans l'empire, en sorte que chacun pût adorer la divinité qu'il préférait sans qu'il fût apporté à la pratique de son culte aucun obstacle. » Nous concluons de ces assurances réitérées en faveur de la liberté religieuse que l'édit de 312, loin de la garantir dans sa plénitude, la gênait par de nombreuses réserves et s'opposait entre autres à la conversion des païens. Plusieurs de ces derniers auraient, paraît-il, profité de l'édit de Nicomédie pour passer publiquement à l'exercice d'une religion que depuis longtemps ils professaient en secret. Le gouvernement, pour satisfaire dans une certaine mesure aux récriminations du sacerdoce officiel, aurait interdit en 312 les conversions au christianisme, mais son intervention aurait provoqué un mécontentement si vif et si général qu'une année après, pour effacer cette fâcheuse impression, il aurait proclamé une liberté religieuse intégrale dans des termes qui coupaient court à toute équivoque. Les autres religions ne sont mentionnées dans l'édit de Milan que pour la forme : en fait, il ne s'agit que du christianisme, seul nommé pour la restitution gratuite et immédiate des lieux de culte et des cimetières qui lui appartenaient, qu'ils eussent été après leur confiscation acquis par des particuliers ou affectés à des fondations pieuses. L'Eglise est expressément désignée dans l'édit de Milan comme le *Corpus Christianorum*. Dès cette époque, il est aisé de prévoir la conversion de Constantin par le langage respectueux qu'il affecte vis-à-vis des évêques, les exemptions et les priviléges qu'il prodigue au clergé. Déjà aussi il attache un prix extrême à l'alliance de l'Eglise dont l'unité extérieure est symbolisée à ses yeux par l'assemblée des évêques. Le concile de Nicée apparaît dans un avenir peu éloigné, et il suffit de lire avec quelque attention l'édit de Milan, pour comprendre l'aversion de Constantin pour toute hérésie dogmatique et tout schisme disciplinaire, sa sévérité soit à l'égard des ariens soit vis-à-vis des donatistes.

II. En faveur des *protestants*. 1° *Autriche*. *a*. *Edit de Maximilien II*, 8 août 1568. Le fils de Ferdinand 1er et neveu de Charles-Quint, qui, dès sa jeunesse, avait témoigné d'une vive et sérieuse inclination pour les idées nouvelles, lisait les écrits de Luther et de Mélanchthon, et entretenait une correspondance suivie avec plusieurs princes évangéliques, tels que l'électeur Auguste de Saxe, le landgrave Philippe de Hesse, le duc Christophe de Wurtemberg, était résolu lors de son avénement au trône impérial (1564), sinon à embrasser ouvertement la Réforme, comme l'espéraient dans leur ferveur inconsidérée quelques-uns de ses chefs, tout au moins à octroyer à tous ses sujets une pleine et complète tolérance en matière religieuse. Entravées d'abord par les guerres avec les Turcs, paralysées par les intrigues des électeurs catholiques et les menaces de l'Espagne, les bonnes intentions de Maximilien en faveur des protestants furent singulièrement refroidies par le spectacle de leurs querelles intestines : en 1566, lors d'une diète tenue à Augsbourg il leur déclara qu'il ne

pourrait leur donner la liberté religieuse aussi longtemps qu'ils auraient contre eux la majorité des princes et ne seraient pas tombés d'accord sur la vraie doctrine. Les protestants de ses états héréditaires, la noblesse autrichienne entre autres qui dans sa majorité avait embrassé avec ardeur les idées nouvelles, eurent davantage à se louer de sa bienveillance. Aussitôt qu'il fut arrivé au pouvoir, il convertit en un simple engagement vis-à-vis de l'Eglise catholique, le serment solennel que lors de leur promotion par l'université de Vienne devaient prêter à l'Eglise romaine les aspirants au doctorat et aux chaires académiques. Quelques années plus tard, le 8 août 1568, Maximilien autorisa les seigneurs et les chevaliers de la province de l'Enns supérieur et le 9 décembre de la même année la même classe dans celle de l'Enns inférieur à célébrer publiquement le culte auquel ils adhéraient dans leurs châteaux, maisons et domaines, à la condition de ne se rendre coupables vis-à-vis de l'ancienne religion d'aucun acte injurieux ni d'aucune parole blasphématoire et de ne priver l'Eglise romaine d'aucun bien-fonds, d'aucune rente, d'aucune dîme, d'aucun revenu quelconque. Les Etats provinciaux s'engageaient en outre à ne reconnaître pour les évangéliques d'autre confession que celle d'Augsbourg et de procéder dans le plus bref délai à la rédaction d'une agende. L'empereur qui sur les douze théologiens auxquels fut confié ce travail s'était réservé la nomination directe de six d'entre eux, désigna pour les présider un ami de Mélanchthon, Camerarius, bientôt remplacé à cause des défiances qu'excitait, chez une population strictement orthodoxe, sa trop grande largeur confessionnelle par un professeur de Rostock, David Chytræus. Cet édit, si modeste que nous en paraisse la teneur, fut accueilli dans toute l'Europe catholique avec une extrême irritation, tellement que Pie V délégua à Vienne un de ses plus habiles diplomates, pour amener à résipiscence l'hérétique représentant des Habsbourg. Malgré sa dextérité consommée, en dépit également des menaces espagnoles et des anathèmes du clergé autrichien, le cardinal Commendon, contre son habitude, n'obtint qu'un demi-succès ; Maximilien à la vérité s'engagea à ne pas entrer plus avant dans la voie des concessions à l'égard des hérétiques, mais il ne retira aucune de celles qu'il leur avait précédemment octroyées. Les divisions intestines et toujours croissantes des protestants, les violences entre autres dont les ultra-luthériens et leur chef Flaccius se rendirent coupables, soit vis-à-vis des calvinistes soit vis-à-vis des partisans de Mélanchthon, produisirent sur l'esprit éclairé mais pusillanime de l'empereur la plus fâcheuse impression. Dans une nouvelle ordonnance promulguée en 1671, il n'accorda l'exercice public de leur culte qu'aux seigneurs de la province supérieure de l'Enns, à l'exclusion des habitants des villes et des bourgades, et modifia assez profondément dans le sens catholique l'agende soumise à son approbation par Chytræus. Tout changement dans la doctrine et le cérémonial fut ajourné jusqu'au rétablissement de la paix religieuse en Allemagne et à la réforme générale de l'Eglise. Maximilien, en dépit d'incessantes sollicitations du légat et de l'ambassadeur d'Espagne, ne se départit jamais dans ses pays héré-

ditaires de son équité première vis-à-vis de ses sujets évangéliques et veilla jusqu'à sa mort (1576) à la scrupuleuse exécution des promesses contenues dans l'édit de 1568, tandis que pour l'administration de l'empire il inclina toujours davantage vers les électeurs catholiques et s'accommoda sans de trop vifs regrets aux nécessités de la politique et à la pression des circonstances. — *b. Edit de Joseph II*, 30 juin 1781. Le fils de Marie-Thérèse ne regarda pas son œuvre réformatrice comme achevée, lorsqu'il eut établi sur des bases solides la suzeraineté de l'Etat en matière ecclésiastique, mais il confia à deux des jurisconsultes qui étaient le plus sympathiques à ses vues et lui avaient prêté le plus actif concours, van Swieten et l'abbé Rautenstrauch, la préparation d'un projet de tolérance en faveur des protestants et des grecs unis de son empire; il ne pouvait tirer des intrigues de l'archevêque de Vienne Migazzi et du clergé autrichien une vengeance tout à la fois plus noble et plus cruelle. L'édit définitif fut promulgué le 30 juin 1781, après avoir obtenu la sanction de son grand ministre le prince de Kaunitz. Une révolution des plus bienfaisantes était opérée avec sa mise en vigueur dans la législation de l'Autriche. Aucune différence confessionnelle ne pourrait à l'avenir restreindre l'exercice des droits civils ou interdire l'accès d'un emploi, d'une dignité, si élevés qu'ils pussent être; aucun acatholique, pour employer le terme usité à Vienne, ne serait tenu de prendre part aux processions organisées par l'Eglise romaine; les enfants qui naîtraient de mariages mixtes seraient instruits, les garçons dans la religion de leur père, les filles dans celle de la mère. Les surintendants et les membres des conseils ecclésiastiques étaient nommés par l'empereur, sur la présentation tantôt du bourgmestre, tantôt de la paroisse. Il fut créé à Vienne un consistoire central, qui comprit parmi ses premiers travaux la rédaction d'une agende. Joseph II, malgré ses louables intentions, n'eut point le courage de réaliser une complète parité entre les différents cultes. Si les villages dont la population comprenait plus de cent familles évangéliques possédèrent une maison d'école particulière avec un instituteur de leur confession, si un pasteur présida à leur direction spirituelle, leurs églises ne purent cependant jouir ni d'une entrée sur la rue principale, ni d'une tour, ni d'une sonnerie, sauf les endroits où elles existaient déjà auparavant. Les catholiques qui désiraient embrasser la foi évangélique furent obligés de prévenir de leur dessein l'autorité diocésaine, de recevoir pendant six semaines l'instruction spéciale d'un prêtre désigné par elle, de s'abstenir pendant le même intervalle de toute communication avec ses futurs coreligionnaires, tandis que pour les protestants qui nourrissaient le même projet il ne fut besoin que d'une conversation avec un prêtre pour être admis dans l'Eglise romaine, sans autre formalité qu'un avis après leur réintégration au consistoire dont ils ressortissaient auparavant. Des limites de tout genre furent opposées au ministère évangélique, tandis qu'aucune barrière légale n'arrêtait les curés dans leurs tentatives de prosélytisme. L'édit de 1782 subit des vicissitudes diverses suivant les provinces. Joseph II renonça à le promulguer dans le Tyrol devant la toute-puissance du

clergé et le fanatisme de la population. En Hongrie, au contraire, il favorisa le retour des nombreux pasteurs et instituteurs évangéliques, la reconstruction de plusieurs temples, la résurrection des communautés disséminées par la persécution. En Bohême, il contribua à un réveil biblique, grâce à l'influence bénie de l'archevêque de Prague, Remi Antoine de Przahowsky, qui tenait pour une œuvre véritablement chrétienne la multiplication des écoles et la diminution des couvents. Quelques sectaires du district de Pardubitz, en Bohême, connus sous le nom d'abrahamites (voir *Encyclopédie*, I, 30) furent seuls exclus des bénéfices de l'édit qui par contre s'étendirent aux israélites obligés en retour de prendre des noms chrétiens et d'adopter une existence sédentaire. L'archevêque de Vienne Mizazzi usa de toute son influence à la cour soit pour empêcher la promulgation de l'édit, soit pour en étouffer les heureuses conséquences, et un de ses prêtres flétrit à son instigation les réformes de Joseph II dans le distique suivant : *Tollendos tolerans tolerandos, Austria, tollis, sic tollens tolerans intoleranda facis.* — 2° *France. Edit de Louis XVI,* novembre, 1787. Pendant tout le dix-huitième siècle l'opinion publique s'éleva contre les mesures inhumaines qui avaient accompagné la révocation de l'édit de Nantes et les flétrit par l'organe de ses plus illustres représentants (Voltaire, réhabilitations de Calas 9 mars 1765 et de Sirven 1768). De 1761 à 1787, des hommes politiques (Rippert de Montclar, Turgot, Target, Condorcet, Malesherbes), des avocats (Servan, Elie de Beaumont, Loyseau de Mauléon) réclamèrent dans une série de mémoires et de plaidoyers qui produisirent une grande impression, un changement dans la situation civile des réformés et insistèrent tout particulièrement sur la nécessité de reconnaître leurs mariages. En effet, toute union célébrée d'après le rite réformé étant nulle devant la loi, les enfants qui en provenaient étaient en bonne logique illégitimes et inhabiles à succéder, si bien que tout collatéral, quelque éloigné qu'il fût, pouvait prétendre à la succession d'un parent hérétique, à la seule condition d'être lui-même catholique ou de le devenir dans le plus bref délai. 3000 familles, après un siècle de ce régime odieux, se trouvaient privées d'état civil. Dans le mouvement général de réaction qui avait suivi la mort de Louis XIV, le Régent avait, il est vrai, eu un moment la pensée de « rappeler » les huguenots, c'est-à-dire d'attirer dans le royaume les protestants du Refuge, et pour que cet appel eût quelque chance de succès de donner un état civil à ceux qui étaient restés en France, mais il en fut empêché par le mauvais vouloir de ses conseillers les plus influents, Saint-Simon entre autres (*Mémoires*, XIII, ch. 5, éd. Chéruel et Régnier) et la toute-puissance des traditions administratives maintenues avec une opiniâtreté inflexible par les secrétaires d'État Pontchartrain, La Vrillière, Saint-Florentin, Maurepas, qui appartenaient tous à la famille autrefois huguenote des Phélyppeaux. De meilleurs jours s'annoncèrent pour les opprimés avec l'avénement au ministère de Choiseul d'abord (1757), puis de Turgot (1774) et de Malesherbes (1775). Louis XVI désira par esprit de bienveillance et de justice mettre un terme aux plus criantes iniquités dont souffraient ses sujets protestants. Turgot affirme qu'au

moment du sacre le nouveau roi, au lieu de prononcer les anathèmes qui l'auraient obligé à exterminer les hérétiques, balbutia quelques mots confus, n'osant manifester à haute et intelligible voix ses généreuses intentions. La cause des réformés fut essentiellement prise en main par l'un des plus ardents défenseurs des libertés modernes, La Fayette, qui avait étudié de ses propres yeux aux Etats-Unis le protestantisme et la pratique de l'indépendance religieuse et qui, dans une lettre du 11 mai 1786, informa de son noble dessein Washington. Quelques semaines plus tard, il se rendit à Nîmes, entendit au Désert une prédication de Rabaut Saint-Etienne et l'engagea à venir à Paris pour travailler plus efficacement à l'émancipation civile de ses coreligionnaires. Malesherbes accueillit avec un sympathique intérêt le ministre du Saint Evangile que la loi condamnait à mort pour sa profession même et qui était, selon une expression favorite de l'époque, candidat au martyre; il travailla de concert avec lui à un projet de réforme et acheva d'engager l'opinion publique en faveur des persécutés par les « Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes, tirés des archives du gouvernement » dont la rédaction fut confiée à Rulhière (1788). Déjà deux conseillers, Bretignère et Robert de Saint-Vincent avaient fait au Parlement de Paris en faveur des protestants des propositions qui n'avaient pas été rejetées. Le 28 mai 1787, un bureau de l'assemblée des notables présidé par le comte d'Artois décida, sur les demandes de La Fayette et avec l'appui de l'abbé plus tard cardinal de la Luserne, que les protestants seraient mis en possession d'un état civil; le comte d'Artois fut également chargé de transmettre à son frère ce vœu unanime. Enfin parut l'édit réparateur (novembre 1787), qui, malgré ses bienfaits, était loin de rendre aux huguenots les droits qui leur avaient été reconnus par l'édit de Nantes. Leur culte demeura interdit, et la loi ne leur accorda, aux termes du préambule, que « ce que le droit naturel ne permet pas de leur refuser: la constatation de leurs naissances, de leurs mariages et de leurs morts. » L'innovation consistait en ce que les officiers de justice et leurs greffiers étaient chargés de l'enregistrement desdits actes à défaut des prêtres catholiques. Si incomplète que fût cette concession, elle constituait un immense progrès et honore la mémoire de ses promoteurs, Louis XVI, Malesherbes, La Fayette. Les réformés français cessaient d'être au ban de la société. Ils accoururent en foule pour faire légaliser leur situation, et on vit en maint endroit trois générations d'une même famille qui faisaient inscrire leurs mariages. Par une conséquence inévitable, leur liberté religieuse découlait, dans un intervalle plus ou moins long, de leur émancipation civile. Le 23 août 1789, l'Assemblée nationale complèta l'œuvre de Louis XVI par le décret suivant: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Confirmée et réglée par la loi organique du premier Consul (germinal an X), cette liberté a été modifiée sur divers points par le décret du président de la République en date du 26 mars 1852.

III. En faveur des *catholiques*. — *Angleterre. Acte de tolérance*,

13 avril 1825. Cette mesure, également connue sous le nom d'acte d'émancipation, affranchit les catholiques de la Grande-Bretagne et de l'Irlande des exclusions politiques qui leur fermaient l'accès du parlement et de toutes les hautes charges de l'Etat; elle n'était elle-même que le couronnement et la conséquence d'une série de dispositions destinées à rendre aux adeptes de l'Eglise romaine leurs droits de propriété, de famille, de liberté individuelle. Les rébellions et les intrigues secrètes des catholiques sous Elisabeth et Jacques Ier avaient été sévèrement réprimées et le parlement, pour en prévenir le retour, avait adopté les actes d'uniformité et de suprématie. En 1673, le parti protestant, effrayé par les sympathies de Charles II et le zèle amer de son frère et héritier le duc d'York (le futur Jacques II) en faveur de l'Eglise romaine, promulgua l'Acte du Test qui déclarait incapable de toute fonction publique quiconque refuserait de recevoir la communion anglicane et de renoncer à la doctrine de la transsubstantiation. En 1679, les catholiques déjà exclus de la Chambre des communes le furent aussi de celle des lords. Leurs menées persistantes pour la restauration des Stuarts provoquèrent de la part de Guillaume III et des rois de la maison de Hanovre une série de bills défensifs qui, étendus ainsi que les précédents à l'Irlande, y furent appliqués avec une extrême rigueur. Au dix-huitième siècle, la tolérance après s'être introduite dans les mœurs entreprit la réforme des lois. En 1778, le parlement, malgré la répugnance de Georges III, décréta, sur la motion de sir Georges Saville : 1° que les prêtres catholiques qu'on découvrirait exerçant les fonctions du culte ne seraient plus passibles des peines de la haute trahison ; 2° qu'un fils ne pourrait plus dépouiller son père catholique par sa propre conversion à l'Eglise anglicane ; 3° que la faculté d'acquérir par achat, héritage ou donation serait rendue aux papistes. La même année, fut passé pour l'Irlande un bill qui permettait aux catholiques d'habiter les villes protestantes de Limerick et de Gallvay, de tenir des écoles, de vaquer à la tutelle de leurs propres enfants. De 1790 à 1795, divers bills autorisèrent successivement les catholiques à exercer la profession d'avocat, à occuper des grades dans l'armée jusqu'à celui de colonel inclusivement, à avoir chez eux des armes à la condition de posséder des propriétés d'une certaine importance, à être membres du jury et juges de paix, enfin à voter dans les élections. Ils étaient également dispensés de l'obligation d'assister au culte anglican, et leurs prêtres pouvaient célébrer la messe moyennant certaines restrictions. Le bénéfice de ces dispositions était subordonné, à cause des doctrines politiques émises par la Société de Jésus et approuvées par la cour de Rome, à la prestation d'un serment dont les principales clauses se résumaient dans l'obéissance à la maison de Hanovre, la renonciation au prétendant (Charles-Edouard) et le désaveu des maximes en vertu desquelles on n'est pas obligé de tenir ses engagements à l'égard des hérétiques, mais on doit déposer et mettre à mort les princes excommuniés par le Vatican. Lorsqu'en 1798 fut réalisée l'union parlementaire entre la Grande-Bretagne et l'Irlande, William Pitt avait promis d'abolir

les derniers restes des incapacités politiques; Georges III, plutôt que d'entrer dans les voies de la tolérance, accepta la démission de son ministre. Toute réforme intérieure fut suspendue pendant les guerres de la Révolution et de l'Empire; mais, en 1822, l'Irlande attendit de Georges Canning la suppression de l'acte du Test, qu'il avait toujours combattu avant son arrivée au pouvoir. La mort prématurée de ce grand homme d'Etat l'empêcha d'accomplir une mesure à laquelle malgré son conservatisme ne put se soustraire son successeur Wellington. A l'instigation d'O'Connell s'était fondée une association catholique qui étendit bientôt ses ramifications sur l'Irlande entière, se vit soutenue par une presse active et d'ardents meetings, envoya coup sur coup au parlement une série de pétitions dont le rejet ne fit qu'enflammer davantage les passions populaires, provoqua enfin une de ces vastes agitations qui dans les pays libres triomphent de la résistance des gouvernements, après s'être emparées de l'opinion publique avec une force irrésistible. Sur le terrain des faits, elle prouva immédiatement son crédit en faisant élire, à une immense majorité, le 5 juillet 1828, O'Connell, membre du Parlement, pour le comté de Clare. Voici au reste quelle était dans le Royaume-Uni, la même année, à la veille de l'émancipation, la situation légale de 4 à 5 millions de catholiques. Aucun d'eux ne pouvait siéger ni à la Chambre des lords ni à celle des Communes; ils étaient exclus de toutes les fonctions judiciaires, sauf de celles de simple avocat, de celles de gouverneur et de directeur de la Banque, d'une foule d'emplois honorifiques ou lucratifs. Ils ne pouvaient voter dans les assemblées de paroisses (*vestries*), quoique celles-ci eussent le droit de leur imposer de lourdes taxes; malgré le scrupuleux accomplissement de leurs devoirs civiques, ils demeuraient toujours soumis aux visites domiciliaires, aux interrogatoires et, dans certains cas, au fouet et à l'emprisonnement. Le prêtre qui, même par erreur, célébrait avant le clergyman anglican le mariage d'un catholique avec une protestante, encourait la peine de mort et s'exposait à la perte de sa liberté, s'il refusait de révéler en justice les secrets du confessionnal. Si un catholique correspondait avec le pape, il se rendait coupable du crime de haute trahison; s'il mourait sans avoir disposé de la tutelle de ses enfants, le Lord chancelier avait le droit d'écarter les plus proches parents pour leur substituer un étranger, membre de l'Eglise anglicane. Tout pèlerinage, toute fondation même charitable ou pieuse leur étaient expressément interdits; les magistrats prêtaient le serment de détruire toute croix, toute peinture ou toute inscription entachée de romanisme. Enfin, pour posséder leurs biens, exercer leur culte, profiter en un mot de tous les bills favorables passés depuis 1778, les catholiques étaient obligés de prêter le serment de fidélité et de renonciation à l'autorité temporelle du pape. Le maintien de cet ensemble d'incapacités devenait impossible au dix-neuvième siècle avec le régime parlementaire, le jour où les intéressés en réclamaient la suppression. Wellington, une fois qu'avec la netteté de son coup d'œil militaire, il fut convaincu de l'urgence d'une réforme, résolut de la mener à bien malgré le mauvais vouloir de

Georges IV et l'opiniâtre résistance de la Chambre Haute. Déjà en 1828, le membre le plus influent du cabinet, sir Robert Peel, avait proposé à la Chambre des communes l'abrogation de l'acte du Test, tout en s'opposant à une émancipation absolue des catholiques et en combattant le programme d'O'Connell. Le 5 février 1825, le discours du trône, en présence de l'agitation croissante de l'Irlande, recommanda au parlement l'examen attentif des lois qui excluaient de la vie politique les adeptes de l'Eglise romaine. Enfin le 5 mars de la même année, sir Robert Peel soumit aux communes un bill complet d'émancipation sous le titre d'acte pour le soulagement des sujets catholiques romains de Sa Majesté (*Anact for the Relief of his Majestys roman catholic subjects*). L'habile ministre, pour ne pas soulever les passions confessionnelles sur les bancs de son propre parti, se garda bien d'aborder les questions de principe et de faire appel aux sentiments d'égalité, de liberté, de fraternité ; il recommanda son bill à titre d'expédient, afin de mettre un terme à des divisions intestines, dangereuses, de diminuer l'influence des prêtres, d'amener la dissolution de l'Association catholique en satisfaisant à celles d'entre ses réclamations qui offraient un caractère équitable. La continuation de la lutte, disait-il en terminant, était d'ailleurs impossible. Après cet habile plaidoyer, le bill de tolérance fut pris en considération par la Chambre des communes à une majorité de 318 voix contre 160. Le 13 avril 1829, Wellington, malgré l'opposition acharnée du haut clergé et de l'aristocratie conservatrice, parvint à le faire adopter par la Chambre des lords (212 voix contre 112). A partir de cette époque, tout catholique put siéger dans l'une et l'autre Chambre et quelques-unes des familles les plus anciennes et les plus illustres de la Grande-Bretagne (Arundel, Clifford, Norfolk, Shrewsbury) reprirent possession des siéges qu'elles avaient été contraintes d'abandonner depuis 1679. Le serment de suprématie et d'abjuration fut transformé en un serment de fidélité au roi et à la dynastie protestante. L'élu déclara qu'il ne regardait pas comme un article de foi l'opinion que les princes excommuniés par le pape pussent être déposés et mis à mort par leurs sujets, reconnut que le saint-siége n'exerçait sur le Royaume-Uni ni pouvoir ni juridiction civils et s'engagea enfin à maintenir l'Eglise établie dans ses propriétés et ses priviléges. Moyennant la prestation du même serment, les catholiques eurent le droit de voter pour la Chambre des communes, et purent prétendre aux emplois civils et militaires, à l'exception de ceux de Grand Chancelier d'Angleterre et d'Irlande, de lord lieutenant d'Irlande, de haut commissaire à l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse. Aucun serment particulier ne fut désormais exigé d'eux pour la possession de leurs biens mobiliers et immobiliers ou leur admission dans la marine et l'armée. Malgré les sombres pronostics dont l'accablaient à sa naissance les conservateurs timorés et les protestants exclusifs, le bill de tolérance de 1825 a réalisé un progrès considérable et contribué pour une large part à la prospérité intérieure de la Grande-Bretagne, ainsi qu'à la pacification de l'Irlande. — Sources : Pour l'Empire romain, Eusèbe, *H. E.*, VII, 13 ; X, 5 ; Lactance, *De*

morte persecutorum, 48; Keim, *Les édits de tolérance des empereurs romains en faveur du christianisme et leur valeur historique*, 311, 312, dans les *Theol. Jahrb. de Baur*, 1852. Pour l'édit de 1568 : Ranke, *Histoire de l'Allemagne depuis la paix de Religion jusqu'à la guerre de Trente Ans*, 1869; Koch, *Matériaux pour l'hist. de Maximilien*, 1867. Pour l'édit de 1781 : Friedberg, *Les limites de l'Eglise et de l'Etat*, 1872. Pour l'édit de 1787 : H. Martin, *Hist. de France*, XVIII; Block, *Dict. de Politique*, article *Emancipation; Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme Français*, III. Pour l'Acte de 1825 : R. Pauli, *Hist. de l'Angleterre contemporaine*, I, 1864. E. STRŒHLIN.

EDMOND (Saint) [840-870], appelé en 855 à régner sur l'Est-Anglie, partie de l'Heptarchie anglo-saxonne qui comprenait les comtés actuels de Norfolk et de Suffolk, déploya, malgré sa jeunesse, de grands talents et surtout une piété vivante et profonde, bien que pénétré de l'esprit superstitieux et formaliste de son siècle. En 870, les Danois, qu'il avait combattus jusqu'alors avec quelque succès, pénétrèrent dans son royaume, prirent d'assaut et incendièrent les monastères d'Ely et de Croyland. Vaincu dans le Suffolk et découvert dans sa fuite, il fut conduit devant le chef danois, qui lui donna le choix entre le vasselage et l'abjuration ou le supplice. Après de cruelles tortures noblement supportées, il succomba le 20 novembre sous les flèches des pirates. Ses restes mortels furent déposés à Edmundsbury, et Canut le Grand, comme pour effacer le crime de ses ancêtres, construisit cent cinquante ans plus tard un monastère en l'honneur du martyr, dont les reliques, devenues un symbole national pour les Anglo-Saxons, furent visitées chaque année par de nombreux pèlerins. Le synode d'Oxford mit en 1122 sa fête au nombre des fêtes de l'Eglise. L'abbaye fut détruite par Henri VIII. — Sources : *Vie d'Edmond* par Abbon, dans Mabillon, *Acta Sanct. Ben.*, t. XXX, ss.

EDOM. Voyez *Idumée*.

EDRÉHI [Èderei; Ἐδραείν, Ἐδραιν], capitale du royaume de Basan, appartenant plus tard à la tribu de Manassé (Nombr. XXI, 33; Deut. I, 4; III, 10; Jos. XII, 4). Eusèbe la mentionne sous le nom d'Adraa, à 25 milles de Bostra et à 9 milles d'Abila. — Voyez Reland, *Palest.*, 547 ss.; Burckhardt, I, 385, etc.

EDWARDS (Jonathan), théologien américain, né en 1703 à Windsor dans le Connecticut, mort en 1758 à New-Jersey. Il est surtout connu par son calvinisme rigide. Il ne se contentait pas de prêcher exactement la doctrine du grand réformateur de Genève; il voulait aussi imiter et faire pratiquer le rigorisme excessif de ses habitudes et de ses principes de conduite. Ainsi, nommé pasteur à Northampton, il crut devoir refuser la communion aux personnes qui ne donneraient pas des preuves suffisantes de leur conversion; il alla même jusqu'à vouloir scruter la vie privée de chacun de ses paroissiens. Ces prétentions exorbitantes furent peu goûtées de la majorité des membres de sa congrégation qui prononça son renvoi. Edwards se trouva dans une position assez critique, qu'il supporta avec beaucoup de courage. Il passa comme missionnaire à Stokbridge, dans la province de Massachusett-Bay; après y

avoir séjourné six ans, il obtint la présidence du collége de New-Jersey, mais au moment où il se disposait à prendre possession de cet emploi, il succomba à une atteinte de petite vérole. Malgré sa piété un peu étroite, Edwards était un homme modeste et bienveillant. On a de lui : *A Treatise concerning religious affections*, 1746, in-8° ; *The great christian Doctrine of original sin defended*, etc., 1758 ; *History of Redemption* in-8° ; *Miscellaneous observations on important theological subjects*, London, 1793 ; *Sermons*, 1765, in-8°.

EDZARD (Esdras) naquit le 28 juin 1629 à Hambourg, où son père (Jodocus) exerçait une activité pastorale par laquelle il amena à l'Evangile plusieurs juifs, mahométans et païens. Esdras fit pendant dix ans de solides études orientales dans les principales universités d'Allemagne, en particulier, auprès de Jn. Buxtorf fils, et devint un des meilleurs connaisseurs de la littérature talmudique et rabbinique ; revenu à Hambourg, il ne voulut accepter aucune place officielle, mais il se voua à l'enseignement libre et gratuit de l'hébreu, pour lequel il était si bien doué que pendant cinquante ans il vit affluer à ses leçons de toutes les parties de l'Allemagne de nombreux étudiants, dont plusieurs devinrent des maîtres distingués. Il s'occupa aussi avec un zèle et un succès remarquables de l'évangélisation des juifs, et fonda pour eux une caisse de prosélytes qui subsiste encore. Il mourut le 2 janvier 1708, laissant après lui un souvenir universellement respecté, quelques écrits, et quatre fils qui embrassèrent la théologie et plus ou moins le goût de leur père pour l'hébreu. — Sources : Gleiss, *Esdras Edzardus, ein alter Hamburger Judenfreund*, 2e éd., Hamb., 1871 ; Moller, *Cimbria literata*, t. III, p. 221 ; Schrœder, *Lexicon der hamburg. Schriftsteller*, t. II, p. 126 ; *Allgem. Deutsche Biographie*, t. V, p. 650.

EDZARD (Sébastien), fils du précédent, né le 1er août 1673 à Hambourg, y professa la philosophie dès 1699, et continua après la mort de son père l'activité missionnaire de ce dernier au milieu des juifs ; luthérien fanatique et polémiste acharné, il s'attaqua avec une telle âpreté à ceux qui ne partageaient pas ses convictions que plusieurs de ses ouvrages furent confisqués ou même brûlés par la main du bourreau à Hambourg et à Berlin, et qu'en 1733 il se vit défendre de rien publier et fut suspendu de ses fonctions pendant trois ans, au bout desquels il mourut, le 10 juin 1736. La liste de ses écrits, au nombre de plus de 130, et dont beaucoup parurent sous des noms supposés, se trouve dans Schroeder, *l. c.*, t. II, p. 135 ; cf. Moller, *l. c.*, t. I, p. 147.

EGBERT, archevêque d'York, disciple et ami de Bède le Vénérable. Il appartenait à l'ordre de Saint-Benoît et se fit remarquer par une grande érudition et une piété austère. Il enseigna à l'école cathédrale d'York, d'où sortit Alcuin qui lui succéda en 767, après sa mort. L'évêché d'York fut érigé, en 731, en archevêché, et son vaste diocèse réparti entre plusieurs évêques, sur lesquels Egbert, en qualité de métropolitain, exerça l'autorité supérieure. Alcuin fait un pompeux éloge de ses vertus et de son zèle apostolique. Les principaux ouvrages d'Egbert sont : un *Dialogus de ecclesiastica institutione*, imprimé à Dublin, 1664, in-8°, et à Londres, 1693, in-4° ; des *Constitutiones eccle-*

siasticæ dont Spelman a donné quelques fragments dans le *Recueil des conciles d'Angleterre*, sous ce titre : *Egberti e dictis et canonibus S. Patrum capitula* 145. Les œuvres d'Egbert ont été publiées par Labbe, *Acta conciliorum*, tom. VII. — Voyez Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætat.*, tom. II, lib. V, p. 230 ss.; D. Ceiller, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, tom. XVIII, p. 107 ss.

ÉGÈDE, l'apôtre du Grœnland. Le Grœnland, pays déshérité de la nature, sans arbres, presque sans verdure, fut colonisé au dixième siècle par ces hardis marins scandinaves, qui avaient peuplé l'Islande et précédé, de plusieurs siècles, Colomb en Amérique. Ils y fondèrent même un évêché, qui envoyait à Rome comme dîme des dents de morses. Les ravages de la peste noire et les progrès des glaces polaires interrompirent toutes ses communications avec le monde civilisé et les Esquimaux retombèrent sous l'empire des sorciers et d'une religion naturaliste qui ne renfermait que de vagues notions d'un monde supérieur. Dieu suscita au dix-huitième siècle l'homme qui devait devenir l'apôtre et le bienfaiteur de ces régions glacées. Hans Egède, fils d'un fonctionnaire danois établi en Norwége, naquit le 31 janvier 1686, à Senjen, fit ses études à Copenhague et fut nommé en 1707 pasteur à Waagen, où il épousa Gertrude Rask. Mais il ne devait pas rester un simple et fidèle pasteur de campagne. Ayant reçu des marins danois quelques renseignements sur les contrées de l'extrême Nord et croyant que leurs malheureux habitants étaient les descendants des Scandinaves du dixième siècle, il se sentit poussé par une voix intérieure à leur annoncer l'Evangile, et dut passer par bien des luttes et des épreuves morales avant de réaliser son projet, auquel sa femme donna enfin, après une longue résistance, son adhésion joyeuse et sans réserve. Ce fut le 2 mai 1721 qu'il s'embarqua à Bergen avec sa femme, quatre petits enfants et quarante-six compagnons de travail répartis sur trois navires. Parvenus le 12 juin en vue des côtes du Grœnland, les colons se virent repoussés par des masses de glaces, qui semblaient devoir rendre tout débarquement impossible, mais la foi d'Egède fut récompensée ; la petite colonie prit terre en un endroit, auquel le missionnaire donna le nom de Godthaab (bonne espérance). La seconde station fondée un peu plus tard fut appelée Prœven (l'essai). Pendant les treize années de son séjour, Egède eut à lutter contre des difficultés de toute nature. Les Esquimaux ne répondaient que bien peu au tableau qu'il s'en était tracé, et leur langue obscure et difficile lui était complétement inconnue. Ses enfants et en particulier son fils Paul, qui devait être son successeur, lui furent d'un secours inappréciable. Mêlés aux jeux des enfants indigènes, ils apprenaient tout naturellement leur langue, dont leur père écrivait les mots les uns après les autres. Des gravures, des sculptures représentant des scènes et des personnages bibliques, permirent à Egède, avec le concours d'un indigène converti, Aaron, de déposer dans des âmes grossières quelques notions élémentaires du christianisme. Il n'eut pas seulement à lutter contre la haine des sorciers qui voyaient leur influence compromise, contre les privations de toute nature dues aux retards

des navires danois de secours. L'appui du roi Frédéric IV compliqua la question religieuse d'intérêts commerciaux et amena dans la jeune colonie des hommes tarés et indignes, qui portèrent un coup funeste à la prédication du missionnaire. Le successeur de Frédéric IV, Christian VI, ne trouvant pas assez productifs les établissements du Grœnland, donna l'ordre aux colons de retourner en Europe. Egède crut de son devoir de rester, et réussit à retenir près de lui quelques collaborateurs fidèles, dont le plus zélé, Albert Top, l'avait accompagné pendant ses excursions dans l'intérieur du pays. En 1734, le dernier survivant des six jeunes Esquimaux convertis envoyés en Danemark revint dans sa patrie avec le germe de la petite vérole, dont il mourut et qui fit trois mille victimes. Egède et sa digne compagne se multiplièrent pendant cette crise affreuse, consolant les mourants, ensevelissant les morts, rassurant les survivants fugitifs et dispersés. La femme du missionnaire succomba à son tour, et son époux quitta enfin en 1734 sa terre d'adoption avec sa dépouille mortelle et trois de ses enfants, laissant derrière lui son fils Paul, auquel se joignirent, tout en accomplissant leur œuvre à part, deux frères moraves, Christian et Mathias Staech, envoyés par le roi Christian sous l'influence du comte Zinzendorf. Il faut, toutefois, reconnaître que cette nouvelle mission compromit au début le succès de la première, en montrant aux indigènes les tristes fruits des divisions entre chrétiens. Jusqu'à la fin Egède s'intéressa aux progrès matériels et religieux de sa chère colonie et réussit à créer un institut missionnaire placé sous le patronage du roi. Remarié en 1740, il mourut dans la maison de sa fille aînée, à Skubbekjœbing, dans l'île de Falster, le 5 novembre 1758. Le prédicateur chargé du service funèbre prit pour texte saint Jean I, 6-7, et l'on peut dire qu'Egède fut le Jean-Baptiste de cette œuvre missionnaire, méconnue avant lui par les Eglises de la réforme. Remarquons, en terminant, que la dernière païenne fut baptisée le 6 janvier 1801, et qu'en 1823 parut le Nouveau-Testament dans la langue du pays. — Voir : *Das Tagebuch H. Eg.*, publié par Braver dans ses *Beit. z. G. der Heidenbek.*, 1839 ; Kœlbing, *Gesch. der Mission in Gr.*, 1731 ; Rudelbach, *Christl. Biogr.*, I, 1850 ; Piper, *Zeug. der Wahrh.*, IV, 634 ss.

A. Paumier.

ÉGIDIO (Antonini), né à Viterbe, mort à Rome, en 1532. Il prit à dix ans l'habit des ermites de Saint-Augustin. Il enseigna la philosophie et la théologie dans plusieurs villes d'Italie et fut un des prédicateurs les plus éloquents de son époque. Devenu général de son ordre, en 1507, il fut nommé patriarche de Constantinople *in partibus* et évêque de Viterbe, de Népi, de Castro et de Sutri. Jules II le chargea, en 1512, de faire l'ouverture du concile de Latran ; Egidio remplit cette mission avec talent et prononça de belles paroles sur les dérèglements du clergé et l'état malheureux de l'Italie. En 1517, Léon X envoya Egidio en Allemagne et le nomma cardinal du titre de saint Matthieu ; l'année suivante il le chargea d'une légation en Espagne. On a de lui : *Alcune osservazioni sopra i tre primi capitoli de la Genesi ; Dei commentarj sopra alcuni salmi ; De eccesiæ incremento ;* des

dialogues, des lettres et des poésies latines. Quelques-unes de ces pièces ont été reproduites par Martène et Durand, *Amplissima collectio*, III. — Voyez P. Jove, *Historia sui temporis*, lib. VI; Guichardin, *Hist. de l'Italie*, l. XII.

ÉGINHARD, ou plutôt Einhard (*Einhardus*), né de parents nobles en Franconie, vers 770, fut élevé au monastère de Fulda sous l'abbé Baugolf. Celui-ci, frappé de ses talents, l'envoya à la cour de Charlemagne dont il devint bientôt l'ami et le conseiller. En 806, il fut envoyé par l'empereur à Rome pour obtenir l'assentiment du pape au partage de l'empire. Après la mort de Charlemagne, il continua à être mêlé aux affaires politiques, et fut placé par Louis le Pieux auprès de son fils Lothaire; mais n'ayant pu empêcher la rupture entre le père et le fils, il se retira dans le monastère de Seligenstadt qu'il avait fondé à Mulheim sur le Rhin, en 826, et où il avait déposé les os des BB. Marcellin et Pierre. En 836, il perdit sa femme Emma qui était sœur de Bernharius, évêque de Worms, et dont une légende postérieure fit une fille de Charlemagne. Il mourut à Seligenstadt le 14 mars 844. Eginhard était orfèvre; aussi reçut-il à la cour le surnom de Béseléel (l'artiste qui fit l'arche), il s'occupait aussi d'architecture, et l'abbé de Flavigny, Anségise, était chargé sous sa direction de la surveillance des constructions publiques. Enfin il occupe un rang éminent parmi les écrivains de la renaissance carolingienne. Immédiatement après la mort de Charlemagne, il écrivit sa vie, en prenant pour modèle la vie d'Auguste par Suétone. C'est la première biographie d'un personnage laïque du moyen âge, écrite par un laïque. Elle renferme les détails les plus précieux sur les mœurs, le gouvernement et la cour de Charlemagne. Nous possédons encore d'Eginhard un recueil des 71 lettres, et un récit de la translation des BB. Marcellin et Pierre. Il avait adressé à Loup de Ferrières un *Libellus de adoranda cruce*. C'est à tort qu'on lui attribue généralement des *Annales* du règne de Charlemagne écrites entre 800 et 830, et qui sont un remaniement et une continuation des *Annales Laurinesses* (741-830). Bien que laïque, Eginhard avait reçu en bénéfice les abbayes de Saint-Pierre de Blandigny, Saint-Bavon de Gand, Saint-Servais de Maestricht, Saint-Wandrille et l'église de Saint-Jean-Baptiste de Pavie. Il finit ses jours comme abbé de Seligenstadt. Petit de taille « *Homuncio, statura despicabilis* » (Walafrid Strabon), mais vif, ingénieux, actif, Eginhard est un des hommes les plus remarquables par l'intelligence et par la pureté du caractère qu'ait produits l'époque de Charlemagne. — Sources : Les œuvres d'Eginhard ont été publiées par M. Teulet pour la Société d'Histoire de France, Paris, 1840-43, 2 vol. in-8°, et par Jaffé, dans ses *Monumenta Carolina*, Berlin, 1867.

GABRIEL MONOD.

ÉGLISE, édifice destiné au culte. Voyez *Architecture chrétienne*.

ÉGLISE (Théorie de l'). — I. LA THÉORIE BIBLIQUE. — 1. *L'enseignement de Jésus*. Jésus-Christ a fondé sur la terre le royaume de Dieu, et non une Eglise. La période que les évangélistes embrassent dans leurs récits du ministère public du Sauveur ne nous offre aucune trace d'une préoccupation de ce genre. Témoins inspirés de sa personne et de son œuvre,

ils ne conçoivent pas que l'unité de ceux qui se rattachent à lui puisse jamais être troublée; que leurs rapports mutuels aient besoin de se manifester dans une institution visible spéciale. L'apparition de Jésus domine de si haut toutes leurs impressions et toutes leurs pensées qu'il ne leur semble pas nécessaire de soulever des questions d'un ordre aussi secondaire. Ce qui ne préoccupe pas les Synoptiques, dans leur foi naïve et antérieure à toute réflexion, l'apôtre saint Jean, dans son mysticisme spéculatif, ne l'aborde pas davantage. Pourrait-il y avoir un lien plus puissant que celui de l'amour et une réalité plus haute que celle d' « être un avec Christ, comme il est un avec le Père » (Jean XVII, 21 ss.)? Jésus a eu souci d'évangéliser et non d'organiser. Dans les paraboles de l'ivraie et du froment (Matth. XIII, 24), du grain de senevé, du levain jeté dans la pâte (Matth. XIII, 31), du filet (Matth. XIII, 47), comme dans toutes celles du même genre, il est question du royaume de Dieu, de sa croissance, de ses luttes, du principe de vie qui le féconde, et non de l'Eglise. Jésus recommande à ses disciples de demeurer en lui (Jean X-XVII), de devenir pêcheurs d'hommes (Luc V, 10), en étant ses témoins (Actes I, 8) et en prêchant l'Evangile sur toute la terre (Matth. XXIV, 14; XXVI, 13; XXVIII, 19) : ce sont des missionnaires qu'il forme et non des prêtres ou des évêques. La recommandation de baptiser ceux qui croient en lui et de se pénétrer, dans la cène, du bienfait de sa mort rédemptrice ne préjuge en aucune façon le caractère futur de l'Eglise, ni même la nécessité de son institution. Le mot ἐκκλησια (de ἐκ καλεῖν, traduction du verbe hébreu qâhal, *vocare*, *convocare*), que les chrétiens préférèrent au mot de συναγῶγη, lorsque leur séparation d'avec les juifs devint plus prononcée, mais auquel ils ajoutaient d'ordinaire les mots de τοῦ Θεοῦ ou τοῦ Χριστοῦ, ne se trouve que dans deux passages de saint Matthieu, pour ainsi dire accidentellement, et sans faire l'objet d'un enseignement spécial. Le qâhal (Ex. XVI, 3; Deut. XXI, 30), c'est la communauté d'Israël, objet des espérances messianiques; elle se fractionne suivant les circonstances (Lév. IV, 13), et a pour chef suprême Jéhova (Nombr. XVI, 3; Néh. XIII, 1). Il était, dès lors, naturel que Jésus se servît de ce terme pour désigner soit l'ensemble des croyants (Matth. XVI, 18), soit une partie (Matth. XVIII, 17). Quant au ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, il ne peut s'appliquer ni à la foi, ni à la confession de l'apôtre, comme l'ont prétendu certains commentateurs protestants, plus préoccupés de combattre la primauté de Pierre que d'être fidèles au texte. On ne peut, d'ailleurs, méconnaître, dans les récits évangéliques, une sorte de primauté, toute morale, de Pierre, qui résultait de la nature de son tempérament et du rôle qu'il jouait parmi ses compagnons d'apostolat; mais aucun privilége spécial n'est attaché à cette primauté (cf. Matth. XVIII, 18; Jean XVI, 13. 24, etc.), et il n'est question nulle part de successeurs éventuels qui l'auraient également en partage. La promesse du Saint-Esprit est expressément faite à tous les chrétiens, et la réunion de deux ou trois d'entre eux, assemblés εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, est suffisante pour motiver la présence du Seigneur au milieu d'elles (Matth. XVIII, 20). Pour Jésus, la chose essentielle, c'est de jeter

la semence divine dans les cœurs, afin qu'elle y germe et qu'elle y fructifie selon le cours naturel des choses et la force intrinsèque qu'elle possède. Venu, « non pour abolir, mais pour accomplir » (Matth. V, 17), il sait que le nouveau principe de vie spirituelle qu'il apporte dans le monde brisera les formes et les institutions du mosaïsme, et amènera ses disciples à rompre avec la Synagogue. Mais il ne faut pas que la communauté des chrétiens soit le produit artificiel d'un plan savamment préconçu, ni le résultat de prescriptions servilement exécutées. Jésus s'est donc, de propos délibéré, tu sur l'Eglise. Nous pouvons, toutefois, d'après l'esprit même de son enseignement, dire ce qu'elle devra être et en tracer les grandes lignes idéales. — Le lien qui unit les chrétiens entre eux est essentiellement un lien spirituel. Ne sont-ils pas tous placés dans un même rapport avec Dieu par Jésus-Christ, et que deviennent toutes les autres relations, en comparaison de celle-là? Un seul Père et tous frères; un seul Maître et tous disciples; tous pécheurs et tous appelés au salut; alliés naturels dans l'œuvre commune de la lutte contre le mal et de l'affranchissement de l'humanité. Tel est le principe, supérieur à tous les contrats spéciaux, qui détermine la nature et les caractères de l'association chrétienne. Il faudra bien, entre ces enfants de Dieu, entre ces messagers de la Bonne Nouvelle, un lien extérieur, une règle destinée à entretenir le sentiment de leur piété filiale et de leur solidarité fraternelle, comme aussi à déterminer le partage du travail commun et à prévenir les retours offensifs et les effets dissolvants du péché, jusqu'au jour où le péché lui-même sera anéanti. Mais cette règle ne devra jamais être un obstacle à l'action de l'Esprit de Dieu. Tout lien extérieur impose une contrainte et élève des barrières : il implique le règne de la loi, l'autorité de la forme. Il sera donc nécessaire de se rappeler que les règles auxquelles les chrétiens, dans l'intérêt commun, se soumettent, sont essentiellement humaines, c'est-à-dire transitoires. Il est évident que l'Eglise parfaite n'aura pas besoin d'un code : elle sera elle-même une charte vivante. Le but des communautés terrestres est de faciliter aux chrétiens la réalisation de la vie divine et de hâter l'avénement du royaume de Dieu en invitant tous les hommes à y entrer. L'Eglise est, à la fois, un foyer de vie religieuse et une institution missionnaire. Elle prêche le salut, elle l'offre, elle entretient les forces capables de le réaliser dans chaque individu, en conservant et en propageant dans son sein l'image du Christ. Les moyens dont elle dispose sont infiniment variés; ses richesses sont inépuisables. Chaque communauté possède un double trésor : l'un objectif, pour ainsi dire, les faits du salut eux-mêmes, la révélation de Dieu dans l'histoire de l'humanité, la Bible, témoignage inspiré de cette révélation, le récit de ce qu'a été et de ce qu'a fait Jésus-Christ; l'autre subjectif dans ses membres, leur exemple, leurs expériences personnelles, leurs dons, leurs biens. Les droits de la communauté vis-à-vis de ses membres et des membres vis-à-vis de la communauté peuvent se résumer ainsi : la communauté peut exiger de chacun de ses membres tout ce qui est avantageux pour atteindre le but commun; les membres peuvent exiger de la communauté de s'interdire avec

soin tout ce qui pourrait compromettre leur liberté spirituelle. En matière d'organisation, l'Eglise devra donc user des plus grandes précautions. Moins il y aura de règlements, plus les cadres seront souples et les formes flexibles, mieux cela vaudra. Une grande diversité est non-seulement possible, mais nécessaire. La communauté, fondée sur le sacerdoce universel, a un caractère essentiellement démocratique, puisque le plus grand est celui qui la sert le mieux. Elle ne permettra à aucun de ses membres de rester entièrement passif; car, dans un organisme vivant, chacun a son rôle et sa fonction. L'activité, au sein de l'Eglise, est double : intérieure, en ce qui concerne l'édification. La communauté doit se préoccuper de conserver et de fortifier la vie religieuse de ses membres; extérieure, en ce qui regarde la mission : elle doit aspirer à gagner à Jésus-Christ de nouveaux membres, et ne pas attendre pour cela que les siens propres soient parvenus à la perfection. A chaque don particulier répond un ministère, et les plus ingrats ou les plus obscurs méritent d'être les mieux honorés. — 2. *L'enseignement des Apôtres.* Nous recueillons, en suivant l'ordre chronologique, les indications éparses que nous trouvons dans les divers écrits du Nouveau Testament. L'Apocalypse parle des sept ἐκκλησιαι de l'Asie mineure, qui sont en rapport continu et direct avec le Christ, leur protecteur et leur juge. Absolument dépendantes de lui, ces communautés manifestent leur foi par la sainteté de leurs membres et par la lutte contre un monde pécheur, en attendant la récompense de la vie éternelle. La première épître de Pierre est adressée aux ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς. C'est le Christ qui les a unis, pour en faire un peuple (ποτε οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ, II, 10) : leur relation nouvelle avec Dieu les a arrachés à leur isolement. Ils erraient comme des brebis (II, 25); maintenant ils ont un berger (ἐπίσκοπος), qui les soigne, les protége et les nourrit. Ils forment le temple de Dieu (II, 14); chacun d'eux en est une pierre vivante (λίθον ζῶντα). Leur dispersion n'est point un obstacle à leur union spirituelle. Leur rapport continu avec Dieu fait de cet édifice une maison sanctifiée, consacrée à son service. Le peuple chrétien est un peuple de sacrificateurs (II, 9). Il ne forme pas une théocratie, dans le sens de Exode XIX, 6; mais une corporation sainte revêtue de prérogatives royales (βασίλειον ἱεράτευμα). Pierre parle déjà de πρεσβυτέρους, préposés au troupeau de Dieu (V, 1-4). Ils doivent le mener paître (ποιμάνειν), veiller sur lui (ἐπισκοπειν), non par la contrainte, mais grâce à une autorité librement acceptée (μη ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσιως) ; qu'ils se gardent surtout de dominer (κατακυριεύειν). Enfin Pierre recommande à la communauté d'exercer une activité conforme aux dons qu'elle a reçus. Cette activité est essentiellement une diaconie (ἕκαστος καθως ἔλαβε χαρισμα, εἰς ἑαυτους αὐτο διακονοῦντες, IV, 10-11) et une prédication. — C'est dans les épîtres de Paul que nous trouvons les renseignements les plus nombreux et les plus instructifs sur l'idée de l'Eglise au siècle apostolique. L'apôtre se sert fréquemment du terme d'ἐκκλησια του θεοῦ (c'est de Dieu que part la κλῆσις, 1 Cor. I, 2; X, 32; Gal. I, 13; 1 Thess. II, 14) ou του Χριστοῦ (appelé pour cette raison κύριος,

Rom. XVI, 16; 2 Cor. III, 3), et cela dans un triple sens : 1° l'assemblée, c'est-à-dire l'ensemble des personnes réunies dans un même lieu à un moment donné (1 Cor. XI, 18; XVI, 19; Rom. XVI, 5); 2° l'Eglise locale, c'est-à-dire la totalité des fidèles habitant la même ville (1 Cor. VII, 17; XI, 16); 3° l'Eglise générale ou l'universalité des croyants (1 Cor. VI, 4; X, 32; XII, 28). Mais Paul ne donne nulle part un enseignement explicite sur la matière; l'Eglise, chose à noter, n'occupe pas de place essentielle dans la doctrine du salut. Il n'en est point question dans la seule épître véritablement dogmatique de l'apôtre, dans celle aux Romains. La plupart du temps, il se borne à donner des conseils tout pratiques. Paul insiste néanmoins sur l'unité de l'Eglise. Il a jadis persécuté « l'Eglise » (Gal. I, 13; 1 Cor. XV, 9; Phil. III, 6); les Corinthiens, en faisant ce qu'il ne convient pas de faire, pèchent contre « l'Eglise » (1 Cor. X, 32; XI, 22). Paul, en parlant d'elle, se sert d'images pittoresques et frappantes que le langage religieux s'est bien vite appropriées. C'est un champ que les apôtres cultivent et arrosent, Dieu donnant l'accroissement (1 Cor. III, 6-9); c'est une vierge conduite pure et sans tache au Christ (παρθενον ἁγνην, 2 Cor. XI, 2); c'est un corps dont l'unité organique subsiste malgré la différence de la position, des dons et des fonctions de ses divers membres, le Christ en étant le πνευμα ou la κεφαλη (1 Cor. X, 17; XII, 12 ss.; Rom. XII, 4); c'est un édifice, un temple de Dieu, dont le Christ est le fondement (1 Cor. III, 9 ss.). Nous apercevons facilement les efforts de Paul pour dépouiller son style de tout ce que ces images offrent encore de trop matériel. Aussi, dans les plus sublimes élans de sa pensée, s'écrie-t-il : « Christ est notre paix, notre vie, notre joie... Vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ. » Les épîtres aux Corinthiens nous donnent en outre des indications partielles : 1° sur l'organisation de l'Eglise. Paul demande à l'assemblée des fidèles de prendre une décision relative à un scandale qui s'est produit dans son sein (1 Cor. V, 3; cf. 2 Cor. II, 6), ce qui suppose une constitution essentiellement démocratique, bien que la δυναμις du Christ soit censée y être la puissance agissante. L'apôtre (et en son absence son πνευμα) prend lui-même des décisions (VII; XI, 34). Ceux qui n'obéissent pas sont des φιλονεικοι (XI, 16). Mais l'autorité qu'il exerce, nul ne peut se l'attribuer après lui. Il déclare d'ailleurs expressément ne pas vouloir dominer sur la foi des Corinthiens; il n'aspire à être que le διακονος de leur joie (III, 5; cf. 2 Cor. I, 24). Il connaît des charges (κυβερνήσεις) qui découlent des dons spéciaux (χαρισματα) de chacun; mais le κυβερνήτης (1 Cor. XII, 28) n'est pas le maître du vaisseau; 2° sur le culte. Paul demande que tout se fasse « avec ordre » dans les assemblées; elles s'édifient au moyen des ψαλμοι, de la διδαχη, de l'ἀποκαλυψις (προφητεια), des γλωσσαι, de la προσευχεία et du κυριακόν δειπνον. Chacun y prend la parole suivant ses aptitudes (1 Cor. XI, 4; XIV, 23); 3° sur la discipline, qui consiste en avertissements fraternels (Gal. VI, 1), et peut, le cas échéant, provoquer l'expulsion des membres (1 Cor. V, 3; cf. 1 Tim. I, 20); 4° sur les rapports avec les païens et avec l'Etat. Paul trace des règles fort sages, à la fois préservatrices et conciliantes, sur les festins, les mariages

mixtes, le divorce, l'obéissance aux puissances établies, les procès : elles impliquent la distinction très-nette entre les deux domaines, politique et religieux. — Dans les épîtres pastorales, l'idée de l'Eglise se précise. L'apôtre donne à ses disciples une série de conseils presque tous relatifs à la conservation de la communauté qu'il n'hésite pas à appeler οἶκος Θεοῦ, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (1 Tim. III, 15). Il connaît un πρεσβυτέριον (1 Tim. IV, 14), d'où émanent toutes les fonctions, mais il n'indique pas comment il est constitué. Il y a des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι, des διάκονοι, mais les deux premières charges ne sont pas distinctes (1 Tim. I, 5. 7). Paul demande que le ἐπίσκοπος soit aussi διδακτικός (1 Tim. III, 2), ce que chaque chrétien doit être au besoin (I, 7; II, 11). Il n'est pas exact de prétendre que le ἑκάστῳ καθὼς βούλεται (1 Cor. XII, 11) apparaît déjà comme restreint par le χάρισμα τοῦ θεοῦ que Timothée a reçu par (διὰ) l'imposition des mains de Paul (2 Tim. I, 6) ou du presbytère (1 Tim. IV, 14) : car il n'est dit nulle part que l'activité de la communauté ne puisse pas s'exercer sans cet intermédiaire. Nous pouvons constater, dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, un nouveau et dernier développement de l'idée de l'Eglise. Déjà le terme d'ἐκκλησία se rencontre tout court sans le génitif τοῦ θεοῦ ou τοῦ Χριστοῦ (Eph. I, 22; III, 10; V, 23; Col. I, 18. 24). L'image de la vierge est remplacée par celle de l'épouse : elle doit la soumission au Christ qui l'a aimée jusqu'à la mort et la purifie par le baptême et par la parole (Eph. V, 23-25). On retrouve aussi l'image du ναος, dont les prophètes et les apôtres constituent le fondement, et Christ la pierre angulaire (Eph. II, 20-22). L'édifice, toutefois, n'est pas achevé, car il est dit : οἰκοδομεῖσθε. Enfin, la comparaison avec le σῶμα apparaît aussi plus développée. Le Christ en est la κεφαλή. Tout le corps tire de lui son accroissement (Col. II, 19), ce qui est, au propre, inexact, mais au figuré très-juste; dans Eph. IV, 16, l'apôtre relève, de plus, la différence des fonctions, suivant l'aptitude spéciale de chacun. Le lien de la communauté, qui est *une*, comme le πνεῦμα qui l'anime, est l'amour (Eph. IV, 3. 4). Son but, c'est d'amener la stature de l'homme à la pleine ressemblance de celle du Christ. Dans l'énumération des instruments ou des charges, on peut signaler l'absence du don des langues et de celui des miracles (Eph. II, 20-22; cf. 1 Cor. XII, 28). — Les Actes des apôtres nous tracent un tableau, peut-être un peu idéalisé (en le comparant avec celui que présentent les épîtres de Paul) de la primitive Eglise. Le récit de Luc s'ouvre par la mention de la petite communauté de 120 membres (I, 15), réunie dans une chambre haute, après l'ascension du Sauveur et agrandie d'une manière notable (II, 41) à la suite de l'effusion miraculeuse du Saint-Esprit, au jour de la Pentecôte. Spécialement consacrés à concilier le point de vue plus étroit des Douze avec les idées plus larges de l'apôtre des Gentils, les Actes se plaisent à insister sur l'accord qui régnait parmi les membres de la communauté (ὁμοθυμαδόν, I, 14; II, 1. 46, etc.), ainsi que sur leur attachement aux doctrines des apôtres. Mais ils ne renferment aucune théorie de l'Eglise et ne nous donnent point de détails sur l'organisation des premières

communautés ; ils se bornent à relever le rôle prépondérant qu'ont naturellement joué les apôtres, l'institution des diacres (VI, 1 ss.), l'imposition des mains aux missionnaires (XIII, 3), l'allocution de Paul aux anciens d'Ephèse (XX, 17), et la mention précieuse que c'est à Antioche que les disciples du Christ ont été, pour la première fois, distingués des juifs par le nom de χριστιανοι (XI, 26).

II. La théorie catholique. Pour comprendre comment s'est formée et développée peu à peu l'idée catholique de l'Eglise, il faut rappeler brièvement les faits qui ont amené ce développement, et ne jamais oublier que les événements ont précédé la théorie. — 1. *La vie de l'Eglise.* Nul n'admet plus aujourd'hui la fiction, longtemps nourrie, d'une Eglise primitive absolument pure. La communauté idéale n'a jamais existé sur la terre. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le tableau que tracent des Eglises de Galatie, de Corinthe, et même de Jérusalem, les épîtres de Paul et le récit de Luc dans les Actes. Cela est démontré, en outre, par la manière même dont elles se sont recrutées (Actes II, 41, etc.). Ces Eglises étaient, en réalité, composées d'éléments fort divers, les uns de bon aloi et fécondants, les autres réfractaires et bientôt dissolvants ; ces derniers, en plus grand nombre, à mesure que le premier amour et le premier zèle de l'époque héroïque du christianisme se refroidissaient et s'altéraient. Plus la propagande des missionnaires et des martyrs est couronnée de succès, plus les limites de l'Eglise s'étendent, et plus sérieux aussi est pour elle le danger de s'accroître de membres purement fictifs, les uns placés encore sous l'empire de la loi juive, les autres n'acceptant aucune loi : de là une rechute, non-seulement possible mais inévitable, dans les erreurs comme dans les vices du judaïsme et du paganisme. — 2. *La doctrine de l'Eglise.* L'unité toute spirituelle des premiers disciples du Christ tend de plus en plus à faire place à l'unité doctrinale. L'Eglise continue, il est vrai, à rattacher le salut à la foi en Jésus-Christ, seul fondement de l'unité véritable, mais elle confond (déjà chez les Pères apostoliques) la foi avec la croyance, avec le dogme. Or, la poursuite de l'unité dogmatique engendre forcément des discussions et des querelles théologiques et aboutit au règne de l'*orthodoxie* qui ne s'établit et ne se maintient que par l'emploi d'armes charnelles et le recours au bras du pouvoir civil. Le parti qui triomphe persécute le parti vaincu et le flétrit du nom d'*hérétique* (voy. ce mot). Les indifférents, les âmes patientes et pacifiques laissent faire, se soumettent à l'opinion victorieuse qui, pour mieux triompher, s'entoure du prestige d'une prétendue succession apostolique, invoque l'accord avec une *tradition* fidèlement transmise par une suite ininterrompue d'organes divinement préservés de l'erreur. L'unité dogmatique est officiellement consacrée et garantie par les confessions de foi (*regula fidei*, *symbolum*) promulguées par les conciles. La communauté idéale n'en a pas besoin ; une Eglise très-vivante peut, à la rigueur, s'en passer, car elle professe sa foi d'une manière spontanée, libre et permanente, par la parole et par les actes. Toutefois, en raison de l'imperfection humaine, une charte est nécessaire pour constater la nature du lien qui unit les

croyants entre eux, à la condition que cette charte soit simple, claire, à la portée de tous, qu'elle sorte toute palpitante et frémissante encore des entrailles mêmes de la communauté, qu'elle puisse être comprise des ignorants, récitée par les catéchumènes, priée par les malades et les mourants. Les confessions de foi que l'Eglise se donna eurent un tout autre caractère : ce sont essentiellement des documents théologiques. Elles contiennent moins des espérances que des formules. Chaque expression est le résultat de longues controverses, de distinctions subtiles et de débats passionnés. — 3. *L'organisation de l'Eglise.* Pour établir l'unité dogmatique, dans sa lutte contre les retours offensifs du judaïsme et du paganisme, l'Eglise développe son organisation, qui est moins le fruit de la réalisation d'un plan prémédité que le résultat d'une nécessité historique. L'existence même de la chrétienté était en jeu. Elle ne pouvait conjurer les périls qui la menaçaient qu'en resserrant les liens extérieurs qui rattachaient les membres individuels à la communauté et les communautés isolées entre elles. Les croyants, c'est-à-dire les vrais chrétiens , eurent sans doute peu de part à ce travail, précisément parce qu'ils embrassaient le salut d'une manière directe et intime par la communion en Dieu avec Jésus-Christ. Mais les natures actives et entreprenantes, que l'œuvre des missions n'attirait ou n'absorbait pas, trouvaient là un champ propice pour satisfaire leur ambition et leur amour du gouvernement. Nous avons vu que, primitivement, chaque chrétien était actif dans la communauté ; mais, la capacité intérieure se perdant, la flamme communicative s'éteignant, la théologie remplaçant la foi, l'art oratoire imposant ses règles et ses formes à la libre parole évangélique, des études devinrent nécessaires. L'abdication des uns et l'usurpation des autres amènent bientôt la formation d'une classe de fonctionnaires, d'une caste, d'un *clergé* qui se charge de faire le travail de tous, et qui obtient en retour une considération méritée et un juste salaire. A la forme démocratique succède peu à peu la forme aristocratique. L'ancienne division des charges, vague, souple, flottante, fut remplacée par une division nouvelle qui tend, de plus en plus, à se fixer et à s'immobiliser. C'est ainsi que naît la *hiérarchie.* Les évêques des villes se placent au-dessus des évêques de la campagne et conservent seuls ce titre ; ceux des grandes villes prennent le nom de métropolitains. Par une coutume qui se généralise, les évêques se considèrent comme les successeurs des apôtres, les vicaires du Christ, les représentants légaux de la communauté : ils règlent ses intérêts dans les synodes ; ils s'arrogent le droit de consécration, de confirmation, de nomination des diacres et des prêtres de leur diocèse. A la tête de leurs Églises, ils représentent la communauté locale ; réunis ensemble ils représentent l'Eglise tout entière, et, dès lors, l'unité de l'Eglise réside de fait dans l'épiscopat. A son tour, l'évêque de Rome devient le chef de l'épicopat et comme la représentation visible de l'unité de l'Eglise. L'épiscopat, dans sa succession ininterrompue, est l'organe par lequel le Saint-Esprit exerce son action. Ainsi s'achève l'édifice grandiose de l'Eglise visible, admiré de ceux qui se laissent éblouir par l'éclat de l'organisation extérieure, attristant ceux qui voient finir dans la chair ce

qui avait commencé dans l'esprit. La masse des chrétiens, le *populus fidelium*, est replongé dans la servitude. Il obéit dans l'Etat, pourquoi n'obéirait-il pas dans l'Eglise ? — 4° *Les biens de l'Eglise.* La communauté des croyants est généralement pauvre en biens terrestres et riche en biens spirituels. L'Eglise, telle que nous venons de la voir se constituer, continue à administrer ces derniers, mais d'une manière négligente ; elle en altère la valeur par le mélange avec ses propres inventions et en rend l'accès difficile aux simples fidèles ; elle ne dispose plus des charismes de ses membres ou du moins leur impose des règles arbitraires ; elle repousse leur concours spontané et lie l'exercice des charges dans l'Eglise à une caste privilégiée. Elle fait tarir du même coup la source des offrandes volontaires, et ne peut plus compter sur la ressource précieuse d'une activité toute gratuite : elle est obligée de coter les services spirituels demandés et rendus. Pour rémunérer ses fonctionnaires dont les prétentions augmentent en raison directe de l'affaiblissement de la foi, et pour couvrir les frais d'un culte qui devient de jour en jour plus compliqué et plus pompeux, l'Eglise exploite la terreur des châtiments et l'espoir des récompenses futures. N'a-t-elle pas les clefs du ciel et de l'enfer? L'ignorance et la superstition remplissent ses caisses et lui permettent de constituer de riches dotations à son clergé séculier et régulier. L'Eglise devient ainsi un établissement, une administration ; elle a ses domaines, ses receveurs, ses procès, ses légistes. — 5. *Les rapports avec l'Etat.* La communauté des chrétiens n'a pas besoin d'une intervention particulière de l'Etat en sa faveur. Il en est autrement de l'Eglise, devenue une vaste institution richement dotée et entretenant une légion de fonctionnaires ; elle est obligée de s'adresser à l'Etat pour lui demander sa protection. A son tour, l'Etat a intérêt à nouer des alliances avec elle. Ce sont, en réalité, deux sociétés rivales qui négocient les services qu'elles peuvent se rendre, discutent les empiètements qu'elles veulent prévenir, et entretiennent de perpétuelles menaces de conflits et de guerre. La paix ne serait possible que si chacune restait dans son domaine ; mais les frontières étant devenues indécises, les tentatives mutuelles d'usurpation troublent à tout instant la sécurité. Dans les temps de barbarie et de superstition où la conscience ecclésiastique est plus vive que la conscience politique, l'Etat se voit réduit à être l'instrument docile des volontés de l'Eglise ; il sert ses intérêts, il se fait l'exécuteur de ses lois et le bourreau de ses victimes. Lorsqu'au contraire, la société civile s'affranchit de la tutelle de l'Eglise, l'Etat, par un juste retour, lui fait sentir sa main de fer ; il sécularise ses biens, nomme, paye, contrôle et dépose ses serviteurs ; il formule la foi, détermine l'orthodoxie, règle l'organisation et sévit contre les récalcitrants. — 6. *L'activité dans l'Eglise.* Sous l'influence des circonstances que nous venons d'énumérer, le caractère de l'activité dans l'Eglise se modifie graduellement jusqu'à une transformation complète, consommant le divorce funeste entre la religion et la morale. L'esprit judaïque, demeuré ou réintégré dans l'Eglise, persuade au fidèle d'acquérir des mérites auprès de Dieu par des bonnes œuvres, par des vertus surnaturelles, par

des exercices purement mécaniques de dévotion. Le formalisme enlève à la piété sa séve et la condamne à n'être plus que la sèche reproduction de la série des actes officiellement prescrits par le clergé. Ne pouvant renouveler les sacrifices de l'ancienne alliance, l'Eglise renouvelle le sacrifice du Christ : l'action du culte culmine dans la messe. L'esprit païen y apporte sa frivolité et sa poésie matérialiste : ses dieux deviennent les saints de l'Eglise, des aides secourables dans la peine ; ses mystères se réfugient dans les pompes du culte. L'activité édifiante de la communauté se renferme dans des limites de plus en plus étroites. La prière en commun ne consiste plus que dans des formules vides de sens ; la chaire chrétienne demeure muette ; l'enseignement catéchétique fait défaut. La λατρεῖα a tout envahi et tout absorbé. Le service sacerdotal n'exige pas la participation du peuple. Tout y est extérieur et objectif : les sacrements agissent par leur vertu propre, indépendamment des dispositions des fidèles. C'est le retour à la magie ; c'est le règne de l'*opus operatum*. L'activité missionnaire diminue ou se pervertit dans la même mesure. L'Eglise a perdu la conscience qu'il est difficile d'entrer dans le royaume des cieux. Il suffit de lui appartenir extérieurement, d'avoir reçu le baptême et d'observer fidèlement les pratiques qu'elle enseigne, et, au besoin, impose. Les conversions en masse sont opérées sur une vaste échelle, grâce au *compelle intrare* détourné de son véritable sens. Le soldat marche derrière le moine et, la lance au poing, pousse le néophyte, malgré lui, dans la rivière. Il est relativement facile, d'ailleurs, au païen d'être incorporé à l'Eglise : il y retrouve tout ce qu'il a quitté. La chrétienté s'accroît ainsi rapidement. Elle retient par la force ceux qu'elle s'est annexés par la ruse ou par la violence ; elle retranche de son sein, par le glaive de l'Etat, les hérétiques et les sacriléges. — 7. *Les attributs de l'Eglise*. L'évolution maintenant est complète et la réalité, en apparence du moins, s'est pliée aux exigences de la théorie. Des trois attributs que l'Eglise se vante de posséder, l'unité, l'universalité et la sainteté, les deux derniers s'étaient d'abord trouvés en collision. Il fallait nécessairement ou restreindre l'idée de l'universalité pour sauvegarder la sainteté, ou rabaisser l'idée de la sainteté pour assurer l'universalité. Le *Pastor* d'Hermas et le montanisme, qui avaient plus spécialement représenté le premier de ces deux points de vue, durent céder la place au *catholicisme* qui, pour maintenir l'idée de l'universalité, considéra la sainteté des membres de l'Eglise comme un signe plutôt extérieur. C'est dans Ignace (*Ad. Smyrn.*, c. 8) et dans le *De martyr. Polycarpi* (Eusèbe, IV, 15), que l'on trouve pour la première fois l'expression de ἐκκλησία καθολική, rattachée à l'image du seul berger préposé à un seul troupeau (Jean X, 16). Depuis lors, tous les Pères et tous les docteurs de l'Eglise l'emploient couramment (Athanase, *De parab. script.*, qu. 37 : καθολική, διότι καθ' ὅλου τοῦ κοσμου κεχυμένη ὑπερέχει). Irénée représente l'Eglise comme étant l'unique réservoir où sont déposés les trésors de la vérité. Hors d'elle, il n'y a que des brigands et des voleurs qui font la guerre aux âmes : *Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia* (*Adv. Hæres.*,

III, 4. 1; IV, 31. 3). Tertullien, en parlant de l'Eglise, la compare à une mère qui a beaucoup d'enfants, au soleil qui répand la lumière en un nombre infini de rayons, à un arbre qui a une multitude de branches, à une source qui alimente une foule de rivières, à l'arche de Noé qui abrite les âmes contre les flots d'un autre déluge (*De baptismo*, c. 8). A son tour, Clément d'Alexandrie appelle l'Eglise une vierge à cause de sa pureté, une mère en raison de sa fécondité (Παιδαγωγος, I, 6). En dehors de l'Eglise, il n'y a point de vérité ; les hérétiques n'ont que des opinions (δόξης), les païens sont dans l'ignorance, ἄγνοια (Στρωματα, VII, 16). Origène lui-même n'hésite pas à affirmer : *Nemo semetipsum decipiat extra hanc domum, i. e. extra ecclesiam nemo salvetur* (*Hom. III in Josuam*). Mais c'est surtout Cyprien, dans son traité *De unitate ecclesiæ* (251), qui a fondé la théorie catholique de l'Eglise. Il développe les images employées par Tertullien et en ajoute de nouvelles. L'Eglise est la fiancée célébrée dans le Cantique des cantiques (VI, 8) ; elle est la robe sans couture du Christ, la maison de Rahab qui seule fut conservée. Ceux qui rompent avec l'Eglise commettent un adultère ; quiconque vit en dehors d'elle est un étranger, un profane, un ennemi. Celui qui n'a pas l'Eglise pour mère, ne peut pas avoir Dieu pour père : *Habere jam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit. Extra ecclesiam nulla salus* (*Epist.* IV, 9). C'est l'Eglise qui est le canal de toutes les grâces et la source de la vie éternelle : *Credo remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam ecclesiam* (*Epist.* LXX). — La théorie de l'Eglise catholique, appliquant à la communauté visible tous les caractères qui distinguent la communauté invisible, reçut sa forme définitive et son couronnement suprême dans la lutte contre les donatistes. Optat, évêque de Milève, dans son fameux traité *De schismate donatistarum*, attribue à l'Eglise cinq *ornamenta* ou *dotes :* 1° *cathedra* (l'unité de l'épiscopat dans la chaire de saint Pierre) ; 2° *angelus* (la succession apostolique dans l'épiscopat) ; 3° *spiritus sanctus ;* 4° *fons* (le baptême) ; 5° *sigillum* (les symboles œcuméniques). Il parle en outre des *sancta membra ac viscera ecclesiæ* qui sont les *sacramenta et nomina Trinitatis*. Augustin, dans son livre *De unitate ecclesiæ*, également dirigé contre les donatistes, énumère les signes de la véritable Eglise : 1° La catholicité. Elle est répandue sur toute la terre ; 2° la vérité. Elle la possède, grâce à la succession apostolique de ses évêques ; 3° la sainteté. Les pécheurs semblent être dans l'Eglise, mais ils sont, en réalité, au dehorss *Alii ita sunt in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei. Alii autem ita sunt in domo, ut non pertineant ad compagem domus* (*De baptismo*, 7, 51). Augustin distingue entre deux corps, le *corpus Domini verum* et le *corpus Domini permixtum et simulatum*. Ailleurs, il parle des mauvaises humeurs que peut renfermer un corps sain, d'annexes ou de dépendances qui sont jointes à une maison de maître, de la paille qui est mêlée au froment, de Judas qui se trouvait parmi les disciples. Il relève, comme l'un des caractères les plus glorieux de l'Eglise, que la valeur et les effets de ses sacrements sont indépendant.

des personnes qui les administrent. Au reste, la possession de Jésus-Christ est absolument liée à notre obéissance aux préceptes de l'Eglise ; nos rapports avec le Sauveur dépendent de nos rapports avec son corps visible : *Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia* (*De unitate*, c 49). *Non habent Dei caritatem, qui ecclesiæ non diligunt unitatem* (*De baptismo*, 3, 16). *Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quamtumlibet laudabiliter se vivere existimat, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum* (*Epist.* XLI). La même idée est exprimée par Lactance qui refuse l'immortalité à celui qui n'appartient pas à l'Eglise : *Hæc est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis præmium non habebit* (*Inst. div.*, IV, 14). — Le moyen âge eut peu de chose à ajouter à ces développements. Nous trouvons pourtant la théorie des *deux glaives* que possède l'Eglise (Luc XXII, 36, 38). Le glaive spirituel est dans la main du pape ; le glaive temporel est dans celle de l'empereur, auquel le pape l'a prêté temporairement (saint Bernard, *Ep. ad Eugen.*, 256) : car l'exemple de saint Pierre montre que le souverain spirituel ne doit pas le tirer lui-même (Jean XVIII, 10) ; ce qui n'a pas empêché ses prétendus successeurs d'administrer, à l'égal des princes de ce monde, leur domaine temporel, de rendre la justice, de verser le sang en réprimant des émeutes et en soutenant des guerres pour défendre ou accroître leurs Etats. Signalons aussi l'importance croissante donnée à la doctrine de la communion des saints. L'Eglise y trouve l'avantage de pouvoir combler les lacunes que présente la vie des croyants au moyen des œuvres surérogatoires des saints dont les mérites leur sont appliqués : de là, sans doute, la distinction entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante, dont les destinées sont indissolublement liées l'une à l'autre, distinction qui est de nature à prévenir bien des objections, comme aussi à fortifier la patience des fidèles, au milieu des épreuves et des contrariétés du temps présent, tout en enflammant leurs espérances par la perspective assurée de la victoire future. — On peut se demander si cette Eglise, telle que les siècles l'ont peu à peu formée, loin de constituer un progrès, n'implique pas plutôt un recul, même relativement aux temps du judaïsme et du paganisme. En propageant la colossale et dangereuse fiction de substituer, en toute chose, la forme à l'essence ; en identifiant audacieusement une institution purement humaine avec le royaume de Dieu que Jésus est venu fonder sur la terre, l'Eglise n'a-t-elle pas causé au christianisme un mal irréparable ? Cela paraît malheureusement hors de doute, mais il n'en est pas moins vrai que l'Eglise, pendant toute la durée du moyen âge, rendit à la société des services qu'il serait souverainement injuste de méconnaître, soit en imposant un frein à la barbarie féodale, soit en favorisant les progrès de la civilisation par la culture des lettres, des arts, des sciences. En réalité, elle nuisit à elle-même plus encore qu'à la société dont elle s'était chargée de faire l'éducation, et au royaume de Dieu qui se développa et grandit en dehors de ses cadres. L'Eglise conserva, pour les générations futures, le trésor de l'Evangile qu'elle

n'était plus en mesure d'apprécier, qu'elle n'avait plus la force d'administrer elle-même. Le salut au seizième siècle vint de l'Eglise, comme il était venu au premier siècle des Juifs (Jean IV, 22). Elle abrita d'ailleurs toujours dans son sein un nombre variable de vrais chrétiens qui, en dépit de toutes les erreurs et à travers tous les obstacles, par la puissance de leur foi, la sainteté de leur vie, la grandeur et la beauté de leurs dévouements, rendirent témoignage de l'amour de Jésus-Christ qui les remplissait, et empêchèrent le flambeau de l'Evangile de s'éteindre. Ils étaient le levain qui pénétrait la pâte, le sel qui préservait l'humanité de la corruption. Les écoles mystiques, en particulier, réagirent, autant qu'il était en elles, contre le dessèchement de la vie religieuse provoqué par la triple influence de la hiérarchie, de la scolastique et du formalisme. — Le silence que le concile de Trente observa sur la doctrine de l'Eglise s'explique par les divergences qui s'étaient produites, lors des grands conciles du quinzième siècle, sur le véritable siége de l'autorité infaillible et le mode de l'incarnation de l'unité visible de l'Eglise. De fait, c'était bien la papauté, mais de droit? Ce fut surtout Bellarmin qui développa le système catholique, en opposition avec les théories protestantes: *Nostra sententia est*, dit-il, *ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum, ejusdem christianæ fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii* (*De eccles. milit.*, c. 2). Il polémise avec violence contre l'idée d'une Eglise invisible, qui serait, selon lui, sans force et sans autorité dans le monde, et il conclut par cette déclaration qui ne laisse subsister aucune équivoque : *Ecclesia est cœtus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliæ aut respublica Venetorum.* C'est dans cette direction que le dogme catholique s'est développé depuis lors. Le sort du jansénisme et du gallicanisme au dix-septième et au dix-huitième siècle, celui de l'école catholique libérale et du vieux-catholicisme dans le nôtre, démontrent suffisamment que l'Eglise romaine ne pourrait se réformer qu'en devenant infidèle à son principe. Suivant la pente logique où, depuis des siècles, elle est engagée, elle a successivement rejeté de son sein toutes les tendances rénovatrices qui se sont produites ; cédant à la pression du parti ultramontain mené lui-même par l'ordre des jésuites, dans lequel le romanisme a trouvé son incarnation la plus parfaite, elle a concentré dans la seule personne de son chef l'autorité souveraine en matière religieuse. Le concile de 1870, en proclamant l'infaillibilité du pape, lorsqu'il parle *ex cathedra*, a donné son couronnement à cet édifice élevé par la main des hommes à la gloire, non du Roi invisible, mais d'un monarque terrestre. Par une coïncidence étrange, ou pour mieux dire providentielle, la même année qui consomma l'érection de l'absolutisme spirituel du saint-siége amena la perte de son pouvoir temporel. Cet événement, loin de nuire au prestige de l'évêque de Rome et d'amoindrir l'action de son gouvernement sur les âmes, comme le soutenaient des théoriciens abusés, n'a fait qu'affermir son autorité. Jamais la papauté n'a été plus puissante sur les consciences qu'elle asservit et qu'elle fausse, que depuis qu'elle se dit prisonnière

au Vatican; jamais le saint-siége ne s'est plus enrichi par les offrandes que le dévouement et le fanatisme religieux arrachent aux fidèles que depuis que le patrimoine de Saint Pierre lui a été enlevé; jamais l'Eglise n'a déployé, dans les cérémonies du culte, une pompe plus fastueuse ni recommandé des pratiques plus puériles; jamais la piété n'a revêtu un caractère à la fois plus superstitieux et plus matérialiste que depuis que la curie romaine est affranchie du soin de l'administration d'un Etat temporel. D'autre part, par la promulgation du *Syllabus*, la papauté a montré qu'elle est de moins en moins disposée à respecter ou à subir les concordats qu'elle s'est vue dans la nécessité de conclure avec les puissances politiques. L'Eglise catholique a achevé de se constituer en ennemie vis-à-vis de la société moderne, dont elle ne comprend pas les besoins, dont elle froisse les aspirations, dont elle maudit les libertés, et dès lors les États se sont vus obligés, à leur tour, de prendre contre elle des précautions et de lui demander des garanties. De là ces conflits qui, dans certains pays, ont déjà dégénéré en guerre ouverte. Ce qu'il y a de plus grave dans cet antagonisme, c'est le discrédit que cette croisade de l'Eglise contre l'esprit moderne a jeté sur la cause du christianisme, en particulier dans les pays où, comme dans le nôtre, on désigne sous le nom de « parti religieux, » le parti clérical qui est le pire ennemi de la religion.

III. La théorie protestante. — Dès le quatorzième et le quinzième siècle, la chrétienté sentit le besoin d'une réforme de l'Eglise, dans son chef et dans ses membres, c'est-à-dire dans le clergé. Ce qu'il fallait, en réalité, c'était plus qu'un simple changement dans les formes extérieures (*reformatio*), ou dans le personnel dirigeant: c'était le rétablissement (*restauratio*) de l'Église, de sa doctrine, de son organisation, de son culte, d'après le type apostolique et l'enseignement de son divin chef. C'est ce que ne tardèrent pas à comprendre les réformateurs du seizième siècle. Le but principal de leur œuvre fut de rendre accessible à tous le trésor spirituel de l'Eglise, le fait du salut gratuit en Jésus-Christ, afin que le peuple chrétien tout entier pût devenir participant des forces divines qui en découlent. La justification par la foi (*sola fide*), la foi libre et personnelle, selon l'Ecriture, devint ainsi le principe fondamental de la Réforme. De toutes les vérités, c'était, aux yeux de nos pères, la plus certaine; elle constitua par cela même la norme et le critère de toutes les autres. Ce fut comme une revanche de l'idée méconnue du royaume de Dieu et la négation formelle de la nécessité de l'intervention de l'Eglise dans l'œuvre du salut par l'action médiatrice de ses prêtres ou de ses saints. Toutefois, les réformateurs ne tirèrent pas de ce principe toutes les conséquences qu'il renferme. Leur exégèse est, à bien des égards, dominée par des idées préconçues; ils acceptent, sans la réviser, la tradition dogmatique de l'Eglise jusqu'à saint Augustin; ils ne sont pas éloignés de confondre la foi avec la simple croyance; ils obscurcissent la doctrine de la justification, en y laissant subsister des notions purement juridiques; ils n'aperçoivent pas la contradiction qui existe entre le salut réalisé *sola fide* et la vertu surnaturelle attribuée (par les luthé-

riens) aux sacrements, indépendamment des dispositions de ceux auxquels ils sont administrés ; leurs confessions de foi ont un caractère trop théologique ; dans plusieurs pays, l'Eglise, n'ayant pas le courage de rester pauvre, accepta la tutelle des princes qui exercèrent la plénitude des pouvoirs par l'organe de leurs théologiens ou de leurs légistes. En dépit de ces inconséquences et de ces lacunes, le protestantisme échappa à la plupart des inconvénients de la théorie catholique et sauvegarda le principe de la réforme permanente par l'heureuse distinction entre l'Eglise invisible, qui se compose de tous ceux qui sont unis ensemble par le lien de la vraie foi, et l'Eglise visible qui n'est qu'une représentation imparfaite de la communauté idéale. Les confessions de foi du seizième siècle ne font mention que de l'Eglise invisible et se gardent bien d'appliquer aux Eglises visibles particulières les caractères qui la distinguent. *Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (*Conf. August.*, art. 7). *Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliæ politiæ, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus... Ecclesia est populus spiritualis, i. e. verus populus Dei, renatus per Spiritum Sanctum* (*Apol. C. A.*, p. 144 ss.). *Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notæ inveniuntur ecclesiæ veræ, imprimis vero verbi divini legitima vel sincera prædicatio* (*Conf. helvet.*, II, c. 17). *Credimus unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quæ est congregatio sancta seu cœtus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem in uno Jesu-Christo expectant, sanguine ipsius abluti et per spiritum ejus sanctificati atque obsignati. Sancta hæc ecclesia certo in loco non est sita vel limitata, aut at certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa* (*Conf. gallic.*, art. 27). Tel est, en particulier, le point de vue que Calvin a admirablement développé dans le quatrième livre de l'*Institution*. De même, en opposant énergiquement le principe du sacerdoce universel au sacerdoce des prêtres, le protestantisme restitua à l'organisation et au culte de l'Eglise son caractère véritablement évangélique. « *Nicht allein die Beschmierten u. Beschorenen*, dit Luther, *sind Priester, sondern was aus der Taufe krochen ist, das mag sich rühmen, das es schon Priester, Bischof u. Papst geweihet sei, obwohl nun nicht einem Jeglichem ziemet, solch Amt zu üben* » (Walch, X, p. 302 ss.). « Estans faits sacrificateurs en Jésus-Christ, dit à son tour Calvin, nous avons liberté de nous offrir à Dieu avec tout ce qu'il nous a donné, et d'entrer franchement au sanctuaire des cieux, sçachans que les sacrifices de prières et louanges provenans de nous seront agréables et de bonne odeur en sa présence... Et d'autant plus a esté détestable l'invention de ceux qui ne se contentans point de la sacrificature de Jésus-Christ, ont bien osé s'ingérer de l'offrir » (*Instit.*, II, 15, 6). La *Confession helvétique* (II, art. 18) relève en termes excellents la distinction entre le *sacerdoce*, qui est le privilége de tous les chrétiens, et le *ministère* qui est délégué à quelques-uns, afin qu'ils s'acquittent publiquement et au nom de tous de l'office que chacun exerce d'une manière individuelle et privée. — Le coup le plus sensible que porta le protestantisme à la

doctrine catholique, déjà ébranlée d'ailleurs par le schisme qui s'était produit au neuvième siècle entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque, fut, sans nul doute, la rupture de l'unité de l'Eglise visible, non-seulement en ce qu'il accepta d'être lui-même retranché du corps officiel du Christ, mais en opérant une scission dans son propre sein, dès le jour de sa naissance. Il n'y a jamais eu que *des Eglises* protestantes et, dès lors, il est interdit aux protestants d'ambitionner à la gloire fictive d'*une* Eglise visible. La séparation consommée au seizième siècle entre les communautés luthériennes et les communautés réformées fut amenée par des causes très-diverses dont la plupart pouvaient se légitimer, alors qu'il est établi que, dans sa forme et son apparition visible, l'Eglise est une institution humaine, essentiellement variable et perfectible. Les motifs dogmatiques invoqués pour justifier le schisme reposent sur une conception différente : 1° du rôle de Dieu et du rôle de l'homme dans l'œuvre du salut (doctrine de la prédestination) ; 2° de l'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ (christologie) ; 3° de la vertu des sacrements (doctrine de la cène). Ils n'étaient, en majeure partie, que l'expression d'une divergence de vues qui avait sa source dans l'éducation, le tempérament, le génie national des populations et des réformateurs qui s'élevèrent dans leur sein. Ils se traduisirent d'ailleurs par des théories particulières sur l'organisation de l'Eglise, le ministère, la discipline, le culte. Depuis lors, par suite du mouvement des idées et de la marche des événements, la conscience des divergences qui séparèrent les luthériens et les réformés au seizième siècle s'est beaucoup affaiblie et même, dans la plupart des contrées, entièrement effacée, bien qu'une fusion en une seule Eglise n'ait guère été tentée qu'en Prusse et dans quelques autres pays de l'Allemagne (voy. l'article *Union*). Mais, par contre, des sectes nombreuses ont surgi, depuis le dix-septième siècle, dans tous les pays protestants, en particulier dans ceux où la vie religieuse est très-intense, et des associations nouvelles se sont fondées, soit pour des motifs dogmatiques, soit pour des raisons de constitution et de discipline ecclésiastique, de telle sorte que la fiction de l'unité visible de l'Eglise s'est à jamais évanouie. — Ce fractionnement du peuple protestant en un grand nombre de sociétés distinctes fut surtout provoqué par la funeste idée qui s'était répandue et fixée dans les esprits au dix-septième siècle que l'œuvre de la Réforme était achevée. La paresse spirituelle des masses et de leurs conducteurs avait facilité le triomphe de ce conservatisme inintelligent. Le règne de l'orthodoxie protestante fut un temps de sécheresse spirituelle, de dogmatisme subtil et de polémique inféconde. La réaction contre cette nouvelle scolastique poussa les uns (piétistes, méthodistes, frères moraves, etc.) à s'isoler en petits groupes (*ecclesiolæ in ecclesia*, voy. Spangenberg, *Idea fidei fratrum*, p. 542), qui devinrent des foyers ardents et bénis de vie religieuse. Ils eurent le tort, toutefois, de ne pas se prémunir suffisamment contre l'esprit de dissidence sectaire, en prétendant réaliser des communautés de régénérés et de saints, en négligeant la culture de la science et en méconnaissant les rapports du chrétien avec le

monde. Les autres (déistes, rationalistes, libres-penseurs, etc.), s'insurgèrent au nom de la raison contre le christianisme et son caractère surnaturel, essayant de le remplacer par un pâle moralisme ou un humanitarisme stérile, enseigné au nom de l'Etat par des fonctionnaires salariés par lui. Hegel, Strauss et leurs disciples ne virent dans l'Eglise que « le côté religieux de l'Etat, » la forme embryonnaire et passagère qu'a revêtue l'idée de la communauté. — Ce fut Schleiermacher qui, le premier, à l'aurore de ce siècle, releva l'idée de l'Eglise de l'abaissement et du discrédit où elle était tombée. Il considère l'Eglise comme un organisme vivant (le corps du Christ), qui se trouve en relation étroite avec le Saint-Esprit, principe fécond de l'association religieuse (*gemeindebildend*). Il revendique pour elle l'indépendance complète de l'Etat, telle qu'elle convient à une société qui poursuit les intérêts les plus élevés de l'homme dans la sphère de la persuasion libre et des dévouements volontaires. Il montre qu'elle est appelée à entretenir et à faire revivre parmi les chrétiens l'image de Jésus-Christ, qui suffit à elle seule, par la puissance incomparable dont elle est douée, à cimenter le lien destiné à unir ensemble ceux qui font profession de la reproduire (*Reden üb. die Religion*, IV ; *Christl. Glaube*, I, 6, 22, 121, 125 et *passim*). Peu de temps après, Alexandre Vinet, dans les pays de langue française, soutint la même théorie en la développant et en l'appliquant d'une manière pratique au recrutement des membres de l'Eglise. Il établit, par une argumentation dont la solidité n'a pas encore été ebranlée, qu'en dehors de la solidarité que crée la profession d'une foi commune en Jésus-Christ, il n'y a pour l'Eglise ni stabilité, ni dignité, ni puissance efficace sur le monde. Vinet est l'auteur de la théorie de l'*individualisme chrétien* (voy. ce mot), que Schleiermacher, lui aussi, avait en vue lorsqu'il disait que si, dans le catholicisme, le rapport du croyant avec Jésus-Christ est déterminé par son rapport avec l'Eglise, dans le protestantisme, au contraire, le rapport du croyant avec l'Eglise est déterminé par son rapport avec Jésus-Christ. Ce n'est pas par des institutions, quelque parfaites qu'elles puissent être, mais par des individualités sanctifiées que l'Evangile se propage et que le royaume de Dieu se fonde ici-bas (*Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, 1826 ; *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, 1842 ; *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, 1854). Mais la théorie de Schleiermacher et de Vinet, tout en ne cessant de gagner du terrain dans les Eglises protestantes, souleva une opposition qui en retarde momentanément les progrès. Ceux qui, comme certains protestants libéraux, voient essentiellement dans l'Eglise une école de moralisation, en remettraient volontiers le gouvernement entre les mains de l'Etat, à la condition qu'il y maintienne la liberté d'enseigner et de communier pour tous ceux que le hasard a fait naître dans son sein ou que des sympathies et des intérêts quelconques rattachent à elle. Dans leurs rangs nous trouvons un théologien éminent, Rothe. Confondant l'Etat avec le royaume de Dieu et frappé du divorce fâcheux que l'existence d'Eglises fortement constituées crée entre le domaine moral et le domaine religieux, il

demande que l'Eglise s'absorbe graduellement dans l'État qui peut se charger avec avantage de l'exercice de ses diverses fonctions (*Die Anfænge der christl. Kirche*, Wittenb., 1837; cf. *Theol. Ethik*, II, p. 89 ss.; p. 145 ss.). Les protestants orthodoxes, au contraire, qui considèrent l'Eglise comme une institution ayant sa tradition, ses symboles, son organisation nettement arrêtée, tout en se posant comme les défenseurs de son autonomie, inclinent à demander à l'Etat de la protéger contre l'anarchie, de pourvoir à son entretien, comme aussi d'imposer ses dogmes et ses rites à ceux qui se réclament de son nom. Nous discernons parmi eux, en tendance plutôt qu'en fait, une sorte de rapprochement vers l'Eglise catholique, son idée du culte, du sacrement et du sacerdoce (en Angleterre, les puséystes et les membres de la *high church*; en Allemagne, une fraction notable de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise unie; en France, l'extrême droite dans les deux Eglises concordataires). Placé entre la double alternative d'une absorption graduelle de l'Eglise par l'Etat et de la religion par la morale, d'une part, d'un catholicisme abâtardi et d'un divorce entre la religion et la morale, d'autre part, le protestantisme n'a d'autre moyen de salut que le retour aux saines traditions évangéliques. Si les Eglises fondées sur le principe de la foi personnelle et du libre gouvernement presbytérien synodal, n'exerçant sur leurs membres qu'une autorité purement spirituelle, si florissantes en Angleterre, en Ecosse et aux Etats-Unis, n'ont pas réalisé plus de progrès sur le continent européen, cela tient peut-être à ce que, dans leur légitime réaction contre un latitudinarisme et un multitudinisme, produits naturels du règne de l'indifférence et de la fiction en matière religieuse, elles n'ont pas su se préserver toujours d'une certaine étroitesse dogmatique et disciplinaire, qui les a fait accuser d'entretenir dans leur sein l'esprit de secte.

Conclusion. Nous croyons fermement que la solution des difficultés au milieu desquelles le protestantisme contemporain se débat, en même temps que le développement logique et l'application conséquente des principes de la Réforme, se trouvent dans une appréciation plus juste des rapports de l'Eglise et de l'État. Les deux sphères dans lesquelles se meuvent l'Eglise et l'Etat sont absolument distinctes. Nous disons distinctes, et non pas hostiles ou même séparées, en tant qu'elles seraient isolées l'une de l'autre. Celle de l'Etat est la sphère de la nature (pas de la matière), de la nécessité (pas du péché), du droit (pas de la force). On est membre de l'État par la naissance; on hérite de la nationalité et, en retour de la protection que l'Etat accorde à ses citoyens, il leur impose certaines obligations (impôts, service militaire, etc.). L'Etat, comme tel, n'est ni immoral ni athée; mais il n'enseigne pas la morale et il ne propage pas la religion. Il se borne à veiller sur les mœurs publiques, à prévenir et à réprimer le mal par un ensemble de lois et d'institutions qui s'attachent à en faire disparaître les effets plutôt que les causes. Le domaine des mobiles échappe entièrement à son action. De même, l'Etat ne fait que préparer le terrain à la religion, en assurant la pleine

liberté de ses manifestations. Il ne professe pas de religion lui-même, car un être abstrait n'en a pas; il ne peut se permettre de favoriser un ou plusieurs cultes au détriment des autres, car il n'est pas théologien pour motiver ses préférences, et il doit sa protection à tous les citoyens sans distinction de culte. Le domaine de la conscience lui est absolument étranger. Par contre, la sphère dans laquelle se meut l'Eglise est celle de la foi, de la liberté, de la conscience. On n'est membre de l'Eglise que par un acte volontaire, à la suite d'une délibération prise au fond de la conscience, et en vertu de convictions qui demandent à se former et à se manifester librement (liberté de conscience, de culte, d'association, de propagande, etc.). La foi est tellement sûre de son objet et douée d'une telle puissance d'expansion et de sacrifice qu'elle ne demande pas à être protégée. Elle ne redoute que la contrainte et les entraves que l'Etat peut lui poser. L'Eglise a besoin, pour manifester sa vie et exercer son action, pour être elle-même, d'une autonomie complète. L'Etat, dit-on, doit veiller sur l'Eglise : 1° pour l'entretenir, sans quoi ses édifices tomberont en ruine et ses pasteurs mourront de faim : mais une Eglise incapable de faire des sacrifices pour se soutenir elle-même ne mérite pas de vivre; 2° pour la défendre contre ses ennemis du dehors (incrédules ou cultes rivaux) et du dedans (hérétiques, anarchie doctrinale) : mais l'Eglise a des armes spirituelles, les seules qu'elle doive employer dans les luttes qu'elle est appelée à soutenir; elle compromet la sainteté de la cause qu'elle sert en demandant la victoire à d'autres moyens qu'à son ascendant moral; 3° pour se préserver lui-même des empiétements et des entreprises hostiles que l'intolérance et le fanatisme pourraient conseiller à l'Eglise; mais il a tout un arsenal de lois pour réprimer et punir les délits de droit commun, les seuls qu'il doive poursuivre. En protégeant l'Eglise, l'Etat risque de réduire ses ministres au rang de fonctionnaires purement administratifs ; il s'expose à intervenir dans les questions de doctrine et de discipline ; il indispose contre l'Eglise tous ceux qui, ne partageant pas sa foi, se voient obligés de concourir à son entretien ; il se prive des services que l'Eglise ne peut lui rendre efficacement qu'en conservant sa pleine indépendance. Plus l'Etat gouvernera l'Eglise, plus il risquera de la discréditer, tout en se créant à lui-même les plus grands embarras. Ainsi : ni absorption de l'Etat par l'Eglise, ce qui est l'idéal de Rome; ni absorption de l'Eglise par l'Etat, comme le veut la démocratie radicale et irréligieuse; mais coexistence et concours libre de l'une et de l'autre dans leur mutuelle indépendance. — Les deux objections les plus sérieuses que l'on puisse élever, non contre le principe même, mais contre la possibilité d'une application immédiate du principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat sont les suivantes : 1° Les populations chrétiennes ne sont pas mûres pour se gouverner elles-mêmes et entretenir par le moyen de leurs libres dons les communautés fondées sur la seule base de la foi. Mais cette maturité n'achèveront-elles pas de la conquérir plus rapidement et plus sûrement sous le régime de la liberté que sous celui de la tutelle, et ne doit-on pas chercher à développer les

forces morales de l'homme en augmentant sa responsabilité? 2° La rupture du lien avec l'Etat amènera un fractionnement d'autant plus inévitable et plus nombreux des Eglises issues de la Réforme que le principe protestant est de sa nature essentiellement individualiste. Mais qui ne voit que l'unique moyen de réaliser l'unité spirituelle du peuple chrétien, la seule qu'il faille poursuivre, c'est de dénouer les liens fictifs et de rompre les associations fondées sur d'autres principes ou maintenues par d'autres moyens que la foi ou l'adhésion libre et volontaire? Le royaume de Dieu sera bien près d'être réalisé sur la terre lorsque, du sein de toutes les communautés, non rivales mais fraternellement confédérées, les chrétiens élèveront leurs voix pour se reconnaître comme les enfants du même Père et les rachetés du même Sauveur, se respecter sous les traits, avec les dons et dans les rôles différents que leur a attribués leur commun Maître, s'exciter mutuellement à la lutte contre le mal et à la poursuite de la sainteté, en s'inspirant de cette noble devise : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* — Sources. Outre les ouvrages signalés dans le cours de cet article : J. Kœstlin, *Das Wesen der Kirche nach Lehre u. Gesch. des N. T.*, Gotha, 1872; Hencke, *Historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiæ*, Helmst., 1781; Ritschl, *Die Entstehung der altkathol. K.*, Bonn, 1857; J. Kœstlin, *Die kathol. Auffassg von der K. in ihr. erst. Ausbildg*, Berl., 1855; idem, *Luther's Lehre von der K.*, Stuttg., 1853; Kœhler, *Die Lehre der luth. Bekenntn. schr. üb. K., K. amt u. K. regiment*, dans les *Jahrb. f. d. Theol.*, 1871, H. 3; Lœhe, *Drei Bücher von der K.*, Stuttg., 1845; Delitzsch, *Vier Bücher von der K.*, Dresd., 1847; Münchmeyer, *Das Dogma von der sichtbaren u. unsichtbaren K.*, Gœtt., 1854 (cf. Ritschl, dans les *Stud. u Krit.*, 1859, H. 2); Kliefoth, *Acht Bücher von der Kirche*, Schwerin, 1854; Wendt, *Zwei Bücher von der K.*, Halle, 1859; Petersen, *Die Idee der chr. K.*, 1839-46; Rückert, *Ein Büchlein von der K.*, Iena, 1857; Mœhler, *Die Einheit der K.*, Tüb., 1825; Dœllinger, *Kirche u. Kirchen*, Munich, 1861; Harless, *Staat u. K.*, Leipz., 1870; Zeller, *Staat u. K.*, Leipz., 1873; Geffcken, *Staat u. K.*, 1875. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'ouvrage spécial sur la *Théorie de l'Eglise* en langue française, mais on peut consulter avec fruit, outre les écrits de Vinet, ceux de MM. de Gasparin, de Pressensé, Astié, etc., etc. F. LICHTENBERGER.

EGLISE (Histoire de l'). Voyez *Histoire de l'Eglise*.

ÉGLISE ANGLICANE ou ÉPISCOPALE. — I. *Développement historique et tendances générales.* Cette communion religieuse, qui étend ses rameaux partout où la langue anglaise est parlée, et qui comprend dans ses cadres près du quart des chrétiens qui ne sont ni romains ni grecs, prétend occuper une sorte de position intermédiaire entre le catholicisme et le protestantisme. On s'en aperçoit déjà aux noms qu'elle se donne. En Angleterre, elle affectionne le titre de *Church of England;* le serment du souverain parle bien de la « religion réformée protestante établie par la loi, » mais les formulaires de l'Eglise ne lui appliquent nulle part la qualification de *protestante*, et la liturgie n'intercède que pour l'ensemble de l'Eglise *catholique.* En Irlande, la communion épis-

copale se refuse aujourd'hui, malgré les réclamations des autres Eglises et les représentations de l'Etat, à prendre un autre nom que celui de *Church of Ireland* tout court. En Ecosse, elle ne peut s'attribuer le titre de *Church of Scotland*, titre que la loi réserve au presbytérianisme, mais elle se donne celui de *the Scottish (Episcopal) Church*. Aux Etats-Unis, elle a pris en 1785, le nom officiel de *Protestant Episcopal Church*, mais la proposition qui fut faite, en 1877, à la convention générale de l'Eglise, de changer son nom en celui de *the American Branch of the Church Catholic* a été appuyée par la majorité des représentants du clergé. — L'anglicanisme est, en effet, le produit indécis de deux facteurs qui s'y trouvèrent dès l'entrée en présence : l'élément conservateur, traditionaliste, sacerdotal, qui, prenant exemple de l'Eglise grecque, demeurait attaché à toutes les institutions consacrées par des conciles vraiment œcuméniques, et désirait maintenir la continuité entre l'ancien et le nouvel établissement religieux de l'Angleterre, et l'élément réformateur, bibliciste, puritain, qui, s'inspirant du calvinisme suisse et français, cherchait à ramener l'Eglise à la pure doctrine du Nouveau Testament et aux saines pratiques du siècle apostolique. — Ces deux partis, qui ont fini par conclure, au sein de l'anglicanisme, un compromis assez fragile, y ont longtemps été en lutte violente. Aux seizième et dix-septième siècles, ils essayèrent déjà de s'expulser réciproquement pour établir l'unité de l'institution : Elisabeth et les premiers Stuarts cherchèrent à intimider ou à exterminer les puritains ; lors de la Révolution de 1649, les puritains envahirent à leur tour l'Eglise, et chassèrent le clergé prélatiste ; lors de la Restauration de 1660, Charles II destitua les 2,000 pasteurs qui refusèrent de souscrire aux liturgies officielles. Mais cet *acte d'uniformité* de 1662 ne rendit pas l'Eglise homogène. Après la Révolution de 1688, les anciens partis reparurent sous les dénominations de *high* et de *low Churchmen*. Les premiers (ou gens se faisant une haute idée de l'Eglise traditionnelle) prêtaient aux institutions anglicanes une origine apostolique et divine, et par là même une valeur absolue et exclusive ; les seconds (ou gens se faisant de l'Eglise traditionnelle une idée inférieure, n'attribuaient à ces institutions qu'une origine humaine et une valeur relative, une supériorité toute de convenance ou de circonstance. Les *low Churchmen* formaient, du reste, deux subdivisions : les calvinistes, héritiers de l'ancien puritanisme, et les latitudinaires, qui penchaient vers les idées arminiennes et sociniennes. Le régime épiscopal semblait à ces derniers le plus propre à procurer à l'Eglise une direction éclairée et tolérante. — Durant ces 100-150 dernières années, ces divers partis se sont maintenus, mais ils ont été modifiés par le triple mouvement religieux, ecclésiastique et théologique qui s'est produit, pendant cette période, au sein de l'anglicanisme. Ce fut d'abord, vers le milieu du dix-huitième siècle, le Réveil méthodiste, qui réagit sur l'Eglise établie, bien que ses promoteurs en eussent été écartés, qui y réhabilita les doctrines réformées, et qui y ranima la vie chrétienne. En influençant surtout les *low Churchmen* calvinistes, ce réveil donna naissance au parti dit évangélique, qui, durant le premier quart de

notre siècle, domina, au moins moralement, dans l'Eglise anglicane. On lui doit la suppression de grands abus sociaux et la création d'une foule d'institutions de bienfaisance et d'entreprises de mission intérieure et extérieure. Malheureusement, il tend aujourd'hui à se rabougrir dans un sec dogmatisme, dans un légalisme étroit et dans un exclusivisme stérile, toujours prêt à dénoncer bruyamment ce qui s'écarte, dans un sens ou dans l'autre, de ses préjugés. L'une des dernières fondations de ce parti a été la *Church Association* (1865), dont le but principal est de combattre le ritualisme et le rationalisme en supportant les frais de grands procès ecclésiastiques. Les évangéliques comptent sans doute dans leurs rangs plusieurs évêques de mérite, un certain nombre de pasteurs dévoués, quelques laïques aussi actifs qu'influents, et enfin la plupart des anglicans pieux appartenant à la petite bourgeoisie et à la classe ouvrière. Mais comme la portée intellectuelle de cette école n'a jamais été à la hauteur de son zèle pratique, et que, bien loin d'avoir encore le monopole de l'initiative et de l'enthousiasme, elle semble renoncer de plus en plus aux généreuses ambitions de ses premiers jours, elle ne se recrute presque plus dans le jeune clergé. — Après avoir autrefois largement fraternisé avec les dissidents évangéliques, les évangéliques anglicans se montrent aujourd'hui de plus en plus réservés à leur égard, et pour mieux établir aux yeux des *high Churchmen*, leur droit de cité dans l'Eglise nationale, ils se joignent à eux pour défendre contre les non-conformistes le système des Eglises officielles. Disons pourtant qu'un petit nombre d'entre eux sont sortis de l'établissement anglican, soit à la fin du dix-huitième siècle, à cause de l'opposition du clergé au réveil méthodiste, soit vers le milieu de notre siècle, à cause des progrès de la réaction puséiste. De là l'existence en Angleterre, et aussi en Amérique, d'un certain nombre de communautés anglicanes libres qui se groupent dans les cadres de trois petites dénominations aujourd'hui confédérées : la *Countess of Huntingdon Connexion* (dès 1760), la *Free Church of England* (dès 1849), et la *Reformed Episcopal Church* (dès 1873 aux Etats-Unis, puis au Canada ; dès 1876 en Angleterre). — Le dogmatisme puritain si prosaïque et si borné dans lequel la troisième génération du Réveil méthodiste avait fini par tomber devait provoquer, à son tour, une réaction dans le sens mystique et catholique. Elle éclata vers 1830, sous le souffle du romantisme qui traversait alors l'Europe, et comme elle eut pour premier chef le docteur Pusey, professeur d'hébreu à Oxford, et pour principaux organes les *Tracts for the Times*, publiés, dès 1833, dans la même ville, on lui donna le nom de mouvement puséiste ou tractarien. Nourris de la lecture des Pères des premiers siècles et des théologiens anglicans du dix-septième siècle, les jeunes anglo-catholiques d'Oxford entreprirent de remettre en honneur des croyances et des pratiques qui avaient été abandonnées de fait, mais jamais officiellement condamnées par leur Eglise. Ils vénéraient l'antiquité catholique, et, s'ils rejetaient l'absolutisme papal comme une excroissance du système, ils n'éprouvaient que de la sympathie pour l'orthodoxie orientale. Ils reniaient, en revanche,

la réforme calviniste, et repoussaient toute communion avec le protestantisme non-conformiste, coupable, à leurs yeux, d'hérésie et de schisme. Ils relevaient surtout la haute dignité du sacerdoce et la vertu intrinsèque des sacrements. — Ces principes, qui n'influencèrent que superficiellement la masse de la population anglaise, peu portée aux raffinements esthétiques ou ascétiques, firent beaucoup de recrues dans le monde clérical, dont ils flattaient certains penchants, et dans les classes supérieures, dont ils satisfaisaient quelques-unes des inclinations. Le mouvement puséiste (il faut lui rendre cette justice) fit refleurir l'intelligence de l'antiquité chrétienne et de l'art religieux. Il ranima, dans une partie du clergé et du troupeau qui avait échappé à l'influence du réveil méthodiste, l'ardeur pour les œuvres de piété et de charité; il éteignit, ou à peu près, la race du clergyman mondain, négligent et intéressé, et provoqua l'érection d'un grand nombre d'églises et de chapelles. Un nouveau sang fut infusé dans les veines de l'ancien *high Church party*, et ce parti, dont les gros bataillons subissent l'influence de l'école anglo-catholique sans la suivre dans ses excès les plus hardis, compte aujourd'hui dans ses rangs les trois quarts des membres du clergé épiscopal et joue dans la vie de l'Eglise un rôle prépondérant. — Cependant un certain nombre de puséistes, après s'être quelque temps appuyés sur les principes catholiques pour mieux lutter, disaient-ils, contre les prétentions papales, se virent insensiblement amenés à accepter toutes les doctrines et toutes les institutions romaines. L'abjuration devint une espèce de mode au sein du clergé et de la noblesse; dans l'espace d'une trentaine d'années, 500-600 ecclésiastiques anglicans passèrent au romanisme. D'autres, moins décidés, émigrèrent dans la Nouvelle-Zélande pour y réaliser leur idéal particulier d'Eglise. D'autres négocièrent avec le Vatican en vue de la reconnaissance d'une Eglise anglicane unie parallèle aux Eglises catholiques du rite arménien ou syrien. Mais Pusey lui-même et la généralité de ses adhérents demeurent dans l'Eglise anglicane, qu'ils espèrent pouvoir reconquérir une fois tout entière, surtout si, comme ils le demandent depuis 1877, l'Etat lui donne sa lettre de divorce en remettant sa dot entre les mains d'un synode essentiellement clérical. Comme les puséistes affectent particulièrement, à cette heure, d'incarner leurs doctrines dans des rites sensibles, on leur donne volontiers, depuis quelques années, le nom de *ritualistes*. Cette école, qui se groupe autour de l'*English Church Union* (fondée en 1859), renferme dans son sein un dixième à peu près des clergymen anglais. Ses adeptes sont loin d'être tous des dévots efféminés; il y a dans leurs rangs bien des chrétiens sérieux et actifs qui travaillent à ramener les foules à l'Eglise, tout en s'efforçant en même temps de les pousser dans le confessionnal. Les *high Churchmen* extrêmes ne comptent que peu d'adeptes dans le bas clergé et dans le troupeau de l'Eglise anglicane d'Irlande, qui a toujours eu à lutter contre le catholicisme romain. Mais ils remplissent l'Eglise d'Ecosse, qui a sans cesse cherché à réagir contre le puritanisme de la contrée, et depuis trente ans, ils ont gagné beaucoup de terrain dans celle des Etats-Unis, qui se croit appelée avant tout à faire contre-poids à l'indi-

vidualisme excessif des protestants américains. Il faut ajouter que, dans ces deux derniers pays, l'Eglise épiscopale est l'Eglise de la haute fashion, celle où les riches conservateurs aiment à se parquer et les parvenus à se glisser. — L'étroitesse des anglicans calvinistes et des anglo-catholiques, qui se réunissaient dans leur méfiance à l'endroit de la philosophie et de la critique, et dans leur désir de faire reposer l'Eglise sur une base doctrinale rigoureuse et exclusive, a enfin provoqué, vers le milieu de notre siècle, un mouvement théologique à la suite duquel les *broad Churchmen* (les larges) sont venus s'ajouter aux *high* et aux *low Churchmen*. Sous sa nouvelle forme, le libéralisme anglican se rattache moins au latitudinarisme britannique du dix-huitième siècle qu'au rationalisme allemand du dix-neuvième. Au point de vue dogmatique, le *broad Church party* s'accorde à repousser le formalisme des puséistes et le littéralisme des calvinistes, à rejeter la théorie de l'inspiration plénière et à admettre l'idée du progrès doctrinal; mais tandis que la fraction mystique de la nouvelle école maintient l'idée d'une révélation, d'une incarnation et d'une rédemption positives, la fraction critique abandonne de plus en plus la notion du surnaturel. Au point de vue ecclésiastique, les *broad Churchmen* sont presque tous nationalistes, multitudinistes et latitudinaires : l'Eglise de leurs vœux serait une Eglise richement dotée et, au besoin, sagement contenue par l'Etat, une Eglise élastique et compréhensive qui embrasserait dans son sein presque toute la population du pays, et qui accueillerait avec indulgence toutes les variétés traditionnelles ou individuelles de la pensée chrétienne. Tous leurs efforts tendent à empêcher la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la scission extérieure des deux autres partis, scission qui entraînerait la perte du leur. Le libéralisme anglican, qui groupe autour de son drapeau des membres éminents du clergé capitulaire et universitaire, compte dans son sein des savants qui ont mis la théologie anglaise au niveau de toutes celles du continent (celle de l'Allemagne exceptée), des orateurs ingénieux, et quelques pasteurs pleins de dévouement pratique. Il ne forme, du reste, ni un parti compact, ni un parti populaire : c'est un état-major, plutôt qu'une armée. — L'Eglise épiscopale tend donc à n'être plus qu'un faisceau de sectes opposées, qui paraît être en voie de se désagréger. Quelques penseurs distingués n'en soutiennent pas moins, avec une sorte de ferveur passionnée, que ce caractère composite et complexe de l'anglicanisme est en réalité sa force, sa richesse et sa gloire, et que, bien loin de compromettre sa durée, il lui garantit une prospérité indéfinie. L'avenir seul pourra nous montrer si ce jugement est fondé.

II. *Doctrine*. Les livres symboliques en vigueur dans l'Eglise anglicane sont la confession de foi connue sous le nom des 39 *Articles de religion* et la liturgie appelée le *Livre des prières communes*, etc. La confession de foi confirme et la liturgie reproduit les trois symboles œcuméniques. Les Articles, adoptés par la Convocation en 1562 ou 3, par le Parlement en 1571 ou 2, se réfèrent aux deux livres des *Homélies*, recueils de discours composés par les réformateurs anglicans de la seconde moitié du seizième siècle. Le *Prayer-book*, arrêté en 1548 ou 9,

revisé en 1552, 1559, 1604 et 1662, contient, de son côté, un *Catéchisme* officiel extrêmement bref, qui fut approuvé par la Convocation en 1562, mais qui n'a jamais été approuvé par le Parlement. — Les 39 Articles, beaucoup plus concis et un peu moins précis que les grandes confessions de foi du protestantisme continental, reproduisent néanmoins la substance des symboles classiques du type réformé. Ils déclarent que l'Ecriture sainte contient tous les enseignements nécessaires au salut, et rejettent expressément un certain nombre de doctrines romaines. L'Eglise épiscopale des Etats-Unis leur a fait subir quelques changements conçus dans le sens protestant et républicain. Le *Prayer-book* anglais, bien que plusieurs fois corrigé à la demande des puritains, a une couleur beaucoup plus catholique. Il envisage l'Eglise d'Angleterre comme un département de la grande Eglise chrétienne visible et historique dont on ne peut se séparer qu'en commettant le péché de schisme. Il consacre, de plus, une idée passablement sacerdotale du ministère, et une notion assez réaliste des sacrements : « les prêtres » y reçoivent le droit de donner l'absolution, le baptême y est envisagé comme ayant par lui-même une vertu régénératrice, l'eucharistie y est entendue dans le sens de la présence réelle. Le parti évangélique cherche depuis longtemps, mais sans succès, à faire modifier le *Prayer-book*. Il y a quelques années, le tiers au moins des clergymen anglais demanda que la lecture du symbole d'Athanase devînt facultative pour l'officiant, mais, comme les *high Churchmen* n'admettent pas qu'un symbole œcuménique puisse jamais être rétracté, leur résistance obstinée a fait échouer cet essai d'affranchissement. En Ecosse, le *Prayer-book* a été retouché dans un esprit puséiste ; on y a fait de la communion un sacrifice commémoratif. Il a été, en revanche, révisé dans le sens protestant, soit aux Etats-Unis (1789), soit aussi, bien que moins profondément, en Irlande (1872-75). La liturgie épiscopale américaine omet complétement le symbole d'Athanase ; la nouvelle liturgie irlandaise permet d'en retrancher, à la lecture, les formules de condamnation. — Les symboles officiels de l'Eglise anglicane sont encore imposés avec une certaine rigueur, non pas sans doute à ses membres laïques, mais bien à ses ministres. Ils doivent y adhérer à plusieurs reprises et sous diverses formes. L'agitation tentée, dans les années 1771 et suivantes, pour faire abolir ces engagements, n'a abouti qu'à les faire adoucir légèrement un siècle plus tard. (Aux Etats-Unis, ils ont été considérablement élargis.) Au reste, comme aucun des partis qui coexistent dans l'Eglise ne peut souscrire à l'ensemble de ses symboles sans éluder le sens naturel de telle ou telle de leurs déclarations, cet engagement de fidélité n'est interprété littéralement ni par ceux qui le prennent, ni par ceux qui le font prendre. Les formulaires anglicans ont été souscrits, au dix-huitième siècle, par des ariens et des sociniens ; ils le sont, au dix-neuvième, au moins en Angleterre, par des hommes qui poussent la tendance puritaine jusqu'aux confins du plymouthisme, la tendance catholique jusqu'aux confins du romanisme, ou la tendance rationaliste jusqu'aux confins du naturalisme. Si donc l'on veut déterminer les contours de la doctrine, non plus officielle et

théorique, mais empirique et actuelle, de l'Eglise d'Angleterre, l'on doit plutôt regarder aux limites que l'autorité a posées, depuis quelque temps, à la liberté d'enseignement des partis extrêmes. En dépouillant, à ce point de vue, la collection des jugements rendus, dans les grands procès de doctrine du second et du troisième quart de ce siècle, sinon par les cours proprement religieuses (réunions d'évêques, Convocations, cours métropolitaines), du moins par les pouvoirs plus temporels que spirituels qui ont le dernier mot dans ces affaires, l'on arrive aux résultats suivants. Les clergymen évangéliques ont conquis le droit de ne pas admettre la doctrine de la régénération baptismale (sentence rendue en 1850 par la Commission judiciaire du Conseil privé de la reine, en faveur du Rév. Gorham); mais ils demeurent tenus de lire ces paroles liturgiques qui suivent le rite baptismal : *Puis donc que cet enfant est régénéré*, etc. Il est permis au ministre anglican d'enseigner que, par la consécration du prêtre, et indépendamment de la foi du communiant, le vrai corps de Christ est présent dans les éléments de la cène, qu'il est offert en sacrifice à Dieu, et qu'il doit être adoré par le fidèle (1858 et 1872, Conseil privé, affaires Denison et Bennett) ; mais il n'est pas permis au ministre de déclarer ouvertement qu'il accepte toute la doctrine romaine (1845, cour des Arches, affaire Oakley). Les pasteurs et même les évêques de l'Eglise d'Angleterre peuvent, sans perdre leurs bénéfices, contester les notions reçues de l'inspiration, de l'expiation, de l'imputation des mérites de Christ et de l'éternité des peines (décisions du Conseil privé, du premier ministre et des tribunaux civils dans les affaires de Williams et de Wilson, écrivains des *Essays and Reviews*, 1864, de l'évêque Colenso, 1863-70, et de l'évêque Temple, 1869); mais les ecclésiastiques anglicans ne sont pas autorisés à nier d'une manière ouverte et agressive l'idée du salut par la médiation du Fils unique de Dieu (Conseil privé, affaires Heath, 1862, et Voysey, 1870). — Il y a donc un abîme immense, et qui va chaque jour se creusant, entre ce que les ministres de l'Eglise d'Angleterre sont tenus de réciter et ce qu'ils sont obligés de croire. La faiblesse des évêques, les vices de la procédure ecclésiastique, le scepticisme du tribunal supérieur, la crainte que le pouvoir civil éprouve de compromettre l'avenir de l'établissement religieux en provoquant la retraite de l'une des écoles qui le composent, tout a concouru à créer une situation dans laquelle l'Eglise n'abandonne rien en droit, mais n'impose rien en fait. En refusant, dans le cas du Rév. Gorham, de prendre les symboles de l'Eglise pour mesures de l'orthodoxie de ses ministres, le conseil privé de la reine a posé un principe latitudinaire qui l'a conduit à une tolérance toujours plus étendue et qui, après avoir fonctionné au bénéfice des évangéliques, a tourné en faveur des anglo-catholiques et des rationalistes.

III. *Culte* (voir cet article). L'Eglise établie d'Angleterre célèbre son culte dans de fort beaux édifices. Les siècles antérieurs à la Réformation lui ont légué une trentaine de magnifiques cathédrales ou abbayes. L'époque actuelle a vu s'élever une foule de nouvelles églises, qui appartiennent généralement au style gothique : on en a

construit 1500 en Angleterre de 1831 à 1851. A l'intérieur, ces lieux de culte sont quelquefois élégamment décorés et surtout confortablement disposés. Dans beaucoup d'entre eux, un certain nombre au moins de bancs sont réservés à ceux qui les louent; il se produit néanmoins, depuis quelques années, un mouvement marqué contre ce système, surtout de la part de l'école ritualiste, qui demande en même temps l'ouverture journalière des églises pour la prière privée. — Le culte épiscopal anglais est strictement réglé par le *Prayer-book*. Il est défendu à l'ecclésiastique de supprimer ou d'abréger un service sans une autorisation spéciale de son évêque, de célébrer dans une église consacrée un service non prévu par la liturgie (tel qu'école du dimanche, réunion de prière, d'évangélisation, de mission, etc.) ou de célébrer ailleurs que dans une église consacrée (par exemple dans une salle de conférences, de concerts, etc.) un service ordonné par la liturgie. — Le *Prayer-book* conserve le calendrier ecclésiastique traditionnel. D'après ses prescriptions, ou doit fêter, outre les dimanches et fêtes principales, les fêtes des apôtres, la Toussaint, le premier jour du carême, le lundi et le mardi de Pâques et de Pentecôte. La liturgie ordonne aussi des vigiles et des jours de jeûne (Carême, Quatre-Temps, Rogations et vendredis) qui ne sont observés que par les ritualistes. — Le costume porté, pendant les offices, par les ecclésiastiques anglicans, est matière à controverse. La plupart d'entre eux revêtent, au moins pour le service de l'autel, un surplis blanc muni d'une étole qui dénote par sa couleur le grade académique de l'officiant. Ceux qui appartiennent à la tendance évangélique portent, au moins pour le service de la chaire, la robe noire dite de bachelier ou de Genève, et une écharpe de couleur. Les évêques mettent sur leur robe noire des manches blanches très-bouffantes; dans les grandes cérémonies, ils sont coiffés, non plus du simple bonnet carré du docteur, mais de la mitre dorée du prélat : les hauts-anglicans affectent aussi de porter ou de faire porter à côté d'eux une crosse. Aux détails donnés ailleurs sur les offices anglicans, nous devons ajouter ce qui suit. Les deux premiers services de la liturgie sont celui du matin et celui du soir, qui, selon la rubrique, doivent se dire chaque jour pendant toute l'année. Ce double culte journalier n'a plus lieu que dans les églises ritualistes et dans les cathédrales ou collégiales, qui sont considérées comme des asiles réservés à la prière et comme des écoles de musique sacrée. Dans ces églises-là, les psaumes, les répons, les symboles sont en général chantés au lieu d'être simplement récités ou psalmodiés, et des choristes en surplis se substituent au troupeau souvent absent. — L'Église anglicane a conservé les fonts baptismaux; l'enfant est plongé dans l'eau, ou, s'il est faible, aspergé d'eau; le signe de la croix (facultatif en Amérique) est fait sur son front; les parrains et marraines renoncent à Satan, confessent le symbole et s'engagent à la vie chrétienne au nom de l'enfant; le baptême à domicile est prescrit dans les cas d'urgence. La confirmation se fait par l'évêque, qui impose les mains à chaque catéchumène en particulier. La sainte cène est reçue à genoux; elle est distribuée, selon les lieux, tous les jours, toutes les

semaines, tous les mois ou tous les trois ou quatre mois ; dans les églises cathédrales, il est prescrit à tous les ministres de communier chaque dimanche. Lors des funérailles de toutes les personnes baptisées qui n'ont pas été formellement excommuniées, le clergyman est forcé de célébrer un office invariable dans lequel le défunt est envisagé comme étant mort en état de salut ; ce vice de la liturgie, auquel on ne parvient pas à remédier en Angleterre, a été corrigé aux Etats-Unis. En dehors des cathédrales ou des églises principales des grandes villes, la prédication anglicane est souvent tout à fait sacrifiée. Elle souffre du trop grand décorum prescrit par les conventions sociales du peuple anglais et de la trop grande objectivité commandée par le point de vue ecclésiastique du *high Church party*. Beaucoup de clergymen anglais se contentent de lire, du haut de la chaire, de petits essais courts, froids, abstraits, sans nerf, sans but précis et sans puissance entraînante. Quelques procès récents ont montré que le réveil de la vie religieuse n'avait pas encore réussi à faire entièrement disparaître la fâcheuse habitude de certains clergymen de lire des sermons composés par d'autres prédicateurs et achetés à des pourvoyeurs spéciaux. — L'élément liturgique et objectif prédomine donc, dans le culte anglican, sur l'élément homilétique et individuel. Les fidèles participent, il est vrai, directement aux divers actes du culte, mais l'usage obligatoire d'une liturgie immuable, et qui ne fait pas la moindre place à l'imprévu, communique aux offices une rigidité fâcheuse. Aussi les ouvriers des villes, qui tiennent à l'actualité, à la sincérité et à la cordialité du culte plus qu'à sa dignité et à sa solennité, n'aiment-ils pas beaucoup le *Prayer-boock* anglican, surtout lorsqu'ils sont étrangers aux sentiments de haute dévotion qui s'expriment dans les répons. Cette antique liturgie satisfait, en revanche, beaucoup d'âmes pieuses par le grand rôle qu'elle fait jouer, dans le culte, à l'élément de l'adoration ; elle plaît à beaucoup d'esprits délicats par sa noble simplicité, qui les protége contre l'excentricité vulgaire de certaines improvisations individuelles. — Le culte anglican a été modifié, dans beaucoup d'églises, surtout depuis 1850, par les pratiques du *ritualisme* (voir cet article). Cette tendance, qui assimile de plus en plus les offices anglicans aux offices catholiques, cherche surtout à exalter, par les cérémonies et le symboles qu'elle multiplie à plaisir, la vertu des sacrements, la dignité du sacerdoce et le pouvoir des saints. Et tandis que le culte des ritualistes flatte les penchants des dilettantes les plus efféminés, sa discipline, qui a rétabli les jeûnes, les retraites, les exercices spirituels et la confession auriculaire, répond aux scrupules des plus austères pénitents. De là les progrès de cette tendance, non-seulement en Angleterre, mais aussi en Ecosse, aux Etats-Unis, en Canada et en Inde. L'opposition qui s'est manifestée dès l'abord contre ce mouvement a d'abord cherché à obtenir contre lui des sentences judiciaires. Mais si les jugements prononcés dans une dizaine de grands procès ecclésiastiques (affaires Mackonochie, Purchas, Ridsdale, Tooth, etc.) ont mis à l'index un bon nombre des innovations anglo-catholiques, ils n'ont pas réussi à arrêter le flot montant du ritualisme. Après

chacun d'eux, les puséistes se hâtent d'introduire partout, en les accentuant encore davantage, celles de leurs pratiques qui ont pu échapper à la sentence du tribunal, et ils ne se font pas scrupule de conserver, en les modifiant légèrement, celles qui ont été frappées par les juges. Aussi leurs adversaires ont-ils bientôt recouru contre eux aux moyens législatifs. En 1867, le Parlement exerça sur la convocation de Cantorbéry une pression morale qui la força de nommer une *Commission des rites,* chargée de préaviser sur les mesures à prendre contre le ritualisme. Mais cette commission ne consentit à faire aucune proposition un peu satisfaisante au point de vue protestant, et la Chambre basse de la Convocation montra qu'elle était bien décidée à ne pas modifier la liturgie dans un sens défavorable aux ritualistes. En 1877, nouvelle pression exercée par la Chambre des Lords sur la convocation, à propos de la publication, par la congrégation ritualiste de la Sainte Croix, d'un manuel assez scabreux à l'usage des confesseurs anglicans. Le synode s'est alors borné à confirmer une déclaration que les évêques avaient arrêtée en 1873, et où ils disaient que la confession, tout opportune qu'elle soit dans des cas exceptionnels, n'est la condition, ni du pardon divin, ni d'une spiritualité supérieure. Les évêques anglais, dont une loi de 1874 a facilité l'action disciplinaire en matière de cérémonie, menacent bien aujourd'hui de leurs sévérités les trois mille ecclésiastiques membres des unions, congrégations et confréries ritualistes. Mais il est peu probable qu'ils arrivent à déclarer une guerre unanime et sérieuse au seul parti qui croit encore à leur droit divin, à un parti qui pourrait amener le *disestablishment* et le *disendowment* de l'Eglise anglicane le lendemain du jour où on l'aurait obligé à en sortir. En Ecosse, le ritualisme est encore plus florissant qu'au sud de la Tweed. En Irlande, les canons de l'Eglise épiscopale, révisés en 1871, ont expressément prohibé quelques pratiques catholiques. Aux Etats-Unis, la convention générale de 1874 a pris quelques mesures analogues, mais on n'a pas osé les appliquer.

IV. *Organisation.* Lors de la réformation, l'Eglise anglicane conserva presque sans changement le système de constitution du catholicisme : elle se borna presque à substituer le roi au pape. Il y eut donc continuité administrative entre les deux régimes. Les anciens canons restèrent en vigueur, en tant qu'ils n'étaient point abrogés par de nouveaux statuts. Le temps a sans doute modifié sur certains points cette organisation primitive ; cependant l'Eglise établie d'Angleterre, envisagée dans ses cadres extérieurs, ressemble encore singulièrement à ce qu'elle était il y a mille ans. — 1. *Relations avec l'Etat.* Aux termes du serment fixé en 1689, le souverain de l'Angleterre jure, au moment de son sacre, de « maintenir les lois de Dieu, la vraie profession de l'Evangile et la religion réformée protestante établie par la loi, et de conserver inviolablement l'établissement de l'Église unie d'Angleterre et d'Irlande, ainsi que la doctrine, le culte, la discipline et le gouvernement de cette Eglise. » D'après la loi de 1828, les non-anglicans qui revêtent des fonctions civiles jurent de ne jamais user de la puissance que leur donne leur charge pour léser ou affaiblir l'Eglise protestante

établie d'Angleterre. D'un autre côté, aux termes des statuts de 1558 et de 1689, tous les clergymen anglais doivent prêter le serment dit d'allégeance et de suprématie, où ils reconnaissent que le souverain est « l'unique gouverneur suprême du royaume, aussi bien dans les affaires spirituelles ou ecclésiastiques que dans les temporelles. » Le souverain temporel est, en effet, sous l'autorité de Jésus-Christ, le chef terrestre de l'Eglise d'Angleterre. Il s'est réservé, à lui-même, ou plutôt il a réservé à son Parlement, à son conseil privé et à son premier ministre, le dernier mot dans tout ce qui a trait à la législation de l'Eglise, à sa juridiction et à la nomination de ses hauts dignitaires. — 2. *Le clergé en général.* L'Eglise anglicane revendique pour elle-même le bénéfice de la succession apostolique, c'est-à-dire de la transmission régulière des ordres sacrés par une chaîne ininterrompue dont les apôtres forment le premier anneau. Elle accentue fortement la distinction entre les ecclésiastiques et les laïques, et, jusqu'à l'an 1870, le Parlement avait admis l'indélébilité du caractère sacerdotal. Le clergé anglican se divise, comme le clergé romain, en trois *ordres*, dans lesquels on est admis par trois cérémonies différentes : celui des *diacres*, celui des *prêtres*, qui se distinguent des diacres en ce qu'ils peuvent consacrer les espèces de la communion, et celui des *évêques*, qui ont seuls le droit de confirmer, d'ordonner et d'exercer la discipline et la juridiction spirituelle. — Au point de vue de l'éducation académique, les clergymen anglais se divisent en deux catégories : les deux tiers des ecclésiastiques sortent des deux grandes universités d'Oxford et de Cambridge, le troisième tiers, de dix à douze colléges théologiques de second ordre. Les examens scientifiques qui donnent accès à l'ordination se font devant l'évêque, ou plutôt devant son délégué (archidiacre ou chapelain). Le niveau en est assez bas : le grade de bachelier ès arts, qui n'est pas même absolument exigé, a été envisagé, jusqu'à ces derniers temps comme un titre suffisant, au point de vue théologique. Depuis une dizaine d'années, il est vrai, l'on s'est mis à imposer, d'abord à Cambridge, puis à Oxford, des études religieuses un peu plus fortes aux futurs pasteurs. Cependant la plupart des candidats aux ordres ne consacrent que six mois ou un an au côté professionnel de leur préparation scientifique ; beaucoup d'entre eux n'apprennent pas l'hébreu et n'étudient, en fait d'histoire ecclésiastique, que celle des premiers siècles et celle de l'Angleterre. Cette remarque ne s'applique naturellement pas aux élèves distingués qui briguent les « honneurs » académiques, ni, à plus forte raison, à ces savants de profession qui peuplent les colléges des universités, comme les chapitres des cathédrales. Les clergymen d'Irlande étudient en général à Dublin, au collége de la Trinité, qui est organisé comme ceux d'Oxford et de Cambridge ; les candidats d'Ecosse vont au collége de Glenalmond, près de Perth, où ils font deux ans de théologie ; les futurs pasteurs des Etats-Unis ont le choix entre le séminaire général de New-York et une douzaine d'autres institutions, où les études théologiques sont plutôt plus fortes qu'en Angleterre. — Si le clergé officiel de l'Angleterre est le moins bien instruit de tous

les clergés protestants nationaux, il se flatte d'être le mieux élevé. Appartenant, en majorité, aux classes moyennes ou supérieures de la société, comptant même dans ses rangs bien des représentants de la plus haute noblesse, il remporte de l'université les manières, les habitudes et le langage du grand monde. Ses membres riches (et il y en a beaucoup) ne reculent pas devant un certain étalage de comfort et même de luxe qui, dans d'autres pays, semblerait assez déplacé. Les apologistes de l'Eglise établie d'Angleterre estiment qu'un de ses plus grands mérites, c'est de placer un gentleman dans chaque village; mais ils doivent reconnaître que le caractère trop aristocratique du clergé anglican le prive d'une partie de l'influence qu'il pourrait exercer sur le peuple des villes. Ce caractère tend, du reste, à s'affaiblir : le clergé anglican, qui fait moins de recrues qu'autrefois, les tire aussi moins exclusivement des hautes classes. — 3. Le *haut clergé* (voir l'art. *Iles Britanniques*, p. 437). Aux détails déjà donnés ailleurs sur les *archevêques* et les *évêques* de l'Eglise d'Angleterre, nous ajouterons qu'il se produit dans cette Eglise un mouvement d'opinion assez général en faveur de la subdivision des diocèses, qu'on a pourvu aux besoins les plus pressants par la désignation d'un certain nombre d'*évêques suffragants*, et que l'on parle de créer, à l'aide de contributions volontaires, 4 siéges nouveaux, qui devront s'ajouter, avec celui de Saint-Alban (fondé en 1875), à la liste donnée p. 437. L'archevêque de Cantorbéry est le primat de l'Angleterre entière; premier pair du royaume, il prend place, dans les cérémonies, immédiatement après les princes du sang. Quelques autres prélats ont aussi de grands priviléges civils. Les évêques fraient avec l'aristocratie la plus élevée, et plusieurs d'entre eux mènent une existence princière, dont les charges égalent, du reste, les avantages. Les prélats choisis, depuis un quart de siècle, par les premiers ministres de la couronne, ont été pris dans les rangs des trois grandes écoles théologiques, avec exclusion des individualités trop prononcées; la plupart d'entre eux sont des hommes à la fois modérés dans les querelles ecclésiastiques et zélés dans la lutte contre les misères sociales. Les évêques des pays où l'Eglise anglicane n'est pas unie à l'Etat sont nommés par le synode du diocèse, quelquefois sous réserve de la confirmation du synode général. En Irlande, ce sont de grands seigneurs; aux colonies et aux Etats-Unis, leur position est beaucoup plus modeste. En Amérique, l'évêque le plus ancien en charge exerce une sorte de primauté. — 4. *Le clergé capitulaire.* Les chapitres métropolitains administrent encore une partie des affaires des archevêchés, et les *archidiacres,* qui sont les lieutenants des évêques, sont souvent pourvus d'un canonicat; mais, en dehors de ces exceptions, les *doyens* et les *chanoines* n'ont plus aujourd'hui qu'à pourvoir au culte des cathédrales, ce qui ne les force pas même à résider toute l'année au siége de l'évêché. Les canonicats sont en général considérés comme des sinécures, qui se donnent à des hommes distingués dont on veut récompenser les services pastoraux, ou encourager les travaux théologiques. On parle depuis longtemps de réformer ce régime, soit en

supprimant les prébendes des cathédrales, soit en assignant à leurs titulaires un emploi positif. Les dignités de doyen, d'archidiacre et de chanoine ont été supprimées chez les anglicans des Etats-Unis. — 5. *Le clergé paroissial.* En Angleterre, il se compose d'abord de bénéficiers (*incumbents*) nommés à vie, agissant sous leur propre responsabilité et portant les titres de *recteurs*, de *vicaires* ou de *curés perpétuels*. Les bénéficiers sont égaux au point de vue hiérarchique, et ne se distinguent les uns des autres que par le mode de perception de leur traitement. Le recteur garde pour lui tous les revenus des biens paroissiaux; le vicaire n'en touche qu'une partie, tandis que le reste va à l'*appropriator* ou à l'*impropriator* du bénéfice (évêque, corporation, ou individu laïque); le curé perpétuel, préposé à une annexe, est payé, soit sur les revenus de la paroisse principale, soit au moyen de la location des bancs de la chapelle auxiliaire (*district church*). Il faut distinguer des bénéficiers les simples *curés*, que les bénéficiers engagent, à leurs frais, avec l'assentiment de leur évêque, pour les aider dans les travaux qui leur incombent. Aux Etats-Unis, on ne connaît que des *recteurs* et des *ministres-assistants*. — Les fonctionnaires secondaires de la paroisse sont : le clerc (*parish clerk*), ecclésiastique ou laïque qui tient les registres paroissiaux et qui assiste l'officiant pendant le culte; les marguilliers ou fabriciens (*churwardens*), qui sont en général au nombre de deux, et qui sont élus pour un an par la *vestry;* enfin les surveillants des pauvres (*overseers*). Dans les paroisses un peu vivantes, le pasteur est aidé dans son ministère spirituel par des laïques (*lay helpers*) quelquefois munis d'un mandat de l'évêque. Les puséistes essaient de ressusciter l'ordre des *lecteurs* ou diacres laïques. Les *diaconesses* sont souvent aussi mises à part pour cet officice par un évêque. — Pour qu'un ecclésiastique puisse entrer en possession d'un bénéfice, il faut qu'il ait passé par les quatre formalités suivantes : la *présentation*, qui se fait par le patron, dont le droit de vocation (*advowson*) est une propriété qui s'hérite, se vend et s'achète sur le marché ; l'*admission*, qui se fait par l'évêque, lequel peut écarter, sur l'avis de son conseil, les candidats indignes, le patron demeurant libre d'en appeler à la cour de l'archevêque et au conseil privé; l'*institution*, qui se fait par l'évêque, après que le candidat a prêté le serment d'obéissance canonique; et enfin l'*installation* (*induction*), qui se fait par l'archidiacre ou un autre délégué de l'évêque. En Irlande, en Ecosse, aux colonies et aux Etats-Unis, les assemblées de paroisse participent directement ou indirectement, à la présentation des pasteurs. — Le système du patronage est l'un des points les plus faibles de l'organisation de l'Eglise d'Angleterre. En laissant un libre jeu au favoritisme, au népotisme et à la simonie, il a longtemps rempli les régions supérieures du clergé paroissial de médiocrités intellectuelles et morales, qui avaient l'avantage d'être bien recommandées, bien apparentées, ou assez riches pour pouvoir acheter indirectement un bénéfice. Grâce aux progrès des lois et surtout des mœurs, les scandales sont devenus plus rares, mais ils n'ont point encore complétement disparu, et il y a encore là matière à de profondes réformes. Le Parlement est actuellement nanti de pro-

positions tendant à faciliter le veto de l'évêque et à en attribuer un aux paroissiens. Un acte de 1838 a déjà limité le cumul des bénéfices et la non-résidence des bénéficiers, deux autres abus qui avaient été longuement et largement pratiqués dans l'Eglise d'Angleterre. Anciennement, bon nombre d'*incumbents* faisaient faire toute leur besogne pastorale par un *curate* qu'ils payaient misérablement; aujourd'hui les bénéficiers sont forcés par la loi, sinon de travailler, du moins de résider et de rétribuer convenablement leurs suffragants. — 8. *Les organes de la législation ecclésiastique*. Il y a lieu de distinguer ici entre les théories édifiées par les théologiens et les réalités imposées par les laïques. Selon beaucoup de théologiens anglicans, le pouvoir législatif suprême de l'Eglise réside dans les *conciles œcuméniques* de l'Eglise indivisée. Au-dessous d'eux se placent les *conciles généraux* des Eglises de langue anglaise, comme le *synode pan-anglican*, qui s'est tenu pour la première fois en 1867 au palais de Lambeth, à Londres, et qui a réuni 76 archevêques et évêques anglicans du monde entier. Puis viennent les *synodes provinciaux*, auxquels correspondent, en Angleterre, les deux *convocations* de Cantorbéry et d'York qui surgirent, au moyen âge, à côté des conciles provinciaux, et qui leur ont survécu. Ces deux synodes se composent des évêques de la province ou de leurs représentants, des doyens des chapitres, des archidiacres, et enfin des délégués élus par les chapitres et par le clergé paroissial bénéficier. Les évêques et les prêtres siégent séparément dans la convocation de Cantorbéry. — La loi anglaise, qui ne tient aucun compte des conciles œcuméniques et pan-anglicans, n'accorde aux convocations provinciales qu'une ombre de pouvoir. L'Etat ayant vainement cherché à s'en servir pour améliorer l'organisation de l'Eglise et ayant toujours vu les réformes qu'il réclamait repoussées par le clergé, même quand elles étaient appuyées par les évêques, se décida, en 1717, à proroger régulièrement ces synodes dès le second jour de leur session et à laisser le parlement décider seul de la législation de l'Eglise. Depuis l'émancipation des catholiques et des dissidents, les *high Churchmen* ne cessent de demander au Parlement de se dessaisir de ses pouvoirs ecclésiastiques en faveur des deux convocations. Mais une Eglise aussi privilégiée par l'Etat que l'est l'Eglise anglicane ne saurait prétendre à une autonomie absolue, et les convocations, qui représentent fort mal le bas clergé, et point du tout les laïques, ne peuvent pas se donner pour les organes autorisés de l'Eglise. Aussi le gouvernement anglais, qui a de nouveau permis (depuis 1852) aux convocations de siéger quelques jours chaque année, ne considère-t-il leurs décisions que comme de simples préavis adressés au Parlement. — Dans chacune des Eglises épiscopales de l'Ecosse, de l'Irlande, des Etats-Unis et du Canada, le pouvoir législatif suprême est entre les mains d'un *synode général* (en Amérique, *convention générale*). Ce synode comprend toujours deux chambres, la Chambre haute, composée des archevêques et évêques, et la chambre basse, composée d'ecclésiastiques et de laïques, en nombre égal (Etats-Unis) ou supérieur (Irlande), délégués, respectivement, par les ecclésiastiques et par

les laïques des synodes diocésains. (Nous ne sommes pourtant pas tout à fait certain que l'Ecosse ait définitivement consenti à introduire des laïques dans son synode général). En Irlande et aux Etats-Unis, les trois ordres délibèrent ensemble, mais ils votent séparément. Le consentement des trois ordres est requis pour la validité de toute décision ; en Irlande, il faut, de plus, le consentement des deux tiers des membres de chaque ordre, lorsqu'il s'agit d'un changement aux règles antérieures de l'Eglise. — Au-dessous des synodes provinciaux se placent les *synodes diocésains*. En Angleterre, l'Etat n'a pas supprimé expressément les anciens synodes diocésains tout cléricaux, et le haut parti ecclésiastique voudrait les ressusciter ; mais les autres partis leur préfèrent les conférences officieuses d'ecclésiastiques et de laïques que l'évêque réunit dans la plupart des diocèses. En Ecosse, en Irlande, aux Etats-Unis, au Canada, en Australie, et à la Nouvelle-Zélande, il y a des synodes diocésains, en général annuels, présidés par l'évêque, et composés de tous les pasteurs du diocèse et d'un ou deux laïques délégués par chaque paroisse : on y vote par ordres. En Amérique, chaque synode diocésain (*convention annuelle*) nomme une commission permanente, mi-partie ecclésiastique et laïque, qui forme le conseil de l'évêque. — Dans quelques diocèses anglais, il y a des *conférences archidiaconales* de pasteurs et de laïques, des *synodes ruridécanaux* cléricaux, et des *assemblées ruridécanales* où les laïques sont admis. L'Eglise d'Angleterre repousse, en revanche, les conseils de paroisse. Chaque paroisse a seulement son *assemblée paroissiale* (appelée *vestry*, parce qu'elle se réunissait anciennement dans le vestiaire du temple), et composée de tous les paroissiens qui payent l'impôt ecclésiastique local (rendu facultatif en 1868). Cette assemblée choisit les employés inférieurs de l'Eglise et vote les taxes locales destinées à subvenir aux frais du culte. En Amérique, la *vestry* est un corps représentatif composé de deux *churchwardens* et de dix conseillers paroissiaux ; elle a son mot à dire dans le choix du recteur. — 7. *Les organes de la juridiction ecclésiastique*. Le *tribunal suprême* de l'Eglise d'Angleterre est celui du souverain. Anciennement, le roi remettait la décision des causes qui lui étaient soumises à une *cour de délégués* nommée par lui pour le cas pendant. Depuis 1832, les fonctions de cette cour furent transférées au *comité judiciaire du conseil privé*, qui est aussi la plus haute autorité judiciaire dans les affaires temporelles. Cette commission est composée de juges suprêmes des plus hautes cours séculières, assistés, pour les causes spirituelles, de deux prélats, qui sont ordinairement les deux archevêques, et qui n'ont que voix consultative. Cette attribution à une autorité purement civile du dernier mot en matière de juridiction ecclésiastique provoque naturellement beaucoup de plaintes et de tentatives de réforme ou de révolte. — Au dessous du conseil privé vient la nouvelle *cour métropolitaine* créée, en 1875, par la fusion des deux tribunaux archiépiscopaux les plus importants des provinces de Cantorbéry et d'York. On continue à l'appeler *cour des Arches*, d'après l'église de Bow, soit *Mariæ de arcubus*, à Londres, siége antérieur de l'un des tribunaux de l'arche-

vêque de Cantorbéry. L'institution de la nouvelle cour métropolitaine a rendu la juridiction ecclésiastique, au moins en matière de rituel, plus rapide, moins coûteuse et plus efficace. Pour les affaires de mariage et de divorce, chaque province possède une ou plusieurs cours spéciales, présidées par des doyens laïques. — Il y a dans chaque diocèse une *cour consistoriale* présidée par un *chancelier*, représentant de l'évêque, des *cours archidiaconales*, présidées par un *official*, représentant de l'archidiacre, et souvent d'autres tribunaux spirituels encore. Les doyens ruraux doivent surveiller, pour le compte de l'évêque, les ecclésiastiques de leur circonscription, et les marguilliers, les laïques de leur paroisse. Cependant, si les simples fidèles sont encore soumis, en droit, à la discipline, ils en sont très-généralement exemptés en fait. L'évêque peut révoquer, selon son bon plaisir, la licence qu'il a accordée à un *curate*, mais, dès qu'il s'agit d'un bénéficier, il ne peut que le suspendre provisoirement de ses fonctions, et cela seulement dans certains cas prévus, et en s'aidant, pour l'enquête, de 5 commissaires, et, pour le jugement, de 3 assesseurs. Le condamné peut toujours en appeler aux tribunaux supérieurs de l'Eglise, qui ont seuls le droit de déposer et de dégrader un bénéficier. — 8. *Les biens ecclésiastiques.* L'Eglise établie d'Angleterre est probablement la plus riche de toutes les Eglises chrétiennes. Elle reçoit peu de chose du budget, mais elle tient de la loi le droit de percevoir la dîme (aujourd'hui transformée en impôt foncier), et d'autres taxes encore. Les revenus fixes de ses biens montent, par année, à environ 4,200,000 L. st., et les contributions spontanées de ses membres à 5,500,000 L. st. Le quart ou le cinquième des revenus fixes est touché par des particuliers laïques possesseurs de biens ecclésiastiques. — La répartition des ressources de l'Eglise anglicane a été pendant longtemps très-inégale et très-vicieuse : le haut clergé était grassement renté, et une partie du bas clergé végétait dans la misère. Depuis 1835, le gouvernement a institué une *commission ecclésiastique* permanente qui a cherché et cherche encore à réformer cette échelle de répartition, soit en supprimant ou en diminuant certains salaires, soit en en créant ou en en accroissant d'autres (v. l'art. *Bénéfices*, p. 175). L'augmentation des salaires des pasteurs mal rétribués est aussi poursuivie par plusieurs sociétés libres. Il y a de plus une vingtaine d'associations ou de fondations qui viennent en aide aux clergymen qui sont dans le besoin, ou aux familles de pasteurs décédés. La création de nouveaux évêchés en Angleterre et aux colonies et de nouvelles paroisses dans les villes populeuses est poursuivie avec zèle par d'autres comités soutenus par des contributions volontaires. — L'Eglise épiscopale d'Irlande n'a pas beaucoup perdu, au point de vue matériel, à sa séparation d'avec l'Etat. La loi de 1869, en assurant à tous les fonctionnaires de l'Eglise une pension viagère égale à leur traitement antérieur, leur avait laissé le droit de préférer à cette rente un capital correspondant, une fois payé. La nouvelle Eglise a suggéré à ses pasteurs de réclamer le capital de leur rente, et de le céder à leur tour à la caisse de l'Eglise contre la promesse d'une rente viagère. Presque tous les ecclésiastiques ayant suivi

ce conseil, l'Eglise d'Irlande s'est assuré un capital considérable, qu'elle n'a pas tardé à grossir beaucoup par l'afflux de dons volontaires. Elle a aussi réussi à racheter à moitié prix les cures et une partie des anciennes terres curiales. — En Ecosse, le clergé épiscopal se plaignait naguère d'être mal rétribué, malgré la richesse de ses ouailles. Il y a une *Episcopal Society* qui accorde des subsides à presque tous les postes de la campagne et de la montagne. — 9. *Institutions missionnaires.* Nous ne parlerons ici, ni des nombreuses institutions d'éducation ou de bienfaisance qui se rattachent plus ou moins étroitement à quelqu'une des branches de l'Eglise épiscopale, ni des œuvres religieuses pour lesquelles des chrétiens de diverses dénominations s'unissent à des anglicans, ni des entreprises qui ont un caractère purement diocésain ou local. Mais nous tenons à signaler, en terminant, les grandes sociétés de propagande religieuse de l'anglicanisme. Ce sont en Angleterre : la *Society for promoting christian Knowledge* (fondée en 1698) qui distribue des bibles et des liturgies, publie des livres et des traités, construit des temples et dote des évêchés (recettes en 1874 : 36,290 L. st.); la *Foreign Aid Society* (1841), qui assiste les sociétés évangéliques du continent (rec. en 1874 ; 3625 L. st.); la *Colonial and continental Church society* (1823), qui pourvoit aux besoins religieux des résidents britanniques des colonies et du continent (rec. en 1874: 35,283, L. st.) ; la *Society for the propagation of the gospel in Foreign parts* (1701), qui entretient 500 clergymen et plus de 800 catéchistes dans divers pays du monde (rec. en 1874 : 134,826 L. st.) ; la *Church Missionary Society* (1796), qui compte plus de 150 stations (rec. en 1874: 175,835 L. st.); enfin une dizaine d'autres sociétés secondaires de mission extérieure. Aux Etats-Unis, la convention générale de l'Eglise épiscopale a organisé, en 1821, une *Domestic and Foreign missionary Society*, qui est censée comprendre tous les membres de l'Eglise, et qui est dirigée par des comités nommés par ses organes législatifs.

Littérature. — A. de Mestral, *Tableau de l'Eglise chrétienne au dix-neuvième siècle*, Laus., 1870; Dœllinger, trad. par Bayle, l'*Eglise et les Eglises*, Paris, 1862; R. Adam, *The religious World displayed*, 2 vol., Lond., 1823. Les histoires ecclésiastiques de l'Angleterre de Collier (2 vol., Lond., 1708-14); J. Grant (4 vol., Lond., 1811-26), K. F. Stæudlin (2 vol., Gœtt., 1819), Carwithen (2 vol., Oxf., 1850); Stoughton, Perry et Dixon. Consulter encore, en français : Cosin, *De la foi, de la discipline et des rites de l'Eglise anglicane*, Oxf., 1857 ; Jebb, *caractère de l'Eglise d'Angleterre*. Oxf., 1859 ; Wordsworth, *De l'Eglise catholique et de sa branche anglicane*, Oxf., 1861 (trois publications de la société anglo-continentale. En allemand : Clausnitzer, *Gottesdienst, Kirchenverf. u. Geistlichk. der bischœfl.-engl. Kirche*, Berlin, 1817 ; Vogel, *Hist.-krit. Betrachtungen über die Eigenthüml. der engl. Episcopalkirche*, Leipz., 1842 ; Weber, *Die akatholischen Kirchen und Sekten v. Gross britannien*, 2 vol., Leipz., 1845-52 ; Uhden, *Die Zustænde d. anglikanischen Kirche*, 2e éd., Bielefeld, 1850. En anglais : Curteis, *Dissent in its relation to the Church of England*, 3e éd., Lond., 1874 ; Davies, *Orthodox London*, Lond., 1876 ; Rogers, *Anglican church portraits*, Lond., 1876 ;

Rogers, *A practical arrangement of ecclesiastical Law*, Lond., 1840; Blunt et Phillimore, *the Book of Church Law*, 2e éd., Lond., 1876. Sur les colonies et l'Amérique : Anderson, *Hist. of the Ch. of Engl. in the colonies and for. Dependencies of the Brit. empire*, 2e éd., 3 vol., Lond., 1856; Wilberforce, *Hist. of the prot. episc. Ch. in America*, 1856; Hofman, *A treatise on the Law of the Prot. episc. Ch. in the U. States*, New-York, 1850. F. CHAPONNIÈRE.

ÉGLISE CATHOLIQUE (Constitution de l'). — Dès le temps d'Irénée et de Tertullien, c'est-à-dire dès la fin du deuxième siècle, tout le monde connu était rempli non-seulement de chrétiens, mais encore de communautés ou d'Eglises, conduites par des pasteurs et unies par une correspondance mutuelle; mais déjà aussi les évêques avaient pris ou plutôt conservé la coutume de se réunir en conciles pour examiner et décider tout ce qui intéressait toutes les Eglises. Cependant, le premier concile général ou œcuménique, et reçu pour tel aussi bien dans l'Orient que dans l'Occident, n'eut lieu qu'en 325, à Nicée, où nous voyons apparaître pour la première fois les divisions métropolitaines qui deviendront bientôt des *patriarcats*. « Que les anciennes coutumes soient respectées, dit le neuvième canon de ce concile; qu'à l'exemple de l'évêque de Rome, celui d'Alexandrie veille sur les Eglises d'Egypte et de Lybie, et que l'on conserve à l'Eglise d'Antioche ses anciennes prérogatives. » Ce texte montre combien les compétitions étaient déjà vives entre les Eglises. Il fallut les régler dans le concile général de Constantinople, en 381, qui fut le deuxième concile œcuménique, et dont le canon 3 porte : « Il convient que l'évêque de Constantinople ait les honneurs de la primauté, comme celui de Rome, puisque Constantinople est la nouvelle Rome. » L'Eglise d'Alexandrie n'eut alors que le troisième rang, et celle d'Antioche, le quatrième. Lorsqu'au siècle suivant, les Eglises, quoique métropolitaines ou apostoliques de Béryte, de Césarée, etc., furent soumises au siége de Jérusalem, il y eut définitivement cinq Eglises ayant officiellement le titre et la juridiction *patriarchales :* Rome, dont la primauté comme siége autrefois de l'empire n'était pas contestée; Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Il est visible que ces divisions coïncidaient avec les circonscriptions administratives de l'empire, et l'on peut dire d'une manière générale, en effet, que les primaties, les diocèses et les doyennés ecclésiastiques s'établirent sur les *provinciæ*, les *civitates* et les *pagi* de l'administration romaine. Ce fut dans ce même concile général de Constantinople, en 381, que l'Eglise, prenant, pour ainsi dire, conscience et possession de son universalité, se définit en disant qu'elle est *une*, *sainte*, *catholique*, *apostolique; une*, c'est-à-dire n'ayant qu'une foi et qu'un baptême, recevant les mêmes sacrements et reconnaissant les mêmes pasteurs; *sainte*, parce que Jésus-Christ a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles; *catholique*, c'est-à-dire universelle dans le temps et dans l'espace, gardant fidèlement ses traditions et ne croyant que ce qui a été cru de tous, partout et toujours; *apostolique* enfin, c'est-à-dire ayant un sacerdoce, une tradition et une mission qui remontent sans interruption jusqu'aux

apôtres. Mais tant de précautions prises pour reconnaître la véritable Eglise prouvent qu'il n'était pas facile alors de la discerner; et, en effet, depuis que la conversion de Constantin l'avait associée à l'empire, elle se trouvait soumise aux vicissitudes de la politique et déchirée par les factions. En transportant le siége du gouvernement à Byzance, Constantin, qui avait cru livrer le monde à l'action civilisatrice de l'Eglise, n'avait fait que mettre le siége de Constantinople en rivalité avec le siége de Rome et organiser entre eux la lutte qui devait nécessairement, après avoir livré l'Orient au fanatisme du Prophète, aboutir d'un côté à l'orthodoxie gouvernementale des Grecs et de l'autre à l'idolâtrie papale des Latins. Car c'est à tort que l'on accuse uniquement l'ambition des papes d'avoir provoqué et entretenu ce grand conflit. Ils ne furent, en réalité, que les ministres de leurs peuples, les porte-drapeaux de l'Occident contre l'Orient, de même qu'au siècle dernier Pie VI, en condamnant la Constitution civile du clergé, après dix-huit mois d'un silence obstiné, ne fit que céder aux injonctions de nos évêques royalistes, et que de nos jours Pie IX crut flatter l'orgueil et reconquérir l'amour des Romains en humiliant la France et en se proclamant infaillible. Il a fallu, à l'évêque de Rome, quinze siècles de constants efforts, pour aboutir à cette apothéose de lui-même. — Les ordres religieux, les couvents, qui furent le grand instrument dont les papes se servirent pour étendre leur domination, prirent naissance dès les premiers siècles, à l'imitation des essémiens ou des thérapeutes d'Egypte, qui vivaient dans la retraite, et qui semblent eux-mêmes avoir emprunté aux bouddhistes ces habitudes de réclusion et d'austérité. Saint Benoît, élevé à Rome, retiré au Mont-Cassin, fut le premier qui régularisa cette institution, vers la fin du cinquième siècle, et qui mit ainsi, entre les mains des papes une puissante armée de *réguliers*, toujours prête, grâce aux priviléges qui les enlevaient à la surveillance des évêques, à stimuler le zèle du clergé paroissial ou *séculier*, et d'où sortirent, au dixième siècle, les branches vigoureuses de Cluny, de Citeaux, des camaldules, et plus tard encore, au treizième siècle, les innombrables ordres mendiants, prêchants, priants, enseignants qui concentrèrent dans les cloîtres la plupart des forces vives de la France. Dès leur naissance, ces communautés, où l'on trouvait un refuge contre les persécutions et contre les soucis de la vie, furent très-nombreuses, quoique l'on prît soin de ne pas trop les multiplier, dit Fleury; à cause de la difficulté de les surveiller. Chacune était gouvernée par son abbé, et quelquefois il y avait un supérieur général, qui avait l'intendance sur plusieurs monastères, sous le nom d'éxarque, d'archimandrite ou autre. Mais ils étaient tous sous la juridiction des évêques et l'on ne parlait point encore d'*exemptions*. Les moines ne faisaient pas un corps à part, aux ordres d'un général étranger. Ils ne se distinguaient pas des *séculiers*, ni même du clergé paroissial proprement dit. Il était fréquent, au contraire, de prendre les plus saints d'entre les moines pour en faire des prêtres et des clercs; c'était une pépinière où les évêques étaient assurés de trouver d'excellents sujets, et, dans ces temps de foi encore naïve et sincère, les abbés préféraient

volontiers l'utilité générale de l'Église à l'avantage particulier de leur couvent.—A côté des couvents s'élevaient les églises, qui semblent aussi avoir été construites sur le modèle des temples mazdéens ou bouddhistes, ce qui n'a pas lieu de surprendre si l'on pense aux fréquents rapports que les juifs et les premiers chrétiens avaient avec les populations de la Chaldée, auprès desquelles les Orientaux contractèrent l'habitude de penser pour ainsi dire par symboles, et, par suite, l'horreur des simulacres ou des images, et si l'on songe que le savant Saumaise a pu, avec plus d'érudition que de raison, il est vrai, faire mourir saint Pierre à Babylone. L'église, avec ses accessoires, cours, jardins et dépendances, était isolée et enfermée dans une enceinte continue de murs. Sur le devant, un portail donnait accès à un péristyle ou cour carrée, autour de laquelle régnait une galerie couverte, comme dans les cloîtres de nos couvents. C'était là que se tenaient les mendiants. Au milieu se trouvaient des fontaines pour les ablutions ; nos bénitiers en perpétuent le souvenir ; au fond de la cour et faisant face à la porte d'entrée, s'élevait le portique de l'église, que ne devaient point franchir les pleureurs et les pénitents, et conduisant à un second portique, réservé aux catéchumènes, lecteurs et auditeurs. Le baptistère et la sacristie, nommée *diaconium*, étaient autour de la basilique. Si l'église était vaste, on pratiquait de chaque côté des cellules fermées, comme on en voit encore dans la cathédrale de Laon, pour les familles pieuses aimant la retraite. Les chapelles latérales de nos églises en gardent la trace. La basilique ou église intérieure était ordinairement partagée, dans toute sa longueur, par deux rangées de colonnes supportant des galeries hautes pour les femmes, et la nef au milieu, pour les hommes. Au fond s'élevait l'autel, derrière lequel se trouvait le sanctuaire ou presbytère, formant demi-cercle et qu'on appela plus tard le chevet de l'église. L'autel ou le chœur, fermé sur le devant par une balustrade, recouvrait la sépulture ou crypte d'un martyre, composée de plusieurs chapelles souterraines semblables à celles de Saint-Denis et de Saint-Martin-de-Tours. On comprend, en lisant ces détails, l'origine et le nom des quatre ordres mineurs de *portier*, *lecteur*, *exorciste* et *acolyte*, qui furent d'abord séparés ou distincts et plus tard réunis avec le *sous-diaconat*, dont le concile de Trente à fait le premier des ordres majeurs, pour former avec le *diaconat* et la *prêtrise*, le nombre mystique de sept ordres sacrés, outre l'*épiscopat*. Aussi, quoique la distinction entre les *clercs* et les *laïques* remonte certainement au troisième siècle et très-probablement à Saint-Pierre (V, 5), il est cependant très-difficile de dire au juste où elle s'arrêtait, puisque les théologiens discutent encore aujourd'hui pour savoir si le sous-diaconat est un sacrement et s'il est irrévocable. Le tort de toutes ces discussions sans fin, la plupart sans issue, est de méconnaître le sens historique, ou de chercher des règles fixes, des coutumes uniformes, des lois absolues dans la matière si mouvante de l'histoire. Sous ce rapport, la théologie des écoles comme la science des livres fausse complétement les esprits. La langue même de la liturgie, qu'on entoure aujourd'hui d'une sorte de supersiition, n'avait rien

alors d'arrêté. On se servait, pour la récitation des offices, du dialecte le plus usité dans chaque pays : c'est-à-dire du latin, dans tout l'Occident; du grec dans tout l'Orient, sauf les provinces reculées comme la Thébaïde, où l'on parlait égyptien ou cophte, la haute Syrie, où l'on parlait syriaque ; en sorte que les évêques eux-mêmes n'entendaient pas le grec, comme on le voit au concile de Chalcédoine, dans les procédures contre Ibas et par les souscriptions du Concile tenu à Constantinople sous Mennas. Les Arméniens sont de toute ancienneté en possession de faire l'office divin en leur langue, et le premier soin des Goths en se convertissant fut d'avoir une traduction nationale des Evangiles connue sous le nom de version d'Ulfilas. La réglementation uniforme que le saint-siége impose aujourd'hui sur ces points secondaires ne remonte pas au-delà du concile de Trente. — Il en faut dire à peu près autant de la graye question du célibat ecclésiastique, que saint Paul recommande sans toutefois l'imposer, et dont le concile de Nicée fit une obligation plutôt qu'une réalité, en interdisant, dans son troisième canon, la cohabitation du prêtre avec des femmes autres que sa mère, sa sœur ou sa tante. Il entrait dans la politique de Grégoire VII de préférer l'apparence à la réalité, le concubinage au mariage, ou de séparer le prêtre de sa famille pour l'attacher plus solidement à l'Eglise; aussi tint-il la main à l'observation du célibat. Mais l'ancienne discipline, qui interdisait le mariage après l'entrée dans les ordres, ne l'interdisait pas avant. De là le grand nombre de prêtres mariés qui furent appelés par les fidèles à la tête des diocèses. Car il est certain que le peuple et le clergé concoururent à l'élection des évêques et même des papes, pendant de longs siècles et peut-être jusqu'à l'époque de Célestin II, qui fut le premier pape élu sans leur concours, en 1143. Déjà en 1119, Calixte II avait été élu par la faction des cardinaux qui avaient suivi son prédécesseur Gélase II, en France; mais il attendit que son élection fût confirmée. « Selon l'usage, dit la formule du *Liber Diurnus Pontificalis*, nous, ministres et grands de l'Eglise et tout le clergé, ainsi que les magistrats et l'armée, les honnêtes citoyens et tout le peuple de Rome, assemblés en commun depuis le petit jusqu'au grand, nous avons élu le très-saint Père N., etc.», et l'on peut voir dans la collection de Labbe un canon du concile tenu à Rome en 1080, portant : « A la mort de l'évêque, que le clergé et le peuple se choisissent leur pasteur selon Dieu. » La confirmation ou institution par le pape, qui donna bientôt naissance aux guerres des investitures, était si peu nécessaire, qu'elle n'a aucune formule dans le *Liber Pontificalis*. Dès l'an 500, il est vrai, les patriarches annonçaient au pape leur nomination, comme le font encore les évêques jansénistes d'Utrecht, mais sans s'y croire obligés, et quand Bellarmin invoque l'usage que les papes ont pris d'envoyer des bulles d'institution aux évêques, Bossuet a bien soin de lui faire remarquer que cet usage est tout moderne, remontant à peine au seizième siècle. La grande et austère école de Port-Royal ne peut donc pas être accusée de protestantisme ou de presbytérianisme, pour ce seul fait qu'elle demandait le retour à l'ancienne et sage discipline de l'élection des pasteurs, et lorsque la

constitution civile du clergé voulut réaliser cette réforme, il suffisait qu'elle attendît la sanction du pape pour qu'elle fût parfaitement orthodoxe sur ce point. Mais s'il est certain que l'Eglise a pratiqué l'élection des évêques jusqu'au douzième siècle, époque à laquelle les chapitres s'en emparèrent, il est également hors de doute que cette loi souffrit de nombreuses modifications ou exceptions, suivant les temps et les lieux, et que depuis le sixième siècle et l'invasion des barbares, les protecteurs, fondateurs ou bienfaiteurs des Eglises, rois, princes ou conquérants, voulurent exercer sur elles une action que le droit canonique a reconnue et enregistrée sous le nom de *droit de patronage*. On peut toutefois regarder comme une loi générale que, dans les huit premiers siècles, le choix de l'évêque se faisait par les évêques comprovinciaux, de l'avis de tout le clergé et des fidèles de l'Eglise vacante. Nous en avons un remarquable exemple dans l'élection émouvante de Fortunatus. Le métropolitain y présidait avec ses suffragants ; on consultait le clergé, non-seulement de la ville, mais de tout le diocèse, les moines, les magistrats et le peuple. Le plus souvent les évêques décidaient seuls e eur choix s'appelait le jugement de Dieu. Aussitôt élu, on sacrait e nouvel évêque, on le mettait en fonction, et si le peuple refusait de le recevoir, loin de l'y contraindre, on lui en donnait un autre. Il en était souvent de même, sans aucun doute, pour les curés, et plusieurs pays ont conservé jusqu'à nos jours l'usage d'élire leurs pasteurs. L'Eglise, alors, n'était pas une administration purement politique ; elle sortait du cœur même des populations et n'était que l'expression visible de l'union des âmes. En donnant naissance à la suprématie temporelle et spirituelle des papes, l'invasion des Barbares et le schisme plus politique que religieux des Grecs, modifièrent profondément la constitution de l'Eglise d'Occident, qui, de fédérative dans son principe, sous la présidence de l'évêque de Rome, devint peu à peu une monarchie absolue. — En 321, Constantin permit aux Eglises d'acquérir et de recevoir des dons et legs des fidèles. Ce fut peut-être, dit le président Hénaut, ce qui donna lieu à la supposition de la donation de Constantin, supercherie manifeste, acceptée par tout le moyen âge sans discussion, et que, malgré la proposition qu'avait faite Ænéas Sylvius, en 1443, d'assembler un concile pour la démasquer, les ultramontains soutinrent au point de faire brûler vifs, en 1498, à Strasbourg, des catholiques ayant mis en doute son authenticité. Ils en avaient fait un dogme, comme ils font aujourd'hui pour le *Syllabus*, comme ils feraient demain pour le pouvoir temporel des papes si les évêques n'avaient refusé jusqu'ici de répondre aux instances de Pie IX, et si la grande et libérale Eglise catholique de Hongrie n'avait protesté, dès 1860, contre cette incroyable prétention. Cependant Paul Diacre, parlant de Grégoire le Grand, en 590, dit qu'il n'était pas permis d'installer un pape sans la permission de l'Empereur, et nous voyons encore, en 710, le pape Constantin s'empresser de se rendre à l'appel de Justinien II. Mais peu à peu la situation se transforma ; les Eglises patriarcales d'Antioche et d'Alexandrie se séparèrent de Constantinople, qui ne pouvait même plus défendre sa

suzeraineté en Italie, et lorsque Luitprand s'empara de l'exarchat de Ravenne et des métropoles lombardes, ce ne fut pas à l'empereur qu'il les restitua, c'est à l'évêque de Rome qu'il en fit don. On voit poindre, en 726, un simulacre de république à Rome, et de 730 à 740, une armée romaine. Depuis trois siècles, l'union avec l'Orient n'était que factice; en 360, Libérius transigeait avec les ariens; en 498, Anasthase II, avec les monophysites, et Sergius et Honorius écrivaient, en 639, les fameuses lettres qui les firent condamner comme hérétiques, en 680, par le concile de Constantinople. Pendant soixante ans, de 685 à 740, on compte neuf papes grecs ou syriens, au grand scandale de l'aristocratie romaine, pour qui *être, c'est dominer*, et qui, par la fable du faux concile de Sinuessa, où trois cents évêques auraient déclaré que le pape ne pouvait jamais être ni jugé, ni déposé, inaugura ou plutôt transmit au siége de Rome la vieille doctrine de la suprématie romaine, de même qu'au siècle suivant le peuple exprimera le mépris que lui inspirent les défaillances et les débauches des papes, dans la légende plus grossière encore de la papesse Jeanne. Il est remarquable, en effet, que la fausse donation de Constantin invoquée pour la première fois par le pape Adrien, en 777, et qui fut avec la véritable donation de Charlemagne la principale origine de la puissance temporelle des papes, s'applique par-dessus tout à transférer au clergé de Rome les droits, honneurs et priviléges des anciens patrices romains. Elle commence par revêtir le pape des distinctions impériales: l'*imperium*, la primauté ou la puissance, le *phrygium*, le diadème ou la tiare, et finit par donner à tous les clercs les droits des anciens sénateurs. On peut dire que la théocratie y est en germe. Elle fut d'ailleurs singulièrement développée et aggravée par les *fausses Décrétales*, qui parurent vers le même temps, réservant au pape seul le privilége de convoquer les conciles, quoique les huit premiers œcuméniques, tous tenus en Orient, eussent tous été convoqués par les empereurs, et ne reconnaissant qu'au pontife romain le droit de juger les évêques, quoique les conciles provinciaux ou nationaux ne cessassent de les juger et de les déposer. Mais peu à peu, au milieu du désordre général, les ordres religieux firent prévaloir les prétentions de l'Eglise de Rome sur les droits et les canons de l'Eglise.—L'institution des *cardinaux*, qui grandit tout à coup, les y aida puissamment. Ce nom remonte peut-être au premier siècle et semble avoir désigné une sorte de curé-doyen, de chorévêque ou d'archiprêtre, assistant le Pape dans la distribution des sacrements et dans l'administration de l'Eglise. Au concile de Rome, en 853, Léon IV, vrai Romain, qui mérita de donner son nom à la cité *Léonine*, déposa le prêtre-cardinal (que les ultramontains appellent cardinal-prêtre) de Saint-Marcel, parce qu'il ne résidait pas dans sa *paroisse*. En 1058, au contraire, à la suite de la déposition d'un anti-pape et d'une transaction avec la France, Nicolas II fit décider par un autre concile de Rome qu'à l'avenir les évêques cardinaux choisiraient le pape en consultant les prêtres-cardinaux, le clergé et le peuple. Il vint ensuite à Reims sacrer le fils de Henri Ier, qui jura de faire respecter les droits des Eglises et des évêques selon les canons et qui

inaugura, dans la troisième race de nos rois, la cérémonie du sacre. A l'élection de Célestin II, les cardinaux exclurent le clergé et le peuple. Innocent IV leur donna, en 1243, le chapeau rouge; Paul II, le manteau de pourpre; les conciles de Bâle et de Constance fixèrent leur nombre à vingt-quatre qui s'accrut peu à peu jusqu'à soixante-dix (14 appelés cardinaux-diacres, 50 cardinaux-prêtres et 6 cardinaux-évêques). Enfin par la constitution que leur donna Clément VIII, en 1602, et Paul V, en 1618, ils eurent seuls la nomination du pape qui put seul aussi les choisir. Ce fut sans doute à l'imitation de cette institution naissante que l'on vit l'évêque de Metz, au huitième siècle, réunir les prêtres de sa cathédrale sous une règle commune, qui fut l'origine des premiers *chanoines*. Mais les chapitres de nos cathédrales, qui furent, du douzième au quinzième siècle, chargés de l'élection des évêques, n'eurent pas la même fortune que le Sacré-Collége, et l'on sait dans quel discrédit ils sont tombés de nos jours. — Avec Grégoire VII, que Bayle appelle, non sans raison, « le boute-feu de l'Europe » et qui gouverna l'Eglise sous cinq papes, les prétentions romaines ne connurent plus de bornes. Tandis que Nicolas Ier écrivait encore en 863, à l'empereur de Constantinople, « qu'avant Jésus-Christ il y avait des rois, comme Melchisédeck, qui étaient prêtres; mais que depuis la venue de Celui qui est véritablement Roi et Pontife, l'empereur ne s'est plus attribué les droits du pontife, ni le pontife ceux de l'empereur, car Jésus-Christ a nettement séparé les deux puissances; » Grégoire VII, au contraire, en 1070, réunissant les deux glaives et s'autorisant de la fameuse comparaison des deux luminaires, le soleil et la lune, représentant les deux pouvoirs subordonnés l'un à l'autre et chargés de gouverner le monde, se mit à briser les couronnes, à déposer les rois et à se proclamer souverain maître du ciel et de la terre, des âmes et des empires; et depuis lors, jusqu'à Pie IX, il n'a cessé d'avoir des imitateurs, moins heureux, mais non moins fanatiques que lui. Il est vrai qu'il ne ménageait pas le clergé: « Je suis effrayé, dit Fleury, quand je vois dans les lettres de Grégoire VII les censures pleuvoir pour ainsi dire de tous côtés, tant d'évêques déposés en Lombardie, en Allemagne et en France. » Du fond de l'Angleterre, de l'Espagne ou de la Germanie, il citait à Rome le délinquant, qui souvent attendait des mois, des années dans la pénitence qu'on voulût bien examiner sa cause. S'il manquait d'y comparaître, pour la première fois on le suspendait de ses fonctions, et pour la seconde fois on l'excommuniait. Si l'évêque persistait dans sa contumace, le pape le déposait, défendait à son clergé et à son peuple de lui obéir, sous peine d'excommunication, leur ordonnait *d'élire* un autre évêque, et s'ils y manquaient, il leur en donnait un lui-même. C'est ainsi qu'il procéda contre Guibert, archevêque de Ravenne, qui lui rendit la pareille en se faisant élire pape: car la tiare étant devenue une couronne, devint, comme toutes les couronnes, la proie des factions. La prodigieuse impulsion qu'il imprima à la politique et à l'ambition romaines se traduisit immédiatement par : les *trêves de Dieu*, qui, d'abord sincères, devinrent bientôt un moyen de soumettre tous les fidèles et tous les conflits au jugement des tri-

bunaux ecclésiastiques; les croisades, dont Grégoire VII aurait voulu prendre le commandement pour soumettre tout l'Orient au saint-siége; les universités, qui monopolisèrent l'enseignement à Paris, à Bologne, etc., au profit du catholicisme; et enfin ces expéditions atroces contre les Vaudois, dans lesquelles la France, à l'instigation et à la joie des Romains, se déchirait elle-même, en massacrant impitoyablement de pauvres enthousiastes, dont le crime était de prêcher l'Évangile éternel et de condamner le luxe des évêques par le contraste de leur pauvreté volontaire. Les croisades enfantèrent, en outre, avec les évêques fictifs, *in partibus*, qui jouèrent un si funeste rôle dans les conciles, et les pèlerinages, qui ne furent souvent que les prétextes d'abominables scandales, les ordres militaires des Templiers, nobiliaires de Malte, et ces chevaliers Teutoniques, créateurs de la Prusse, dont la férocité est restée légendaire, car si l'Eglise voulut civiliser les barbares, il est encore plus vrai de dire que ceux-ci barbarisèrent l'Eglise. Dès le huitième siècle, à l'exemple de l'évêque de Rome, leur modèle et leur chef, tous les évêques de l'Occident étaient devenus princes temporels et guerriers, protecteurs des villes et seigneurs féodaux. Ils y gagnèrent l'ignorance, la cruauté, les débauches qui désolèrent le monde pendant tant de siècles, les débordements sans nom des Sergius III, Jean XII (la papesse) et de la plupart des papes de cette triste époque. « Des dynasties de femmes perdues, écrit Gerbert qui fut plus tard Sylvestre II, disposaient du pontificat, occupé par des monstres remplis d'ignominie. » Lorsque les évêques se virent seigneurs et admis à partager le gouvernement, ils crurent avoir, comme évêques, ce qu'ils n'avaient que comme seigneurs. Ils prétendirent juger les rois, non-seulement dans le tribunal de la pénitence, mais dans les conciles; et les rois eux-mêmes, comme Charles le Chauve ou Louis d'Outre-Mer, n'en disconvenaient pas. — Cette confusion, née de l'union des deux pouvoirs en la personne du pape, devenu prince temporel, subsiste toujours dans la doctrine, l'enseignement, la théologie, le droit-canon de ce que l'on appelle les *pures doctrines romaines*, qui, faites pour Rome, sont funestes chez nous, où elles pervèrtissent naïvement tous les esprits. « L'ignorance et la richesse, dit Fleury, amenèrent des scandales énormes, et je ne vois pas de temps où la simonie ait régné dans l'Eglise si ouvertement que dans le dixième ou le onzième siècles. Les princes qui, depuis longtemps, s'étaient rendu maîtres des élections, vendaient au plus offrant les évêchés et les abbayes, et les évêques se récompensaient en détail de ce qu'ils avaient une fois donné, ordonnant les prêtres pour de l'argent et se faisant payer les consécrations d'Eglise et les autres fonctions du sacerdoce. » De plus, l'ignorance, la simonie et l'incontinence, en se multipliant, multiplièrent les rigueurs et les censures. La pénitence canonique, qui était une sorte de confession et d'épreuve, publique ou secrète, au jugement de l'évêque, se trouva encore en vigueur au onzième siècle. Mais comme on croyait qu'il fallait la répéter autant de fois qu'il y avait récidive, il arriva que la vie entière du pécheur n'y suffisait plus. Il fallut s'en acquitter par procuration ou compensation, ce qui donna

naissance à la doctrine des *indulgences* et ouvrit la porte à tous les abus que l'on connaît : car les pénitences *vénales* conduisirent aux pénitences *forcées,* imposées même à des villes entières, comme furent en Espagne les défenses de manger de la viande ou de porter du linge, et préludèrent ainsi à l'épouvantable institution de l'Inquisition, qui fut, bien plus et bien mieux que la guillotine de 93, un moyen de battre monnaie. Il fallut, pour cela, étendre et développer l'institution des *légats* ou représentants du saint-siége, qui remonte certainement aux premiers siècles, puisque l'on voit des envoyés du pape y présider des conciles et siéger immédiatement après les délégués de l'Empereur, mais qui prit un accroissement considérable sous les faibles successeurs de Charlemagne, jusqu'à ce que Jean XXII, qui s'élut lui-même, comme on sait, *ego sum papa*, et qui publia les *Clémentines* et les *Extravagantes*, fit une Constitution dans laquelle il prétendit pouvoir imposer partout ses légats, sans la permission des souverains, comme et quand il lui plairait. Ces légats étaient de deux sortes : les uns, envoyés de Rome et dits, pour ce motif, *a latere*; les autres pris sur les lieux, d'après la désignation du pape. Mais les évêques, comme le remarque Fleury, souffraient alors avec peine de se voir présidés par un évêque étranger, encore moins par un prêtre ou cardinal diacre, sous prétexte qu'il était légat. Aussi ces envoyés n'étaient-ils pas reçus en Angleterre et en France sans une autorisation préalable. « Mais ce qui les rendait encore plus odieux, dit Fleury, c'était le faste, le luxe, l'avarice. Les légations étaient des mines d'or pour les cardinaux, ils en revenaient chargés de richesse, et l'on pourrait dire de butin. » Ils ne voyageaient ni à leurs dépens, ni à ceux du pape, mais à ceux du pays où ils étaient envoyés et marchaient « à grand train », c'est-à-dire avec une suite d'au moins vingt-cinq chevaux, puisque c'est à ce chiffre que les avait réduit le troisième concile de Latran. On appelle *pays de mission* les pays administrés par des légats. Les nonces sont à demeure et représentent le prince, plutôt que le pape. C'est pourquoi ils n'ont aucune juridiction spirituelle et ne doivent pas communiquer directement avec les évêques. Mais, au douzième siècle, les légats avaient tous pouvoirs, comme le pape. En multipliant ou plutôt en vendant les immunités des clercs et les exemptions, pour enrichir le saint-siége, ils créèrent des désordres contre lesquels les princes et les laïques, comme Philippe le Bel et Louis de Bavière, durent réagir au moyen de juges séculiers, de parlements et de légistes. Boniface VIII, qui, suivant un mot fameux de Villani, « prit le pontificat en renard, y vécut en lion et y mourut en chien, » n'excommunia pas moins de cinq rois, déclara dans la bulle *Clericis laicos*, qui fait encore loi aujourd'hui à Rome, que les clercs ne sont pas sujets des princes, et, bien digne d'avoir inspiré la bulle *In Cæna domini* qu'on lui attribue, il ordonna dans celle *unam sanctam*, que toute puissance militaire, judiciaire ou princière pliât le genou devant lui. Grâce à son fanatisme, toute l'Europe fut bientôt divisée, comme elle l'est aujourd'hui, en guelfes et gibelins, cléricaux et laïques, et la papauté chassée de Rome. Des cris de réforme se firent entendre;

Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague eurent des armées d'enthousiastes. Les conciles de Constance et de Bâle tentèrent en vain de faire rentrer la papauté dans le devoir ; leurs décrets, révisés et promulgués dans l'assemblée de Bourges, en 1438, reçurent en France le nom de *Pragmatique Sanction* et devinrent loi de l'Etat. Sous le prétexte d'en surveiller l'exécution, les tribunaux séculiers, dont le clergé lui-même avait depuis plus d'un siècle réclamé les arrêts en forme d'*appels comme d'abus* contre les exactions du saint-siége et de ses légats, se trouvèrent peu à peu maîtres de toutes les affaires ecclésiastiques. Il fallut, pour corriger ces excès, qu'un concordat intervînt entre Léon X et François Ier, « qui se donnèrent l'un à l'autre ce qui ne leur appartenait pas, » le pape accordant au roi le droit de nommer les évêques et le roi abandonnant au pape une année du revenu des évêchés vacants. Ce fut l'origine du droit moderne. Mais le concile, qui avait proclamé l'Eglise supérieure au pape, ne fut jamais ni clos ni promulgué régulièrement, et faillit même susciter un nouveau schisme d'Occident. On abandonna l'antique et sage tradition des conciles nationaux et provinciaux. En France ils furent remplacés, pour la doctrine, par l'institution de la Sorbonne, appelée le concile permanent des Gaules, et pour l'administration de l'Eglise, par les assemblées quinquennales du clergé, qui se tinrent sans interruption depuis 1560 jusqu'en 1789, et dont les procès-verbaux, réunis en 10 vol. in-fol., forment, après le décret de Constance et la tradition, le témoignage le plus éloquent et le plus impérissable que l'on puisse produire contre le nouveau dogme de l'infaillibilité, qui s'y trouve condamné pour ainsi dire à chaque page. Ce dogme a jeté sur le passé de la papauté une lumière désormais indéniable, et justifie pleinement la conduite des réformateurs du seizième siècle à leur début. Il suffit, d'ailleurs, pour comprendre l'enthousiasme qui les accueillit, de remarquer que les cendres d'Alexandre VI (Borgia) n'étaient pas encore refroidies lorsque Luther vint à Rome, en 1510, défendre les intérêts de son ordre appelé ermites de Saint-Augustin, et que dona Olimpia tenait boutique ouverte de tous les évêchés et bénéfices consistoriaux du monde entier, lorsque l'Europe fit en faveur des protestants le traité de Westphalie. Depuis trois siècles et plus, on demandait de toutes parts une réforme de l'Eglise, dans son chef et ses membres ; mais le pouvoir temporel des papes empêchait l'exercice de leur pouvoir spirituel. Avec ses prélats, ses légats, ses cardinaux et ses congrégations, portées successivement au nombre de vingt, plus puissantes et non moins infaillibles que le pape, dont elles ont tous les pouvoirs, dit un décret de 1847, la curie romaine, ayant l'ambition de gouverner le monde, était elle-même gouvernée, comme elle l'est encore aujourd'hui, par les influences les plus funestes et souvent les moins avouables. Clément XIV le savait bien, lorsqu'après avoir renfermé dans son cœur les motifs qui l'obligeaient, *en conscience*, à supprimer la Compagnie de Jésus, il ajoutait que le bon ordre ne se rétablirait jamais dans l'Eglise ni dans le monde tant qu'existerait cette société militante, qui semble avoir pris à tâche de retourner Jésus, en substituant le probabilisme à la foi, la terreur à l'espérance et

le fanatisme à la charité. Mais, puisant dans leur institut une soif insatiable de domination sans en vouloir la responsabilité, les jésuites pouvaient seuls abattre l'orgueil des Romains, s'élever à côté du saint-siége pour le briser, et le rendre tout à la fois si humilié et si menaçant que l'Europe en vît l'effondrement sans regret. C'est la philosophie de cette longue histoire. Les Eglises nationales n'en recevront aucun trouble. Devenues plus indépendantes et par conséquent plus vivantes, elles ne travailleront que mieux à évangéliser le monde et à préparer cette fédération des peuples chrétiens que Rome a deux fois rompue, d'abord au treizième siècle, car ce fut seulement à cette époque, dit Fleury, que la rupture avec les Grecs devint définitive, puis au seizième siècle, mais qui n'en reste pas moins, en face de l'Orient, l'œuvre des esprits libéraux et chrétiens, l'idéal d'aujourd'hui, la réalité de demain. — L'Eglise de Rome, fondée par les apôtres Pierre et Paul, au siége même de l'Empire, dut à cette double circonstance une sorte de primauté naturelle, qui devint, par la conversion de Constantin et de l'aristocratie romaine, un impérieux besoin de dominer le monde, et plus tard, grâce à la déchéance des empereurs d'Orient et par l'avénement de Charlemagne, en 800, une véritable souveraineté temporelle. « Menaçante dès le neuvième siècle et dissolue dès le dixième, dit un historien, la cour pontificale désolait le monde par le scandale de ses vices lorsque le rigide Grégoire VII conçut le projet d'une théocratie universelle, que soutinrent la plupart des papes du douzième siècle et que réalisa un moment Innocent III au treizième siècle. » Le grand schisme d'Occident fit ajourner ces rêves de domination auxquels Jules II, qui prit le nom de Jules pour mieux ressembler à César, voulut revenir, mais que l'établissement de la Réforme a détruits pour jamais ; car la prétention qu'a eue Pie IX d'imposer un dogme à une Eglise qui n'a plus de foi, n'est évidemment qu'un simulacre pour se venger de la perte du pouvoir temporel en se donnant un prétexte et un moyen d'agiter tous les peuples. En faisant du prêtre un ennemi de l'Etat, ce dogme forcera le clergé à s'instruire de sa religion, et en voulant s'imposer aux Eglises, il les contraindra à revenir à leurs traditions. L'élection des pasteurs et le gouvernement conciliaire, qui sont l'essence de la discipline ecclésiastique, reprendront vigueur. L'institution canonique elle-même, c'est-à-dire la transmission des pouvoirs spirituels ou de la mission, qui se faisait, jusqu'au seizième siècle, par les évêques comprovinciaux, à défaut des métropolitains, ainsi que le reconnaissaient encore les deux cents évêques adhérents à l'*Exposition de principes* de 1790, ne sera plus le privilége exclusif du pape, si le pape, non content d'exercer le *ministère* universel de l'Eglise, veut aussi en avoir seul le *magistère*, ou joindre le pouvoir législatif au pouvoir exécutif et réaliser la théocratie dans le monde. Déjà tous les pouvoirs intermédiaires, patriarcats, métropolitains ou autres, ont disparu. Le gouvernement de l'Eglise, après avoir été conciliaire dans les six premiers siècles, féodal au moyen âge, monarchique tempéré jusqu'à la Révolution, est depuis lors une monarchie despotique et absolue, à peine tempérée par les concordats ou par le

droit coutumier de chaque pays. En France une discipline de fer règne du haut en bas de la hiérarchie ecclésiastique ; le prêtre a peur de l'évêque qui tremble devant le pape et tous obéissent *ad nutum* à la curie romaine dévouée aux jésuites. Telle est l'Eglise, et dans un accès de brutale franchise, M. de Bonnechose a pu dire, en 1865, sans même avoir conscience de l'étrangeté de ses paroles, en comparant ses prêtres à des soldats : « Nous aussi nous avons un régiment à faire marcher, et il marche. » Le prêtre en effet n'a de garanties d'aucune sorte, ni civiles ni religieuses ; il est hors la loi. Autrefois les bénéfices à charge d'âmes (les cures) étaient de droit inamovibles ; il y en avait plus de trente mille, et à peine trois mille succursales amovibles. Aujourd'hui la proportion est renversée : il y a trois mille cures inamovibles et trente mille cures amovibles, dont l'évêque dispose *ex informata conscientia*, c'est-à-dire sans en devoir compte à personne, en sorte que le prêtre est dans sa main comme un paria dont il tient non-seulement la vie, mais l'honneur, grâce à ces entreprises de diffamation, instituées sous le nom de journaux religieux, et assez puissantes pour condamner les prêtres les plus courageux à l'hypocrisie et au silence. Bien des efforts ont été faits en vue de rétablir les anciens tribunaux ecclésiastiques, dits officialités diocésaines ; mais ils ont toujours échoué devant l'obstination des congrégations romaines à réclamer la juridiction absolue des clercs et surtout devant l'impossibilité où est l'Etat de laisser rétablir des tribunaux d'exceptions soustraits à ses lois et à ses droits. Quant aux officialités *gracieuses*, ne pouvant pas plus assigner des témoins que faire exécuter leurs sentences, elles sont allées rejoindre les chapitres épiscopaux, que les évêques mentionnent toujours dans leurs mandements, mais qu'ils n'assemblent ni ne consultent jamais. Depuis le concordat, les prêtres n'ont eu d'autre garantie contre l'arbitraire de l'évêque ou de son grand vicaire, et les évêques d'autre protection contre les empiétements de la curie romaine, que les appels comme d'abus qu'on a eu le tort de laisser tomber en désuétude ou de confier à un Conseil d'Etat absolument ignorant de ces matières et ultramontain. Il faut maintenant s'attendre à un soulèvement du clergé secondaire en France, et tôt ou tard à une révolution. — L'Eglise universelle, qui compte environ, d'après les plus récentes statistiques, deux cents millions de catholiques, est aujourd'hui partagée entre onze cents évêchés, directement gouvernés par le pape, c'est-à-dire par les vingt congrégations que président à Rome les cinquante ou soixante cardinaux italiens, entretenus par les subventions de la chrétienté, attendu qu'aucune œuvre, confrérie ou association ne peut se fonder sans se donner un cardinal-protecteur qu'elle rétribue discrètement mais généreusement. Dès lors les conciles, malgré les soins que l'on prend pour en fausser l'institution, ne peuvent plus être qu'un obstacle au gouvernement de l'Eglise tel qu'on le conçoit et qu'on le pratique à Rome. J'ai fait voir, dans la *Vérité sur le concile*, que parmi les 759 évêques ou chefs d'ordre présents au concile du Vatican en 1870, il y avait 50 cardinaux, 100 vicaires apostoliques ou légats, 50 généraux d'ordre, 100 évêques de la propagande

et 270 prélats italiens. Il ne restait donc que 183 évêques indépendants, et cependant l'opposition au nouveau dogme a réuni 220 voix, c'est-à-dire près du tiers des votants, ce qui est trop pour décourager les prétentions de la cour de Rome et trop peu pour faire un dogme. La curie romaine s'est ainsi placée elle-même dans la nécessité de réussir ou d'abdiquer. Mais l'Europe, qui ne paraît nullement disposée à rétablir le pouvoir temporel du pape, sans lequel sa suprématie spirituelle ne saurait se maintenir ou plutôt s'imposer, semble préparer la fédération des Eglises nationales comme prélude de l'inter-communion entre tous les chrétiens, qui sera l'accomplissement de la véritable Eglise de Jésus-Christ. — La liste des ouvrages relatifs à la constitution de l'Eglise formerait à elle seule un fort volume. Toutes les théologies contiennent un traité *de Ecclesia*, et depuis que le saint-siége récompense ses défenseurs, la plupart des théologiens ont fait un livre spécial sur *le Pape*. Pour suivre chronologiquement le développement de ce grand conflit, que le concile du Vatican a voulu trancher, mais qu'il n'a fait que tirer de la sphère sereine de la science pour le livrer aux passions du rationalisme et de la politique, voici quelques-uns des principaux ouvrages à consulter : Saint Cyprien, *De l'Unité de l'Eglise;* Saint Augustin, *Traité de l'Eglise;* Saint Isidore de Séville, *Traité des offices ecclésiastiques;* et peut-être est-il le même qu'Isidore le marchand, auteur du *Recueil des fausses décrétales*, qui ne fut connu qu'en 790; Hincmar, *Recueil des capitulaires;* Durand, de Mende, *De la manière de tenir le concile général;* Gerson, *De la Constitution de l'Eglise;* Bellarmin, *Des Souverains Pontifes;* de Marca, *De l'Accord entre l'Eglise et l'Etat;* Dupuy, *Les Libertez gallicanes;* Thomassin, *Ancienne et Nouvelle Discipline de l'Eglise;* van Espen, *Droit ecclésiastique;* d'Héricourt, *Lois ecclésiastiques;* Maultrot, *Droit des évêques;* Zaccaria, *Anti-Febronius;* Gohard, *Traité des bénéfices ecclésiastiques;* Le Gros, *Mémoires sur les droits du second ordre;* Luigi Nardi, *Dei parrochi opera di Antichita sacræ disciplina ecclesiastica;* Daunou, *Essai historique sur la puissance temporelle des papes;* de la Luzerne, *Dissertation sur les droits et devoirs respectifs des évêques et des prêtres;* Grosselin, *Du Pouvoir temporel des papes au moyen âge;* Sibour, *Institutions diocésaines;* Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa chiesa;* Bordas Demoulin, *Les Pouvoirs constitutifs de l'Eglise.*

J. Wallon.

ÉGLISE GRECQUE ou ÉGLISE ORIENTALE ORTHODOXE. Cette Eglise, dont les origines se confondent avec les origines mêmes du christianisme, contient l'*Eglise de Turquie*, avec les patriarcats de Constantinople, de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, l'*Eglise russe* et l'*Eglise du royaume de Grèce*. Pendant les premiers siècles du christianisme, les Eglises grecque et latine ne formèrent qu'une seule et même communion. Le caractère particulier de l'esprit oriental, la fondation de la nouvelle Rome à Constantinople, la division politique de l'empire romain, l'élévation de l'évêque de Constantinople au même rang que l'évêque de Rome par les synodes de Constantinople (380) et de Chalcédoine (451), le pouvoir du pape qui augmentait de

jour en jour et son ambition toujours grandissante, tout cela avait déjà amené de bonne heure de l'éloignement entre les Eglises grecque et latine. Nous renvoyons à l'article *Schisme* le récit de la séparation des deux Eglises et des tentatives de réunion sans cesse renouvelées jusqu'au quatorzième siècle. On peut, au reste, lire sur ce sujet Zschischmann, *Die Unionsverhandlungen zw. d. orient. u. rœm. Kirchen*, Vienne, 1858; A. Dimitracopoulos, *Histoire de la séparation de l'Eglise latine de l'Eglise orthodoxe*, Leipzig, 1867 (en grec); Pichler, *Gesch. der kirchl. Trennung zw. dem Orient u. Occident*, 2 vol., Munich, 1864; Guettée, *La Papauté schismatique*, Paris, 1863 ; Pitzipios, *L'Eglise orientale* (très-partial contre l'Eglise grecque), Rome, 1855. Depuis la prise de Constantinople (1453), l'Eglise latine réussit à soumettre quelques communautés grecques en Italie, en Autriche et en Hongrie. Ces communautés, connues sous le nom de *Grecs unis*, ont reconnu l'autorité du pape et admis l'addition du *Filioque* au symbole; mais elles ont conservé la discipline de l'Eglise grecque. Nous ne ferons qu'indiquer les vaines négociations poursuivies entre les Eglises grecque et protestante sous le patriarche Josaphat, qui envoya le diacre Dém. Myssos à Wittemberg (1564), et sous le patriarche Jérémie II, qui entra en rapport avec les théologiens luthériens de Tubingue, Jacob Andreæ et Martin Crusius (1576-81). Des négociations semblable ont eu lieu entre les Eglises russe et latine sous le roi Iwan Vasilievetz (1584) et sous Pierre le Grand pendant son séjour à Paris en 1717. Sous le même empereur, les évêques anglicans voulurent traiter avec le synode russe de l'Union avec l'Eglise orientale. Les protestants et les grecs poursuivirent le même but en Pologne en 1717. Pie IX essaya plusieurs fois la réunion des Eglises, ou plutôt la soumission de l'Eglise grecque à l'Eglise latine. C'est ainsi qu'il adressa, en 1848, une lettre encyclique aux évêques orientaux pour les inviter à la soumission ; qu'il fonda à Rome une société sous le nom de *Société chrétienne orientale* (1855) sous la présidence de Pitzipios, et plus tard une autre société pour le même but ; et que, peu avant le dernier concile du Vatican (1869-70), il invita à cette réunion les évêques de l'Orient. Son invitation ne fut pas acceptée. Les synodes généraux de l'Eglise anglicane (1866, 1867 et 1868) ont exprimé des dispositions très-favorables à l'Eglise orientale. L'archevêque de Canterbury a communiqué (1869) ces dispositions avec une copie des 39 articles de la foi anglicane au patriarche de Constantinople, qui lui répondit en souhaitant, lui aussi, la réunion des Eglises et en lui indiquant les difficultés qu'y opposaient des différences dogmatiques qui séparent les deux Eglises. Le synode anglican d'Amérique envoya, en 1872, une lettre très-cordiale au métropolitain d'Athènes, qui y répondit de la même manière. Les relations amicales entre les Eglises anglicane et orientale continuent toujours. Aux réunions des vieux catholiques à Munich, à Cologne, à Constance et à Bonn (1871-1876), ont assisté plusieurs prêtres et théologiens de l'Eglise orientale. Le résultat de tout le développement dogmatique de l'Eglise d'Orient se trouve, pour ainsi dire, tout entier dans l'exposition de la foi par Jean Damascène

Chrysorrhoa ; mais cette exposition marque en même temps l'époque de la décadence de l'Eglise grecque. Dès lors commence la théologie byzantine, qui n'est qu'une imitation sèche et morte de la théologie des premiers siècles. Cependant, plusieurs théologiens plus ou moins distingués, depuis Photius (891) jusqu'à G. Scholarius, le dernier théologien byzantin, prouvent que l'Eglise grecque n'est pas devenue complétement stérile pendant cette époque. Un vrai ralentissement, une vraie décadence commence dans l'Eglise grecque avec la prise de Constantinople (voyez ce nom). Avant d'étudier en particulier les diverses Eglises de l'Orient, nous parlerons, en général, du *dogme*, de la *discipline*, du *gouvernement* et de la *liturgie* de l'Eglise grecque. En effet, à part certaines différences toutes locales, surtout concernant le culte, tous ces éléments sont les mêmes dans toutes les Eglises. — I. Dogme. L'unique source de la foi, pour l'Eglise grecque, est la Parole de Dieu, contenue dans la Bible et dans les enseignements oraux qui viennent des hommes apostoliques et qui ont été transmis sans interruption par toutes les Eglises apostoliques, c'est-à-dire dans la *tradition*. Les dogmes fondamentaux de l'Eglise grecque sont exposés en abrégé dans les symboles de Nicée et de Constantinople. Nous n'exposerons ici que les dogmes dans lesquels l'Eglise grecque diffère des autres Églises. L'Église grecque soutient que le Saint-Esprit *procède* du Père seul, l'unique principe de la Trinité, par un acte éternel, et il est *envoyé* par le Père et le Fils, par une opération extérieure. D'après l'Église grecque, l'homme a un besoin absolu de la grâce de Dieu ; la grâce détermine les actes de l'homme ; l'homme n'est pas contraint par la grâce de voir la vérité ou de faire le bien, car cette grâce n'est qu'un secours réparateur qui *rétablit la liberté humaine;* la grâce est donnée par Dieu *gratuitement*, c'est-à-dire sans que nous l'ayons préalablement méritée, puisque avant d'agir sous son influence, nos actes, par eux-mêmes, ne pouvaient avoir qu'un caractère *défectueux* par suite de notre déchéance intellectuelle et morale. En attendant la dernière sentence qui sera prononcée à la fin du monde terrestre, les âmes qui ne sont pas frappées d'une condamnation absolue restent dans un état provisoire, où nous pouvons leur venir en aide par nos prières, nos bonnes œuvres et par la célébration du sacrifice eucharistique. Parmi les âmes non admises à la société angélique, il en est qui se sont rendues tellement coupables qu'elles sont, aussitôt après leur sortie du corps, condamnées à des peines qui n'auront aucun terme. Cependant l'état de béatitude comme l'état de damnation ne seront *complets* qu'après la résurrection des corps, c'est-à-dire après le jugement dernier. L'Eglise grecque honore et invoque la sainte Vierge, les anges et les saints, mais elle ne fait pas d'eux des médiateurs dans le sens strict du mot. Elle n'accepte pas le purgatoire. Elle ne regarde les indulgences que comme des adoucissements aux pénitences canoniques qui doivent être accomplies *sur la terre*, et qui ne regardent point l'autre vie. Elle ne s'attribue pas le droit de damner ; elle n'accepte pas la prédestination. Elle croit que la mère de Jésus fut vierge *avant*, *pendant* et *après* son enfantement divin. Elle n'accepte pas le dogme de

l'*Immaculée Conception*. Elle admet que Jésus-Christ est *l'unique* rédempteur et médiateur, que les bonnes œuvres n'ont pas la vertu de nous justifier par elles-mêmes; mais elles sont la conséquence nécessaire de la vraie foi, et cette foi, se manifestant par les œuvres, nous unit au Rédempteur qui nous justifie. En conséquence notre justification est due à la grâce de Dieu donnée gratuitement par les mérites de Jésus-Christ. L'Eglise grecque n'accepte pas les mérites surabondants des saints; nos mérites ne sont que les dons de Dieu. L'Eglise grecque n'a qu'un seul chef, Jésus-Christ; elle n'a qu'une autorité, e sacerdoce, dont les évêques possèdent la plénitude en vertu de leur ordination et qu'ils exercent de *droit divin* en vertu de leur consécration. L'*Eglise entière* est, suivant elle, assistée par le Saint-Esprit, et elle se montre infaillible par le témoignage constant qu'elle rend à la vérité révélée. C'est en ce sens que le concile œcuménique est infaillible. L'Eglise grecque admet sept conciles œcuméniques : le premier de Nicée, le premier de Constantinople, celui d'Ephèse, celui de Chalcédoine, le deuxième de Constantinople, le troisième de Constantinople, le deuxième de Nicée. Les membres de l'Eglise qui ont quitté cette vie et qui sont admis dans le ciel composent l'*Eglise triomphante;* ses membres encore vivants forment l'*Eglise visible* et *militante;* Si l'Eglise est libre, ses membres doivent obéissance, comme citoyens, au gouvernement légitimement établi ; si elle est protégée, elle ne doit rien sacrifier à l'Etat de sa doctrine et de ses institutions essentielles; si elle est persécutée, ses membres n'ont pas le droit de se révolter contre le gouvernement légitimement établi. L'autorité centrale extérieure réside dans le corps entier de l'épiscopat, qui est un et dont tous les évêques légitimes possèdent solidairement l'autorité. L'Eglise grecque accepte sept mystères ou sacrements : Le *Baptême*, la *Confirmation*, l'*Eucharistie*, la *Pénitence*, l'*Ordre*, le *Mariage*, l'*Onction*. Le baptême est administré par une *triple immersion* dans l'eau, et non par l'infusion ou par l'aspersion L'Eglise baptise les enfants, en enseignant que la foi des enfants est remplacée par la foi de leurs parents ou de leurs parrains ou marraines, en tant que ceux-ci s'engagent à les instruire dans la foi à mesure qu'ils avanceront en âge. La confirmation est faite aussitôt après le baptême, dont elle est considérée comme le complément. L'Eglise grecque croit qu'après la consécration du pain et du vin, le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans l'eucharistie ; que le pain et le vin n'existent plus substantiellement, mais seulement en apparence, et que les fidèles doivent communier sous les deux espèces du pain et du vin. Elle se sert du pain fermenté. Elle regarde la confession comme un acte *essentiel* pour le sacrement de la pénitence, dans lequel le prêtre absout au nom de Dieu les péchés commis après le baptême. Elle n'a pas fait un précepte formel de l'obligation de se confesser. Elle n'a ni confessionnaux, ni casuistes, ni péchés mortels de convention. Elle ne joint point à l'ordination le vœu du célibat. Elle ne regarde point le mariage comme un devoir imposé à tous. Elle n'impose la virginité à personne. D'après l'Eglise grecque, en cas d'adultère de l'une des parties, l'autre peut contracter un nouveau ma-

riage, mais le coupable n'y est point autorisé. Elle professe qu'on doit administrer l'onction en toute maladie grave, sans qu'il y ait danger de mort et dans le but d'obtenir la guérison. Voyez l'*Exposition de la foi orthodoxe* de Jean de Damas; Macaire, *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857, et *Théologie dogmatique orthodoxe*, 2 vol., Paris, 1860; Antoine, *Théologie dogmatique de l'Église orthodoxe*, trad. du russe en grec par Théod. Vallianos, Athènes, 1858; Eugène Bulgaris, *Théologicon*, publié par A. Lontopoulos, Venise, 1872 (en grec); Gass, *Symbolik der griech. Kirche*, Berlin, 1872; Théophane Prokopowicz, *Christianæ, orthodoxæ, dogmatico-polemicæ theologiæ*, 2 vol., Pétersbourg, 1827; Baur, *Dogmengesch.*; Klee, *Kathol. Dogmatick*, Mayence, 1861, 3 vol.; Kahnis, *Die luther. Dogmatik*; Z. Rhossis, *De l'Union de toutes les religions et de toutes les Eglises*, Athènes, 1868 (en grec). — II. Discipline. La base de la discipline de l'Eglise grecque est constituée par les *canons des apôtres* (les Constitutions apostoliques sont rejetées, comme ayant été corrompues par les hérétiques), ceux du Concile œcuménique de Nicée et des conciles locaux d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche et de Laodicée, consacrés par l'adhésion générale; ceux des conciles généraux : premier de Constantinople, d'Ephèse, de Chalcédoine; ceux des conciles de Sardique et de Carthage; d'un concile de Constantinople tenu en 394; les épîtres *canoniques* de saint Denys et de saint Pierre d'Alexandrie; de saint Grégoire le Thaumaturge; de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Amphiloque, des évêques d'Alexandrie, Timothée, Théophile et Cyrille; de Gennade de Constantinople; par le *canon* de l'Eglise d'Afrique publié par saint Cyprien, enfin par les canons du concile *in Trullo* réuni à Constantinople en 680. Au commencement du cinquième siècle, on avait déjà réuni en un *code des canons* les lois promulguées par les deux premiers conciles œcuméniques et par les cinq conciles d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche et de Laodicée. En 451, le concile œcuménique de Chalcédoine approuva ce *code*; le concile *in Trullo* le compléta. Ces décrets forment encore aujourd'hui *le corps du droit canonique* de l'Eglise grecque, et conservent toute leur force, sauf quelques légers changements dans la législation, qui ne tiennent point à l'essence des choses. Parmi les canons il faut faire une distinction fondamentale entre ceux qui imposent une obligation universelle et permanente, et ceux qui ne renferment que des dispositions locales et transitoires. Ces derniers ne sont pas obligatoires pour toutes les Eglises. Les premiers, au contraire, doivent être appliqués universellement et servir de base au gouvernement des Eglises. — III. Gouvernement. D'après l'Eglise grecque, le *sacerdoce* établi par Jésus-Christ lui-même pour gouverner son Eglise, apparaît, dès le temps des apôtres, divisé en trois ordres : l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. L'épiscopat a succédé à l'apostolat. Il est *un*, gouvernant toute l'Eglise par une *action commune*, avec l'aide des prêtres et des diacres. L'Eglise, représentée par les évêques, a cherché, par des établissements secondaires, à rendre plus facile l'action commune de l'épiscopat dans le gouvernement de la société chrétienne.

De là la hiérarchie du droit ecclésiastique, qu'elle a établi à côté de la hiérarchie de droit divin. Les évêques établis dans les grandes villes avaient naturellement plus d'importance que ceux des petites villes; c'est ainsi que les évêques des trois capitales de l'empire romain, Rome, Alexandrie et Antioche, furent considérés comme les premiers évêques de l'Eglise, avec une juridiction dans un certain rayon déterminé. On leur adjoignit l'évêque de Jérusalem, à cause des souvenirs attachés à cette ville sainte, et ces quatre évêques reçurent le titre de patriarches. Lorsque Constantin le Grand eut fait de Byzance Constantinople, l'évêque de cette ville fut décoré aussi du titre du patriarche, et placé au *second rang*, parce que Constantinople était devenue la seconde capitale de l'empire. Il y eut, dès lors, cinq patriarches à la tête de l'épiscopat. D'autres évêques, placés dans les villes *capitales des diocèses* de l'empire romain, reçurent également une autorité supérieure dans la circonscription diocésaine, avec les titres d'*exarque* ou de *primat*, selon le rang des villes où ils étaient évêques. Les diocèses de l'empire romain étaient partagés en provinces à la tête de chacune desquelles était une *métropole*. Les évêques de ces villes reçurent le titre d'*archevêques* ou *métropolitains*. Plusieurs villes ayant le titre de cités dépendaient de la métropole. Les évêques des cités furent les simples évêques. Cette organisation est encore celle de l'Eglise grecque actuelle. En se groupant par métropole, les évêques forment les conciles *provinciaux*. Les évêques de plusieurs provinces réunies en un Etat ou en un patriarcat forment les *conciles nationaux*. Les évêques de tous les patriarcats réunis forment les conciles œcuméniques ou universels. L'épiscopat n'agit ainsi qu'*en commun;* chaque évêque concourt au gouvernement général de l'Eglise; l'autorité est essentiellement *conciliaire* ou *collective*, et l'unité résulte de l'action commune et collective de l'épiscopat, qui est un. Les droits des évêques sont les mêmes en ce qui découle de l'ordre ou de la consécration. Les prérogatives d'*honneur* et de *juridiction*, qui n'ont pas un caractère divin et qui viennent de l'Eglise, doivent être réglées par les canons qui leur servent de base. C'est ainsi que les prérogatives des exarques, des primats et des métropolitains, ne peuvent avoir que l'étendue fixée par les conciles. Après la séparation des Eglises, l'évêque de Constantinople, second patriarche, est devenu premier pasteur de l'Eglise grecque. Ce titre, purement historique, ne lui donne aucune juridiction sur les Eglises indépendantes de son patriarchat. Chaque Eglise nationale se gouverne par ses évêques; et, s'il s'élève une question qui intéresse l'Eglise entière, l'initiative de l'action commune appartient aux évêques qui ont un motif plus particulier d'appeler à leur aide, en faveur de la saine doctrine, le concours de leurs frères dans l'épiscopat. Si un concile est assemblé, il est présidé *de droit* par les patriarches, selon leur ordre hiérarchique, ou, à leur défaut, par un ou plusieurs évêques, les plus élevés selon l'ordre établi par l'Eglise. Si les décrets de cette assemblée sont acceptés par toute l'Eglise, ils revêtent par là même le caractère d'œcuménicité, et deviennent *lois générales*. Si l'assemblée n'a qu'un caractère *local*, ses décrets ne font règle que pour les Eglises

qui y sont représentées. C'est ainsi que, dans le gouvernement de l'Eglise grecque, tout concourt à favoriser l'action commune de l'épiscopat, à conserver le caractère conciliaire ou collectif de l'autorité, et à combattre l'action *monarchique* d'un seul évêque au détriment des droits communs de tous. Voyez *Syntagma canonum et Nomocanon Photii*, dans H. Justelli, *Biblioth. juris can. vet.*; Spittler, *Gesch. des canon. Rechtes bis an den falschen Isidor*, Halle, 1778; Planck, *Gesch. der kirchl. Gesellschaftsverfassung*, 5 vol., Hannov., 1803-9; Blondel, *Traité hist. de la Primauté en l'Eglise*, Gen., 1641; Janus, *De orig. Patriarch. chr.*, Witt., 1718; Maassen, *der Primat des Bischofs von Rom u. die aeltesten Patriarchalkirchen*, Rome, 1853; Chrysanthos, patr. de Jérusalem, *Traité des offices, des cinq siéges patriarcaux, et des archevêchés autocéphales*, Venise, 1778 (en grec); Rhalis et Potlis, *Syntagma des saints canons*, 6 vol., Athènes, 1852-59 (en grec); J. Eutaxias, *Du pouvoir sacerdotal*, Athènes, 1872 (en grec); D. Calliphron, *Revue ecclésiatique*, Constantinople, 1871-72 (en grec); Richter, *Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts*, éd. Dove, Leipzig, 1874; F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bonn, 1871. — IV. LITURGIE. Liturgie (λειτουργία) signifie dans l'Eglise grecque la célébration du sacrifice de Jésus-Christ, comme la *fonction publique* par excellence, comme l'acte le plus important et le *point central* de tous les autres offices, qui font partie du culte public. Pour l'Eglise grecque, la liturgie est la mémoire de la vie entière du Sauveur; elle est un véritable sacrifice, qui ne se distigue point du sacrifice de la croix. La liturgie, comme telle, appartient à la foi dans ses parties essentielles, tandis que les autres offices n'ont qu'un caractère *disciplinaire* et peuvent varier, selon le caractère des peuples. L'Eglise grecque ne célèbre pas de liturgies secrètes ou de messes basses; elle n'en célèbre pas non plus plusieurs dans la même église ou sur le même autel. D'après l'Eglise grecque, la liturgie doit toujours être célébrée à voix haute (sauf quelques prières concernant les prêtres seuls et dites par eux à voix basse), afin que les clercs et les fidèles puissent y prendre part, au moyen des prières qu'ils doivent réciter en réponse à celles du prêtre. La liturgie ne doit être célébrée qu'à certains jours déterminés. Il est de principe, dans l'Eglise grecque, que chaque Eglise a le droit d'avoir une liturgie particulière célébrée en langue compréhensible. Pourvu que cette liturgie ne contienne aucune erreur contre la doctrine et qu'elle possède tout ce qui est essentiel au saint sacrifice, l'Eglise grecque n'y voit aucun motif de séparation; à plus forte raison laisse-t-elle à chaque église particulière la faculté d'organiser ses autres offices; tout ce qu'elle demande pour reconnaître une église comme sœur, c'est une foi pure et complète, une doctrine morale conforme à l'Evangile, une discipline conforme aux canons des apôtres et des conciles œcuméniques, une liturgie dans laquelle on célèbre véritablement le saint sacrifice. L'Eglise grecque n'oblige point au célibat ceux qui entrent dans les ordres sacrés; il leur est permis d'habiter avec leur femme, mais ils ne peuvent pas se marier après leur ordination. La continence est imposée aux évêques, et par cela même ils sont ordi-

nairement choisis parmi les moines. C'est encore l'usage, comme dans les premiers siècles, de soumettre à leur arbitrage toutes les contestations. Les jours de pénitence de l'Eglise grecque sont : le grand carême, qui dure les quarante jours qui précèdent la fête de Pâques ; les carêmes de l'Avent, de l'Assomption et des Apôtres, institués comme préparation aux fêtes de la naissance de Jésus-Christ, de l'Assomption de la sainte Vierge et des apôtres, honorés en commun le jour de la fête de leurs choryphées, saint Pierre et saint Paul; les mercredis et vendredis de chaque semaine. On ne jeûne pas les samedis, excepté celui de la semaine sainte. On observe les jeûnes avec sévérité. Les principales fêtes, qui doivent être sanctifiées comme le dimanche, sont : La Nativité de la sainte Vierge; la Présentation de la sainte Vierge au temple; l'Annonciation; Noël; l'Epiphanie; la Présentation de Jésus-Christ au temple; la Transfiguration; le dimanche des Rameaux; Pâques; l'Ascension; la Pentecôte; l'Invention de la sainte Croix; l'Assomption, etc. Les fêtes sont très-sévèrement observées. On fait toujours le signe de la croix de droite à gauche. L'Eglise grecque ne tolère aucune image taillée, sculptée ou coulée des saints. Les images, comme objet de *vénération religieuse*, ne peuvent être que peintes, sans relief; l'Eglise russe, toutefois, fait exception à cet égard et orne aussi ses autels d'œuvres plastiques. On n'assiste que debout au service divin. Ce n'est qu'à la fête de Pentecôte que les fidèles s'agenouillent. En priant on doit toujours se tourner vers l'Orient. La prédication tient dans le culte grec une place minime, le bas clergé n'étant pas assez instruit pour prêcher. Les ecclésiastiques les plus haut placés sont seuls à prêcher. La prédication est remplacée par la lecture des antiques homélies, par d'autres cérémonies et par l'hymnologie sacrée, qui est très-riche et qui s'est développée depuis le quatrième siècle et surtout depuis Jean Damascène et Cosmas, évêque de Maïonma, jusqu'au onzième siècle. La musique instrumentale n'est pas permise dans l'Eglise grecque. La Bible et les [illegible] sont récitées comme les hymnes. Les chantres sont divisés en [illegible] chœurs, qui chantent alternativement. La musique est très-simple et la plupart du temps monotone; c'est pourquoi on s'occupe de son amélioration, déjà accomplie dans l'Eglise russe et dans plusieurs des Eglises grecques. Dans les temples, les hommes sont toujours séparés des femmes par des treillis. Les habits sacerdotaux des prêtres sont : la *robe*, l'*étole*, la *ceinture*, les *surmanches* (espèces de manchettes), la *chasuble* et l'*épigonate*, que portent les prêtres gradés. Les évêques portent en outre une crosse en ébène, ornée d'ivoire ou de nacre, la *dalmatique*, le *pallium*, la *mitre* et l'*agnus* (croix pectorale). Les vêpres, dites vers le soir, servent non-seulement de prière du soir, mais encore de commencement au jour suivant. On distingue les *petites vêpres*, dites tous les jours, et les *grandes vêpres* des dimanches et des fêtes. Les matines sont une cérémonie du matin, précédant la messe; lorsque la messe n'est pas célébrée, on les dit seules. Dans les temps les plus anciens, la liturgie de Jacob Adelphothée était en usage. Saint Basile et saint Jean Chrysostôme ont abrégé cette liturgie, et leurs liturgies sont usitées encore maintenant. Celle de Chrysos-

tôme, plus brève, est la liturgie habituelle; celle de saint Basile, plus longue, est dite seulement dix fois par an : dans les veilles de l'Epiphanie et de Noël; le premier janvier (fête de Saint Basile) ; les cinq dimanches du grand carême (excepté le dimanche des Rameaux) ; le jeudi et le samedi saints. Il y a encore une autre liturgie, celle des *pré-sanctifiés*, ainsi appelée parce que le sacrement n'est pas consacré ; mais il est déjà consacré dans la messe complète du dimanche précédent. Elle est très-ancienne (elle existait avant le sixième synode œcuménique) et elle est dite les jours d'abstinence, surtout les mercredis et les vendredis. La liturgie est composée de trois parties : de la *liturgie préparatoire*, de la *liturgie des catéchumènes* et de la *liturgie des fidèles*. La liturgie préparatoire, dite à la table de *Prothèse* ou d'*oblation*, présente par des rites symboliques Jésus-Christ figuré dans l'Ancien Testament, l'*unique Rédempteur du monde*, soit à titre de Messie attendu, soit à titre de Sauveur, fils de Dieu incarné. Ensuite le prêtre se rend à l'autel pour commencer la *liturgie des catéchumènes*. Celle-ci est une préparation à la liturgie des fidèles. On y récite des litanies, des prières, on chante les hymnes du jour et le *Trisagion*; on écoute la lecture de l'épître et de l'évangile. Enfin on récite une litanie pour les catéchumènes, et le diacre les avertit ensuite, par trois fois, de sortir de l'église. L'Eglise grecque, attachée aux usages des siècles primitifs, a conservé les prières pour les catéchumènes et la formule usitée pour les faire sortir de l'église, quoiqu'il n'y ait plus de catéchumènes dans son sein. Ensuite vient la liturgie des fidèles. On y récite également des prières; on chante l'*hymne des chérubins* ; le prêtre dépose les éléments eucharistiques sur l'autel. On chante l'hymne de victoire : Saint, saint, saint, etc. La consécration a lieu, le prêtre invoquant trois fois le saint Esprit. On récite ensuite des prières et l'oraison dominicale. Tandis que les fidèles chantent l'antienne de la communion, le prêtre communie sous les deux espèces [illegible] diacre ; puis il distribue la communion, aussi sous les deu[illegible], aux fidèles qui s'y sont préparés. A la fin le prêtre récite un[illegible] pour implorer la bénédiction divine sur les fidèles au moment o[illegible]ls vont se retirer. Nous ne pouvons pas exposer ici plus en détail la liturgie grecque et en mentionner les rites nombreux, qui contiennent un symbolisme profond et qui, tous, remontent à la plus haute antiquité. Voyez N. Cavassila, *Explication de la liturgie*, 1354, ap. Ducaei *Auctarium*, II, et dans la bibliothèque de de la Bigne, t. XII; N. Bulgaris, *Catéchisme, ou explication de la liturgie*, Venise, 1681 et Corfou 1852 (en grec) ; *Lettres sur les rites*, trad. du russe par Th. Vallianos, 1851. Athènes (en grec); Bingham, *Origines s. antiquitates christianæ*, en latin, par Ghrischovius, Halle, 1724-29 ; Mamachius, *Originum et antiquitatum christianarum* lib. XX ; Rome, 1749; Al. Aurel. Peliccia, *De christ. ecclesiæ politia*, Naples, 1777-8, trad. par Binterim dans ses *Denkwürdigkeiten der chr. kath. Kirche*, Mayence, 1825-32, 7 vol.; Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christl. Archæologie*, Leipzig, 1817-31, 12 vol.; Rombotis, *Liturgique*, Athènes, 1869 (en grec).

I. Eglise de Turquie. Non-seulement le patriarche de Constanti-

nople n'a rien perdu de son pouvoir par la prise de cette ville, mais il a acquis de nouveaux priviléges, pendant que les autres patriarches de l'Orient voyaient diminuer leur autorité. Le patriarche de Constantinople fut reconnu par Mahomet II chef civil ou ethnarque (ἐθνάρχης) de la nation grecque dans tout l'empire; c'est ainsi que tous les sujets orthodoxes du Grand Seigneur, Serbes, Bulgares, Albanais, se trouvèrent *ipso facto* sujets de patriarche. Elu par l'Eglise, le patriarche recevait du Sultan, après son sacre, un costume pompeux, un cheval blanc et un sceptre. Il avait autour de lui un synode qui était l'autorité judiciaire suprême des chrétiens : ce synode, composé d'abord des dignitaires du patriarcat et de quelques laïques, réglait avec le patriarche toutes les affaires du patriarcat et élisait le patriarche. Les droits du patriarche étaient spirituels et politiques. C'est par son intermédiaire que la Porte négociait avec les autres patriarches de l'Orient. Néanmoins ce pouvoir, si étendu qu'il fût, ne tenait point devant le caprice du sultan. Sous le patriarche Samuel Ier (1763), le synode que nous avons mentionné fut remplacé par un autre synode, composé de 12 métropolitains et de quelques laïques, et jouissant des mêmes attributions. Cette organisation dura jusqu'à la publication du *hati houmayoun* de 1856, qui enleva au patriarche et aux évêques le pouvoir judiciaire et politique, et forma des tribunaux mixtes pour le jugement des affaires civiles. A la suite de ce *hati*, il se réunit en 1857 et peu après à Constantinople deux assemblées nationales, qui réglèrent les affaires de l'Eglise et de la nation grecque. Nous avons décrit à l'article *Constantinople* le mode d'élection du patriarche tel qu'il fut réglé dans ces assemblées. Mais tandis que d'une part le pouvoir du patriarche augmentait, le cercle de sa juridiction diminuait également. D'après le principe admis dans l'Eglise grecque, que l'administration ecclésiastique doit se régler sur l'administration politique, les Eglises de Russie et de Grèce sont devenues indépendantes (αὐτοδιοίκητος). D'après le même principe, les Eglises orthodoxes de l'Autriche se détachèrent du patriarcat de Constantinople et leur chef est aujourd'hui l'archevêque de Carlowitz, qui porte le titre de patriarche et métropolitain de la nation serbe en Hongrie. L'archevêque des orthodoxes valaques de Transylvanie, siégeant à Hermanstadt, s'est rendu en 1864 indépendant de l'archevêque de Carlowitz, et en 1873 le gouvernement autrichien a détaché du patriarcat de Carlowitz et réuni sous l'autorité du métropolitain de Czernowitz, les Grecs de la Dalmatie et ceux de la Bukowine. L'Eglise de Serbie, depuis que ce pays a conquis une demi-indépendance, est également devenue indépendante (1830). L'Eglise de la Moldo-Valachie, affranchie sous le prince Couza, a formé un synode central sur le modèle de ceux des Eglises de Russie et de Grèce. Les Bulgares, poussés tantôt par la propagande latine, tantôt par une politique étrangère, se mirent à partir de 1860 à réclamer non-seulement le redressement des abus dont ils disaient avoir à se plaindre de la part du clergé grec, mais l'autonomie ecclésiastique pleine et entière de tous les Bulgares répandus dans la Turquie d'Europe. Un firman de 1870 institua un *exarchat bulgare* distinct et indé-

pendant de la *Grande Eglise*, et le 22 février 1872 l'assemblée générale bulgare, siégeant à Orta-Kevi (village sur la rive droite du Bosphore), fut autorisée à procéder sur-le-champ à la nomination de l'exarque. La Porte approuva l'élection par un iradéh en date du 8 mars. Le 16 (28) septembre de la même année, un concile, formé du patriarche œcuménique et de trois ex-patriarches, des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche (le patriarche de Jérusalem refusa de souscrire à l'acte du concile), de l'archevêque de Chypre et de 25 métropolitains et évêques déclara les Bulgares schismatiques (voyez *Bulgares*). — Le *patriarcat d'Alexandrie* a beaucoup perdu de son importance, surtout depuis que l'élément orthodoxe a subi une grande diminution en Egypte, le plus grand nombre des indigènes, qui sont de race arabe, s'étant ralliés à la religion copte. Les seuls évêques actuellement soumis au patriarche sont ceux de Lybie ou de Pentaple, de Péluse, de Memphis et de Mélite. — Le *patriarcat d'Antioche*, autrefois si célèbre, est devenu maintenant le plus insignifiant de tous, car la plupart des habitants de la Syrie sont ou mahométants ou monophysites. Au onzième siècle, les croisés, s'étant emparés d'Antioche, en expulsèrent le patriarche grec et établirent à sa place un patriarche latin ; après l'expulsion des Latins (1261), les Grecs reprirent possession du patriarcat. L'affaiblissement du patriarcat est dû en partie aux efforts des missionnaires latins en Syrie au siècle dernier, tentatives qui ont réussi dans une certaine mesure. Depuis le commencement de ce siècle, les missionnaires protestants se sont également établis dans le pays ; cependant un certain nombre d'Arabes, en 1857, et de grecs-unis se sont rattachés au patriarcat grec. Au patriarcat d'Antioche se rattachent les évêchés de Laodicée, Séleucie, Amide, Tyr et Sidon, Tripoli, Bostra, Emèse, Beyrouth, Adane, Héliople, Arki, Palmyre, Saïdanagia, Théodosiople et Akiska. — Au *patriarcat de Jérusalem* sont soumis les évêchés suivants : Bethléem, Nazareth, Pétra, Gaza, Ptolemaïs, Lydde, Sébaste, Sinaï, Thabor, Philadelphie, Scythople, Jaffa, Naplouse, dont la plupart comptent très-peu de fidèles. Les évêques forment, avec quelques hauts dignitaires du clergé, le synode qui assiste le patriarche. L'archevêque de Sinaï, dépendant du patriarche de Jérusalem, ne dirige pas une Eglise, mais un couvent ; ce couvent jouit d'une autonomie absolue, et son higoumène, qui porte le titre d'archevêque, est élu librement par les moines et sacré par le patriarche. Le patriarche de Jérusalem, Cyrille, n'ayant pas voulu souscrire à la condamnation des Bulgares, a été déposé par son synode en décembre 1872. On connaît les querelles qui depuis longtemps divisent les chrétiens à Jérusalem, concernant la possession des lieux saints. Outre les quatre patriarcats, il existe en Orient deux Eglises indépendantes, celle de *Chypre* et de *Géorgie* ou *Ibérie*. L'archevêque de Chypre siége à Leucosie et a autorité sur les métropolitains de Limissos ou Cition, Paphos ou Cyrénie. L'Eglise de Géorgie ou d'Ibérie, aujourd'hui en grande partie soumise à l'Eglise russe, a deux archevêques autonomes, ceux de Haute et de Basse Ibérie, desquels dépendent un grand nombre de métropolitains et d'évêques. Le nombre des diocèses ou éparchies a augmenté beaucoup depuis la prise de Constantinople et il est aujourd'hui

hors de toute proportion avec le chiffre de la population. Le règlement de 1862, concernant la subvention accordée aux patriarches et aux évêques, en mentionne 117 (dont 84 ayant le titre de métropolitains), sous la seule juridiction de Constantinople. Par suite du schisme bulgare, ce nombre a été réduit à 110. Le nombre des patriarches, métropolitains, archevêques et évêques, s'élève aujourd'hui pour l'empire à 140. Les évêques président dans leurs diocèses (éparchies) aux affaires ecclésiastiques et autres des chrétiens. Chaque évêque est assisté d'un conseil (*symboulion*), composé des principaux dignitaires de son clergé. Pour les questions les plus importantes, on consulte également les *démogérontes* ou chefs civils de la communauté. Tous les évêques, quel que soit leur titre, sont nommés par le synode et pourvus d'un bérat (diplome) de la Porte. L'instruction du clergé, comme en général de toutes les classes, est demeurée stationnaire depuis la prise de Constantinople. Il n'était pas possible qu'il en fût autrement sous un joug barbare et ennemi des lettres; néanmoins il s'est révélé quelques hommes savants, surtout parmi le clergé, qui a été le sauveur des lettres grecques pendant le temps de l'esclavage. Le bas clergé est encore ignorant; mais l'instruction du haut clergé s'est améliorée à mesure que se développait l'instruction générale. Outre les écoles de Constantinople (voyez cet article), il s'est établi dans presque tous les endroits de la domination turque où l'on rencontre des Grecs, des écoles fondées et soutenues par les dons généreux des Grecs riches et par l'ardeur infatigable des sociétés pour l'encouragement des études grecques établies à Constantinople, à Athènes et en d'autres lieux. Le haut clergé reçoit son éducation dans les écoles théologiques de Chalcis près de Constantinple (1844), et de Jérusalem (1853). En outre, on s'occupe d'établir, dans chaque métropole, un séminaire pour préparer aux fonctions ecclésiastiques un certain nombre de jeunes gens. Outre les couvents d'Athos (voyez ce mot), florissaient autrefois ceux du Sinaï et du Saint-Sépulcre (voyez ces mots); mais depuis longtemps, pour diverses raisons, et surtout depuis que le gouvernement roumain a confisqué leur fortune (1863), ces couvents sont tombés en décadence. En même temps que l'instruction diminuait par le fait de l'esclavage, le culte perdait de son antique splendeur. Depuis la prise de Constantinople, le nombre des fêtes s'est accru de quelques fêtes de néo-martyrs. L'observation des fêtes et des cérémonies religieuses a toujours été très-stricte. La lecture des vies des saints était la seule nourriture du peuple. L'esclavage a inspiré au peuple un grand dévouement pour sa religion, mais en même temps la superstition, favorisée par l'ignorance du clergé et du peuple, se répandait de plus en plus. Par l'effet des progrès de l'instruction, la superstition tend à disparaître avec le respect scrupuleux pour les formes du culte. Les décrets du synode de Jérusalem, réuni en 1672 par la condamnation de Cyrille Lucar, acceptés par tous les patriarches et publiés sous le titre de « lettre des patriarches orthodoxes de l'Orient », sont considérés comme un livre symbolique officiel. Il en est de même de la confession orthodoxe, composée d'abord par Pierre Mogilas, mé-

tropolitain de Kiew, revue ensuite par plusieurs théologiens grecs (en particulier par Mélétios Syrigos) et russes, et approuvée par les patriarches; elle a été publié en 1642, comme l'exposition officielle de la foi de l'Eglise orientale. Les dogmaticiens modernes de l'Eglise orientale, et surtout les Russes, font un grand emploi de cette confession. — Voyez Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, 3 vol.; Schmitt, *Krit. Gesch. d. neugriech. u. russ. Kirche*, Mayence, 1840; Pichler, *Gesch. der Trennung*, Munich, 1864; Zinkeisen, *Gesch. des Osmanischen Reiches in Europa*, 3 vol., Gotha, 1840-63; Hammer, *Gesch. des Osmanischen Reiches*, Pesth, 1827; K. Mendelssohn-Bartholdy, *Gesch. Griechenlands*, 2 vol., Leipig, 1870; Leo Allatius, *De ecclesiæ occid. et orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648; ejusdem, *Græcia orthodoxa*, 1652; Mich. Heineccius, *Abbildung der alten u. neuen griech. Kirche*, Leipz., 1711; C. Mirus, *Kurze Vorstellung der griech. Kirche*, Leipzig, 1752; Ricaut, *Hist. de l'état présent de l'Eglise grecque et de l'Eglise armén.*, Middelbourg, 1692; de la Croix, *Etat présent des nations et des Eglises grecque, armén. et maron. en Turquie*, Paris, 1695; Jac. Elssner, *Neuste Beschreibung der griech. Christen in der Türkei*, Berlin, 1737; A. Boué, *La Turquie d'Europe*, 4 vol., Paris, 1840; Ubicini, *Etat présent de l'empire ottoman*, Paris, 1876. — II. L'Eglise de Russie, fondée au dixième siècle par les efforts du patriarche de Constantinople, dépendait d'abord de lui. Après la prise de Constantinople, les métropolitains russes commencèrent à être nommés par les évêques russes réunis en synode, excepté le métropolitain de Kiew, dont l'élection était approuvée par le patriarche de Constantinople. Sous le tzar Fédor, le métropolitain de Moscou, Job, fut proclamé patriarche indépendant de toute la Russie (1588). L'institution de ce cinquième patriarcat a été reconnue par les autres patriarches de l'Orient (1593). En 1659, la coutume d'annoncer à Constantinople l'élection du patriarche russe fut abandonnée. Pierre le Grand, qui a introduit tant d'autres réformes dans les affaires ecclésiastiques, a changé aussi le gouvernement de l'Eglise russe. En 1721, il établit comme gouvernement suprême de l'Eglise, sur le modèle de l'Eglise ancienne et des Eglises protestantes, *un synode administratif permanent*, composé de sept membres, des trois métropolitains de Pétersbourg, Kiew et Moscou, de deux archevêques et de deux archiprêtres. Le métropolitain de Saint-Pétersbourg est président à vie du synode. Un délégué impérial est désigné pour surveiller les actes du synode, et aucune disposition ne peut avoir force de loi sans sa participation. Ces changements dans la constitution du synode furent communiqués au patriarche de Constantinople qui, de même que les autres patriarches, reconnut les faits accomplis. Pierre le Grand établit dans chaque diocèse des écoles pour l'instruction du clergé, duquel il a exigé des grades. Catherine II s'est particulièrement occupée de l'instruction du clergé; les derniers empereurs se sont dévoués à la réforme de l'Eglise. Quatre académies théologiques, divers séminaires et écoles ecclésiastiques préparatoires sont consacrés à l'instruction du clergé; ces établissements sont sous la dépendance du synode. La littérature ecclésiastique en Russie a montré plusieurs théologiens, dont voici les principaux :

Procopowicz, vivant au commencement du dix-huitième siècle, homme d'une rare instruction et collaborateur de Pierre le Grand (son principal ouvrage est *Christiana orthodoxa theologia*) ; Platon, auteur d'un *Catéchisme orthodoxe* très-répandu dans toute l'Eglise grecque, et orateur distingué († 1712) ; Théophylacte, théologien protestantisant, qui dans son *Dogmata christianæ orthodoxæ religionis*, ne parle pas des saints ni des images († 1773). En général, la littérature ecclésiastique du dix-huitième siècle était d'un caractère très-libéral. Parmi les théologiens contemporains, on distingue Macaire, auteur de la *Dogmatique de l'Eglise orientale* la plus complète, de l'*Histoire de l'Eglise russe*, de l'*Histoire des Raskolniks*, œuvres très-remarquables ; Philarète, auteur d'une théologie dogmatique et d'une Patrologie; Innocent, auteur d'une théologie polémique ; Philarète, métropolitain de Tselnikof, auteur d'une histoire de l'Eglise russe; Mouravief et d'autres. On peut ajouter à ces noms ceux des théologiens qui sont rentrés dans l'Eglise russe, l'abbé Guettée et Overbeck, tous deux écrivains distingués. L'avenir de la théologie russe est assuré grâce à la connaissance de la théologie protestante et aux ressources matérielles abondantes dont dispose l'Eglise de ce pays. Voyez Anast. bibliothec. *in vita Photii* ; Mansi, XV, XVI ; *Vita Constantini et Cyrilli*, Bollandistes, mars, II, 10 ; *Memoriæ populorum olim ad Danubium incolentium*, Pétersbourg, 1771 ; De Bohusz, *Recherches histor. sur l'origine des Sarmates, des Esclavons et des Slaves et sur les époques de la conversion de ces peuples*, Pétersb. et Londres, 1812 ; W. Al. Maciejowsky, *Essai hist. sur l'Egl. chr. primitive de deux rites chez les Slaves*, traduit du polonais par Sauvé, Paris, 1846 ; Fallmerayer, *Gesch. der Halbinsel Morea wæhrend des Mittelalters*, Stuttg., 1830 ; Schafarik, *Slavische Alterthümer*, Leipzig, 1844 ; Hilferding, *Gesch. der Serben u. Bulgaren*, trad. du russe, Bautzen, 1856; Dobrowsky, *Cyrill und Methodius*, Prague, 1823; Philarète, *Cyrill u. Methodius*, trad. du russe, Mitau, 1847 ; Karamsin, *Russische Geschichte*, Riga, 1820; Strahl, *Gesch. der russ. Kirche*, Halle, 1830 ; Schmitt, *Kritische Gesch. der neugr. u. russ. Kirche*, Mayence, 1840 ; Murawiew, *Gesch. der russ. Kirche*, trad. du russe, Carlsruhe, 1857 ; Boissard, *L'Eglise de Russie*, 2 vol., Paris, 1867 ; Philarète, *Gesch. der Kirche Russlands*, trad. du russe par Blumenthal, Francfort, 1872 ; King, *The rites of the greek church in Russia*, Londres, 1722; H. Wimmer, *Die griech. Kirche in Russland*, Dresde et Leipz., 1848. — III. Eglise du royaume de Grèce. Les Eglises des provinces qui formaient le royaume de Grèce furent placées sous la dépendance du patriarche de Constantinople depuis Léon l'Isaurien (714-741) jusqu'en 1821. Après la résurrection de 1821 et la délivrance de la Grèce, son Eglise cessa d'être sous la dépendance du patriarche de Constantinople, d'après le principe qui a toujours été en vigueur dans l'Eglise orientale, à savoir que « l'ordre ecclésiastique doit suivre l'ordre politique ». Un comité formé en 1833 pendant la régence pour examiner l'état ecclésiastique proposa comme très-urgente la déclaration officielle de l'indépendance de l'Eglise de Grèce et l'établissement d'un synode permanent comme gouvernement suprême ecclésiastique sur le modèle de l'Eglise russe,

et les évêques, s'étant réunis en assemblée générale à Nauplie, le 27 juillet 1833, déclarèrent l'indépendance de l'Eglise de Grèce sur la base du règlement du comité, promulgué comme loi de l'Etat. D'après ce règlement est établi comme gouvernement suprême ecclésiastique un synode composé de cinq évêques; Jésus-Christ a été proclamé chef de l'Eglise, et le roi, chef temporel de son état extérieur. Les membres devaient être renouvelés tous les ans; le président devait être choisi d'après l'ancienneté de l'ordination; un commissaire royal était établi pour y assister et rien ne pouvait être décidé en son absence. Dans les matières purement ecclésiastiques, le synode jouissait d'une pleine liberté; pour tout le reste il devait se mettre d'accord avec l'Etat. Cette nouvelle organisation ecclésiastique déplut à plusieurs. La crainte de l'influence du roi catholique romain sur l'Eglise, quelques articles du règlement paraissant trop libéraux, la suppression de quelques-uns des couvents sous le prétexte d'employer leurs revenus pour l'instruction du clergé, ce qui, du reste, ne fut pas fait, l'indifférence du gouvernement aux agissements des missionnaires catholiques et protestants, américains et anglais en Grèce, tous ces griefs et plusieurs encore amenèrent la révolution de 3 septembre 1843. La constitution de 1844, tout en proclamant l'*union dogmatique* de l'Eglise de Grèce avec l'Eglise de Constantinople et avec les autres Eglises orthodoxes, affirma son autonomie propre, mais elle ne reconnut pas la suprématie du roi et défendit expressément le prosélytisme. Cependant le patriarche de Constantinople ne reconnut pas le synode de l'Eglise de Grèce, comme s'étant fondé à son insu et ayant entrepris de gouverner des Eglises qui n'étaient pas de son ressort. Mais lorsqu'en 1850 la fondation du synode de Grèce fut annoncée officiellement au patriarche de Constantinople et aux autres Eglises orthodoxes, ce prélat ayant convoqué la même année un synode, publia un acte ou *tome synodal* (τόμος συνοδικός). par lequel il affranchissait de son propre mouvement l'Eglise de Grèce, fondait un synode et lui traçait son gouvernement. Ce *tome* fut réfuté par le savant théologien Pharmacides dans son « *Tome synodal, ou sur la vérité* », et repoussé par la Chambre en 1852. La Constitution de 1852, d'après laquelle l'Eglise grecque est gouvernée jusqu'à présent, tout en acceptant quelques articles du tome synodal considérés comme justes, entre autres celui qui accorde la présidence à vie du synode au métropolitain d'Athènes, celui qui exige que l'huile de l'onction soit demandée à Constantinople comme marque de déférence au premier siége de l'Eglise orientale, et d'autres, s'oppose à toute autre dépendance du synode vis-à-vis d'un gouvernement étranger quelconque, et accepte la surveillance de l'Etat sur les actes du synode, et sa participation à toutes les questions qui ne sont pas purement ecclésiastiques. Le patriarche de Constantinople reconnut enfin les faits accomplis. Après leur union politique avec la Grèce, s'est accomplie l'union ecclésiastique des îles Ioniennes, qui jusqu'alors avaient été dépendantes du patriarche de Constantinople. — Les grands efforts tentés jusqu'à présent en Grèce pour l'instruction du clergé n'ont pas complétement réussi. Le clergé se ressent toujours de l'ancienne

servitude. Dans l'université nationale, fondée en 1837, on a établi une faculté spéciale de théologie pour l'instruction des prédicateurs et des évêques. Pour l'instruction du clergé, on a établi à Athènes un séminaire qui porte le nom de Rizaris, et pour l'instruction du bas clergé le gouvernement a fondé en 1856, trois écoles ecclésiastiques à Syros, à Chalcis et à Tripolis; une quatrième école ecclésiastique existe à Corfou. Le nombre des élèves de ces quatre écoles s'élève au chiffre de 100. Mais comme les églises de Grèce sont très-pauvres et que le seul revenu des prêtres provient des dons volontaires des fidèles, les résultats de ces écoles n'ont pas été jusqu'à présent très-satisfaisants; de sorte que l'instruction du clergé laisse encore à désirer. Ce n'est que dans le haut clergé qu'on trouve des hommes réellement savants. Le clergé est appelé à profiter des grands progrès de l'instruction générale. Le gouvernement se préoccupe des moyens d'appliquer les richesses des couvents au salaire du clergé. Après la déclaration de l'indépendance nationale, il se forma en Grèce une littérature ecclésiastique, qui sans doute ne peut pas encore être très-importante. Parmi les écrivains ecclésiastiques nous mentionnerons ici : Pharmacides, écrivain savant et libéral, qui a joué le premier rôle dans l'établissement de l'autonomie de l'Eglise de Grèce; OEconomos, également écrivain savant et orateur distingué : il a écrit, entre autres, une *Histoire de l'Eglise de Grèce* et une *Histoire de la traduction des Septante* (4 vol.); Missaël, métropolitain d'Athènes, auteur d'une *Théologie morale*; Contogonis, auteur d'une *Patrologie*, d'une *Archéologie* hébraïque, et rédacteur de la première revue théologique en Grèce (depuis 1857); Rombotis, auteur d'une *Liturgique* etc.; A. D. Kyriakos, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* etc.; N. Damalas, auteur d'un commentaire sur le Nouveau Testament (dont le premier vol. a été publié récemment) et beaucoup d'autres. Voyez Pharmacides, *Apologie*, Athènes, 1840 (en grec), et *Tome synodal, ou sur la vérité*, Athènes, 1852 (en grec); Oekonomos, *Histoire ecclésiastique de trente ans*, Athènes, 1864 (en grec) et *Traité épistolaire sur l'Eglise grecque moderne*, Athènes, 1864 (en grec); G. A. Mavrocordatos, *L'Eglise fondée par Dieu*, Athènes, 1854 (en grec); Germanos, *Trompette évangélique*, 1835-38 (en grec); Kontogonis, *Héraut évangélique*, 1857-71 (en grec); Lycurgue, *Jéromnyme*; A. D. Kyriakos, *Revue orthodoxe*, 1869-71 (en grec). Fréaritis, *Echo de l'orthodoxie*, 1872 (en grec); G. L. Maurer, *Das griech. Volk in œffentl. kirchl. u. privatl. Bezieh.*, Heidelberg, 1835; Pichler, *Gesch. der Trennung*, 2 vol., Munich, 1864; Werger, *Beitræge zur Kenntniss des gegenwærtigen Geistes u. Zustandes der griech. Kirche in Griechenland u. der Türkei*, Berlin, 1839; Schmitt, *Gesch. d. neugr. u. russ. Kirche*, Mayence, 1840; P. A. Moraïtinis, *La Grèce telle qu'elle est*, Paris, 1877; G. Constantinides, *Histoire d'Athènes* (en grec), Athènes, 1877. — STATISTIQUE. Nous donnerons encore, d'après Gass (*Symbolik der griech. Kirche*), quelques renseignements statistiques sur les diverses Eglises de l'Orient. I. *Grecs orthodoxes*: en Turquie, 10.000.000; en Grèce, 1.600.000 (d'après Gass, 1.310.000); en Serbie, 1.100.000; en Roumanie, 3.700.000; au Monténégro, 130.000; en Autriche, 3.000.000; en Russie, 45.000.000

Total 64.530.000. Sectes en Russie, 10.000.000. II. *Grecs unis à Rome :* en Turquie, 270.000; en Italie, 100.000; en Autriche, 3.600.000; en Russie, 500.000. Total : 4.470.000. III. *Arméniens non unis*, 2.130.000; Nestoriens, 300.000; Chaldéens, 10.000; Jacobites, 80.000; Chrétiens de Saint Thomas, 60.000; Coptes, 120.000; Abyssiniens; 1.100.000. Total : 3.800.000. IV. *Arméniens unis* : 90.000; Maronites, 300.000; Nestoriens et Chaldéens, 20.000 ; Jacobites, 35.000 ; Chrétiens de Saint Thomas, 100.000 ; Coptes, 1,000. Total : 546.000. Total général : 83.356.000. J. Moshakis.

ÉGLISES PROTESTANTES (Organisation).—I. Au moment où les Réformateurs commencèrent leur œuvre, ils ne songeaient pas à se séparer de Rome; ils n'avaient donc aucun plan d'organisation préconçu, et le mouvement ne suivit aucune règle fixe. Chaque Eglise fit sa réforme et se constitua comme elle l'entendit, suivant les aspirations des hommes qui la dirigeaient, et aussi suivant la constitution politique du pays. Dans les villes libres, ayant une constitution plus ou moins démocratique, les partisans de la Réforme se groupèrent en paroisses et pourvurent eux-mêmes, dans l'origine, au choix des prédicateurs et à l'administration des affaires ecclésiastiques. Mais bientôt on sentit le besoin de régulariser la situation ; et, là où les autorités municipales s'étaient associées au mouvement, elles prirent la direction officielle des Eglises naissantes, sauf à abandonner, soit à des commissions particulières, soit à des fonctionnaires ecclésiastiques spéciaux, surintendants ou inspecteurs, la direction spirituelle et la défense de la pure doctrine évangélique. En général, les paroisses nommaient leurs anciens et leurs pasteurs sous réserve de confirmation par le *Magistrat* ; mais les pasteurs exerçaient seuls la discipline, à l'exclusion des ancien Dans les Etats monarchiques, le souverain commença d'ordinaire par charger des visiteurs (*visitatores*) de substituer le culte évangélique au culte catholique et de pourvoir à la conservation des biens ecclésiastiques. Ailleurs, on institua des surintendants pour surveiller les pasteurs et les paroisses ; ces dignitaires formaient un premier degré de juridiction au-dessous des visiteurs ou des évêques, le prince se réservant la direction suprême. En Saxe, les premiers visiteurs ou *inspecteurs* furent institués dès 1527 sur la demande de Luther lui-même, qui dirigea, de concert avec Mélanchthon, des règlements à leur usage. Quant aux consistoires, dont l'établissement allait devenir général dans les pays protestants, les Réformateurs en conçurent et en développèrent l'idée, pour la première fois, dans un écrit publié en 1538 et dont l'auteur principal est Justus Jonas (*Bedenken der Consistorii halbenn*); mais le premier de ces corps ne fonctionna en Saxe qu'à partir de 1542, et les attributions des diverses autorités ecclésiastiques restèrent assez confuses jusqu'à la promulgation de l'Agende de 1582. En Wurtemberg, on commença aussi par nommer des inspecteurs ; en 1547, des doyens (*Decanen*) furent appelés à servir d'intermédiaires entre ces dignitaires et les paroisses ; et, en 1559, après un essai d'organisation synodale qui paraît n'avoir pas abouti, l'Agende institua, comme en Saxe, des surintendants spéciaux et des surintendants

généraux ou *prélats*. En Poméranie, le gouvernement de l'Eglise resta, pendant assez longtemps, exclusivement entre les mains du clergé, réuni en synodes et présidé par des surintendants. Mais, à partir de 1593, les synodes ne furent plus convoqués, et leur autorité passa, comme dans les États voisins, à des consistoires composés par moitié de pasteurs et de membres laïques choisis par le prince. Dans la Hesse, l'organisation ecclésiastique passa par des phases analogues ; les surintendants y exercèrent peu à peu un véritable pouvoir épiscopal ; toutefois on y rencontre, dès les premières années de la Réforme, des institutions qui rappellent plutôt les théories des réformateurs suisses : des synodes diocésains, un synode général, et, à la tête de chaque communauté, un conseil d'anciens électif, investi, en matière d'administration et de discipline, d'attributions analogues à celles des conseils presbytéraux français actuels. En Prusse, plusieurs évêques qui avaient embrassé la réforme, par exemple ceux du Samland et de Pomésanie, furent maintenus à la tête de leurs Eglises, moyennant l'adjonction de synodes ; ce n'est qu'en 1587 qu'on les remplaça, comme dans le reste de l'Allemagne, par des consistoires. En Brandebourg, cette dernière transformation fut opérée plus tôt ; dès 1573, la hiérarchie se composa, au lieu des évêques, d'inspecteurs, d'un surintendant général et d'un consistoire auquel, dans les cas graves, l'électeur pouvait adjoindre tous les professeurs et pasteurs du pays. — Les consistoires, qui finirent, on le voit, par devenir dans l'Eglise protestante le corps administratif par excellence, existaient déjà antérieurement à la Réforme avec des attributions différentes. On donnait habituellement ce nom aux officialités et tribunaux épiscopaux. Les Réformateurs ne songèrent d'abord qu'à reconstituer sur de nouvelles bases ces tribunaux, qui étaient tombés dans un discrédit complet, et à les régénérer en y introduisant l'élément laïque. Plus tard, ils élargirent leurs attributions, en leur conférant une partie de celles dont les évêques avaient été investis jusqu'alors dans l'Eglise romaine. Ainsi, les consistoires furent chargés de maintenir l'uniformité dans la doctrine et dans le culte, d'exercer la discipline, de surveiller tout le personnel ecclésiastique : pasteurs, diacres, maîtres d'école, sacristains ; de pourvoir à la conservation des biens et édifices paroissiaux ; de défendre les priviléges et immunités de l'Eglise ; enfin, de prononcer dans les affaires matrimoniales. Ces attributions se rapprochaient beaucoup de celles des vicaires épiscopaux. Quant à celles que l'Eglise catholique conférait aux évêques personnellement, elles furent réservées au prince (*jura reservata*). Telles sont : la faculté de rendre des lois et ordonnances ecclésiastiques, de créer des consistoires, d'en désigner les membres, de nommer aux diverses charges dans l'Eglise, etc. Au reste, le prince n'exerçait pas tous ces droits par lui-même : il déléguait fréquemment les uns ou les autres aux divers corps ou dignitaires plus particulièrement préposés aux affaires ecclésiastiques. Les consistoires se composaient généralement de membres ecclésiastiques et de membres laïques ; mais ils n'étaient point, comme le corps portant le même nom en France, une émanation plus ou moins directe des paroisses de leur circonscription. Ils étaient,

avant tout, les agents et les représentants du prince, du *summus episcopus* (*Landesherrliche Behœrden*) ; aussi le prince en nommait-il tous les membres qui n'y siégeaient pas de droit, en vertu de leurs fonctions de surintendants ou autres semblables. Les paroisses n'avaient pas d'autorités représentatives au sens moderne du mot ; elles n'élisaient même pas les anciens. Mais elles intervenaient dans la nomination de leurs pasteurs. Dans la pensée des réformateurs, elles devaient aussi être consultées indirectement sur les questions de doctrine, en ce sens que ces questions étaient réservées à des synodes composés de délégués laïques et ecclésiastiques. Toutefois, dès la fin du seizième siècle, le clergé (*Lehrstand*) confisqua cette prérogative à son profit et devint, du moins en Allemagne, le pouvoir prédominant dans l'Eglise. — Les systèmes d'organisation ecclésiastique qui se succédèrent après la période un peu confuse qui embrasse presque tout le seizième siècle, peuvent se ramener à trois types, connus dans l'histoire sous le nom de systèmes *épiscopal*, *territorial* et *collégial*. Le système épiscopal prend son nom du rôle de *summus episcopus* que les princes protestants s'attribuèrent, à l'instigation même des réformateurs, lorsque la hiérarchie romaine se fut effondrée dans leurs Etats. Le prince était, disait-on, le gardien des deux tables de la loi, et, en sa qualité de souverain institué de Dieu, il pouvait prétendre, non pas sans doute au gouvernement intérieur de l'Eglise, mais tout au moins à son gouvernement extérieur. Stéphani, dans son traité *de Jurisdictione* (1611), chercha, en outre, au pouvoir épiscopal du prince un fondement historique et juridique dans la disposition du traité de 1555 qui attribua provisoirement aux souverains laïques la juridiction épiscopale dans les états où, par suite de la réforme, les évêques se trouvaient suspendus : ils en jouissaient, selon Stéphani, à titre purement fortuit et temporaire, mais d'une façon aussi légitime qu'à l'inverse les princes de l'Eglise investis d'un pouvoir temporel sur une portion de leurs diocèses. Reinkingk, Gerhard, Strik, B. Carpzov se rangèrent successivement à cette doctrine. Seulement ils insistent tous sur un point, essentiel à leurs yeux : c'est que le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir temporel, bien que réunis dans la main du prince, ayant le même *sujet*, n'en demeurent pas moins distincts quant à leur *objet* et doivent être exercés d'après des règles différentes ; en tant qu'évêque, le prince est tenu de gouverner selon les directions de clergé (*ministerium*, *Lehrstand*), qui est l'organe attitré de l'Eglise ; il n'est évêque que de nom (*nominetenus*) ; il n'a qu'un pouvoir extérieur, en vertu duquel il peut convoquer des synodes, promulguer des règlements, nommer les pasteurs, administrer les biens d'église, etc. Quant au pouvoir interne, c'est-à-dire à la prédication de la parole et à l'administration des sacrements, le *Lehrstand* en reste seul investi ; le prince n'est admis à promulguer une ordonnance concernant le dogme ou la liturgie que sur la proposition ou de l'aveu du clergé réuni en synode. Les fidèles, le *status œconomicus*, n'ont sous ce régime tout aristocratique qu'un seul droit, et encore le leur a-t-on contesté : c'est de rejeter les décisions prises par les deux autres ordres, le *status politicus* et le *status ecclesiasticus*. A la fin du dix-septième siè-

cle, le système épiscopal trouva un redoutable adversaire en Chr. Thomasius, qui, au droit en quelque sorte absolu du clergé en matière de gouvernement ecclésiastique, opposa le droit du prince en sa seule qualité de souverain du territoire. D'après le système de Thomasius, qu'on désigna plus tard sous le nom de système *territorial*, les pouvoirs extérieurs n'ont par rapport à l'Eglise qu'une seule mission, savoir le maintien de la paix extérieure ; tout ce qui touche à la paix intérieure des individus, la morale, la religion, la sanctification, est exclusivement du domaine de la liberté individuelle, et nulle autorité au monde n'a qualité pour s'y immiscer, par exemple, pour veiller à la pureté de la doctrine et à l'orthodoxie de la prédication ; toutes les questions de foi et de salut relevant uniquement de Dieu et de la conscience (Eglise invisible), l'Eglise visible n'a pas plus que l'Etat le droit de les résoudre, et les livres symboliques eux-mêmes n'ont à cet égard aucune autorité. Le pouvoir, soit ecclésiastique, soit laïque, ne peut imposer qu'une tolérance réciproque aux adeptes des diverses croyances ; or c'est là une simple fonction de police, qui n'exige point l'existence de l'Eglise en tant qu'institution distincte de l'Etat, et qui incombe au prince, quelle que soit sa religion personnelle, en sa seule qualité de premier magistrat du pays et de gardien de la paix publique. En conséquence, le prince gouverne l'Eglise au même titre que l'Etat, sans être plus lié par l'avis du *Lehrstand*, dans l'exercice de ses attributions ecclésiastiques, qu'il ne l'est par les opinions de ses autres agents pour les affaires purement temporelles ; et le *Lehrstand*, comme tel, est dépourvu de toute compétence pour résoudre les questions de dogme : au prince seul il appartient de les trancher, pour autant que la paix publique y est intéressée. Dans le système territorial, dont J.-H. Bœhmer a été, après Thomasius, le représentant le plus éminent, on ne peut pas dire que l'Eglise soit opprimée par l'Etat ; elle est supprimée ; et, en fait, le prince, sous prétexte que les questions de liturgie sont indifférentes (*adiaphora*), exerce dans le domaine ecclésiastique un pouvoir arbitraire et illimité. Les canonistes de cette école ne tardèrent pas à comprendre ce qu'a de chimérique la donnée d'un souverain qui, placé seul à la tête de l'Eglise, n'aurait d'autre droit que d'y faire régner la tranquillité extérieure et une tolérance réciproque, et ils finirent par proclamer franchement qu'il peut la gouverner à son gré, à l'aide de fonctionnaires laïques, si bon lui semble, et modifier même la liturgie sans consulter le corps ecclésiastique. Si, dans son développement historique, le système territorial n'a pas eu une tendance piétiste, il rappelle cependant à quelques égards les doctrines de Spener sur l'Eglise invisible et les droits du prince. Ses défenseurs eux-mêmes, dans leurs polémiques avec les épiscopalistes, ont été amenés à soutenir que l'Eglise est essentiellement une union libre fondée sur des convictions communes. Seulement la conséquence logique aurait été, non pas que le souverain a sur l'Église un pouvoir plus ou moins absolu, mais bien que les Eglises sont des sociétés indépendantes, sans rapport nécessaire avec l'Etat, et échappent à toute action du prince tant qu'elles ne troublent pas l'ordre public. Le système territorial con-

duisit ainsi lui-même au système *collégial*, fondé par Pfaff en 1742 dans ses *Academische Reden*. Le système collégial se résume en les propositions suivantes: l'Eglise invisible est gouvernée d'une manière invisible par son chef, Jésus-Christ ; l'Eglise visible est une association libre, qui n'a d'autre loi que la volonté de ses membres : la confession de foi qu'ils adoptent est pour eux une sorte d'acte de société (*lex conventionalis*), obligatoire à ce titre ; toute autorité, tout droit de réglementation appartient à l'ensemble des adhérents ; c'est une autorité purement contractuelle ; l'excommunication n'est autre chose qu'une exclusion pour cause de non-exécution du contrat ; la majorité fait et défait la loi selon son bon plaisir. Les rapports entre l'Eglise et l'Etat se réduisent à un minimum : l'Etat n'a sur l'Eglise que les droits qui ui compètent sur toute autre association indépendante fonctionnant sur son territoire ; ces *jura majestatica*, ainsi que Pfaff les appelle par opposition aux *jura collegialia* de l'Eglise, comprennent les diverses attributions qui rentrent encore maintenant dans le droit de suprématie (*Kirchenhoheit*, *jus circa sacra*), savoir : le droit de réforme, la haute surveillance et la défense de l'Eglise (*jus reformandi*, *suprema inspectio*, *advocatio ecclesiæ*). Par rapport aux *jura collegialia* (*Kirchengewalt*, *jus in sacra*), le prince n'a, comme tel, aucune prééminence sur tout autre membre de la communauté. Seulement celle-ci peut, comme les sociétés en général, déléguer ses pouvoirs à un individu, soit expressément, soit tacitement ; et, d'après Pfaff, cette délégation a eu lieu tacitement, lors de la Réforme, en faveur du prince, du moins dans la plus grande partie de l'Allemagne ; mais, et, ce sont là les deux points essentiels du système de Pfaff, le prince n'a jamais sur l'Eglise qu'une autorité dérivée, et le dogme de l'Eglise n'est que le résultat d'un accord entre ses membres. — En tant qu'il proclame l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis du prince le système collégial se rapproche de l'épiscopal. Mais, tandis que celui-ci part de l'idée que l'Eglise a le dépôt de la pure doctrine, que le corps pastoral a spécialement la garde de ce dépôt et qu'il importe avant tout d'assurer l'indépendance de l'Eglise comme telle, le système collégial a surtout en vue l'indépendance des membres de l'Eglise. Le système épiscopal refuse la *potestas interna* au prince, parce qu'il est un simple laïque ; le système collégial, parce qu'il est un simple membre de la communauté, sans nulle prééminence sur les autres. Le système collégial, comme le système territorial, dénie toute supériorité dans l'Eglise au *Lehrstand* et proclame la liberté des croyances individuelles. Mais, dans celui-ci, cette revendication de la liberté de conscience est plutôt négative : la conscience individuelle ne doit être troublée ni régentée par aucun pouvoir extérieur. Dans celui-là, au contraire, la liberté produit des effets positifs, puisqu'il appartient à la majorité de donner à l'Eglise sa constitution intérieure et extérieure. Les trois systèmes ne tendent pas seulement à délimiter les droits du prince dans l'Eglise, mais bien à régler d'une manière absolue l'organisation intime de la société ecclésiastique. Ils représentent moins les opinions individuelles de quelques théologiens ou jurisconsultes, que les tendances mêmes de l'époque où ils firent leur apparition : ils

correspondent assez exactement aux trois périodes du développement théologique : les périodes de l'orthodoxie, du piétisme, et du rationalisme. Il est à peine nécessaire de faire remarquer combien, d'autre part, ils se rattachent intimement au droit public contemporain. Le système épiscopal correspond aux siècles où l'on admettait dans l'Etat toute sorte de corporations jouissant, sous la suprématie plus ou moins nominale du prince, d'une large autonomie, tout aristocratique d'ailleurs. Le système territorial, né après la chute de la féodalité et des grandes corporations qui faisaient contre-poids à l'autorité centrale, marque le temps des souverains absolus. Enfin, le système collégial appartient à l'époque où l'on a revendiqué les droits du peuple et proclamé le respect dû aux majorités; il est, dans l'Eglise, le corrélatif des régimes divers fondés sur la souveraineté populaire. — II. Dans les pays où la Réforme est issue de Zwingle et de Calvin plutôt que de Luther et de Mélanchthon, l'organisation ecclésiastique ne passa pas par les mêmes phases. Tandis qu'en Allemagne, comme on vient de le voir, les paroisses n'eurent pour ainsi dire aucune part dans le gouvernement de l'Eglise et furent considérées, selon l'expression concise de Richter (*Evang. Kirchenverf. in Deutschland*, p. 136), bien moins comme des sujets de droits que comme des objets d'obligations, les communautés fondées par les réformateurs suisses réussirent, au contraire, à sauver leur part de légitime intervention. Zwingle reconnut expressément aux paroisses (*Kilchhœren, Gemeinden*) le droit de s'administrer elles-mêmes par des conseils d'anciens (*Presbyterien, Stillstænde*) ; et, jusqu'en 1528, elles furent encore convoquées plusieurs fois par an pour exprimer leur avis ou leurs réclamations éventuelles sur la marche de l'Eglise. Toutefois le régime presbytéral ne s'implanta pas dans la Suisse allemande aussi solidement que ces débuts l'eussent fait prévoir. Zwingle, profondément pénétré du rôle qui appartient à l'Etat chrétien, ne tarda pas à enseigner que si, en droit, les communautés sont investies de tout pouvoir et de toute juridiction, il convient que, par un consentement tacite, elles en abandonnent l'exercice au gouvernement, sous la seule condition qu'il conforme ses actes aux commandements de Dieu. En conséquence, le Magistrat fut appelé peu à peu, dans les divers cantons réformés, à gouverner l'Eglise à titre de représentant des fidèles et en vertu de leur mandat tacite. A Bâle et à Berne, en particulier, où le gouvernement politique était entre les mains d'une puissante oligarchie, les institutions ecclésiastiques prirent essentiellement le caractère d'une Eglise d'Etat ; la discipline ecclésiastique finit par n'y former qu'une branche de la police ordinaire. Seulement, à Bâle, sur la proposition d'Œcolampade, les paroisses furent admises à élire dans les corps qui exerçaient cette discipline quelques délégués à côté des pasteurs et des membres du Magistrat. — A Genève, et dans les autres églises qui se constituèrent sous l'influence de Calvin, l'organisation fut différente. Calvin pensait avec Luther que l'Etat et l'Eglise constituent deux puissances distinctes, ayant chacune leur sphère d'activité propre. D'autre part, il voulait comme Zwingle que l'Etat fût et se montrât chrétien, c'est-à-dire que le bras séculier fût au service de la

vérité religieuse, et que l'Etat veillât non-seulement à la discipline et aux bonnes mœurs, mais encore à la conservation de la pure doctrine. Dans ces conditions. Calvin ne pouvait pas voir en l'Etat, comme Luther, un simple auxiliaire, admis à intervenir provisoirement au lieu et place des évêques supprimés, ou, comme Zwingle, le représentant ou mandataire tacite des fidèles. Il fallait, à ses yeux, que la communauté veillât elle-même à sa sanctification. D'après ses principes, tels qu'il les a consignés dans son *Institution* et dans ses *Ordonnances ecclésiastiques*, l'exercice de l'autorité dans l'Eglise appartenait à quatre ordres de personnes : les pasteurs et les docteurs, les anciens et les diacres; l'autorité même résidait dans la paroisse, de sorte qu'un pasteur ne pouvait être placé à sa tête « sans le consentement commun de la compagnie des fidèles. » Si le choix des anciens était accordé au petit conseil, moyennant la confirmation du grand, c'est parce qu'à ce point de vue tout extérieur, un gouvernement républicain comme celui de Genève pouvait sans inconvénient être considéré comme le représentant du peuple. Les diacres étaient préposés à la visite des pauvres et à la distribution des aumônes. Enfin un consistoire composé des pasteurs, docteurs et anciens exerçait la discipline ecclésiastique sous la haute surveillance du Magistrat. Les Eglises réformées, en dehors de Genève, reçurent une constitution plus ou moins analogue, suivant les circonstances locales. Le trait commun et caractéristique de leur organisation, conformément au système qu'on a appelé *presbytéral*, est que l'administration y était confiée à des corps mixtes, comprenant tout à la fois des ecclésiastiques et des laïques. Le corps pastoral, comme tel, n'eut jamais la mission de gouverner l'Eglise; et, au point de vue de la censure des mœurs, il était soumis, comme les simples laïques, à la juridiction des conseils presbytéraux ou consistoires. Ces derniers conseils, qui manquent dans les Eglises luthérienne et zwinglienne sous la forme de corps représentatifs mixtes, sont, dans l'Eglise de Calvin, le principal rouage du mécanisme ecclésiastique; comme il le dit lui-même (*Ep.* 77): « *totum corpus ecclesiæ representant.* » — A l'exemple de Genève, le système presbytéral fut introduit successivement en France, en Ecosse, dans les provinces rhénanes, dans l'Amérique du Nord, etc., et s'y confondit avec le système synodal, qui n'en est que le développement naturel. En France, notamment, ce dernier système servit jusqu'à la loi du 18 germinal an X de norme à l'Eglise réformée. D'après la *Discipline* de cette Eglise, qui fut rédigée par le premier synode national tenu à Paris en mai 1559 et précisée, sur plusieurs points, par les décisions des synodes nationaux suivants (Poitiers, 1560; Orléans, 1562; Lyon, 1563; Paris, 1565; Verteuil, 1567; La Rochelle, 1571; Nîmes, 1672; Sainte-Foy, 1578; Figeac, 1579; La Rochelle, 1581; etc.), 1° chaque Eglise ou paroisse possède le principe de la souveraineté, c'est-à-dire que tous ses membres sont égaux en droits et qu'aucune Eglise ne peut exercer une supériorité sur une autre (*Discipline*, ch. VI, art. 1). 2° La communauté choisit dans son sein des *anciens* et des *diacres*, sauf au consistoire à pourvoir ensuite aux vacances, de concert avec les pasteurs, et à installer les hommes de son choix si, après

deux ou trois publications, « le peuple » ne formule aucune opposition (III, 1); les anciens exercent les fonctions de censeurs et d'administrateurs, les diacres, celles de visiteurs des malades, des prisonniers et des pauvres; les uns et les autres, nommés à vie, ne peuvent se départir de leurs charges sans le congé de leurs Eglises (III, 7). 3° Le *consistoire* se compose des ministres, des anciens et des diacres, sous la présidence de l'un des ministres. Ce corps, qui correspond, non à l'autorité de même nom placée à la tête des Eglises d'Allemagne, mais à ce que la loi française actuelle appelle conseil presbytéral, veille à la conservation de la pure doctrine et sur la conduite des fidèles; il exerce sur eux un pouvoir disciplinaire qui peut aller jusqu'à l'excommunication. Depuis le synode de Poitiers, il ne doit y avoir qu'un seul consistoire par Eglise (V, 1, 4). 4° « Le ministre de l'Evangile (hors les temps difficiles, en cas de très-grande nécessité, auxquels il pourra être élu par trois pasteurs avec le consistoire du lieu) ne sera admis à cette charge que par le synode provincial ou par le colloque, pourvu qu'il soit composé de sept pasteurs pour le moins (I, 4); » son élection est notifiée à l'Eglise intéressée, laquelle, après l'avoir entendu prêcher trois dimanches, a le droit de le rejeter, « le silence du peuple étant tenu pour exprès consentement; » en cas de rejet par la paroisse, le colloque ou le synode provincial casse ou confirme l'élection (I, 6). 5° Dans chaque province, suivant décision des synodes de Nîmes et de la Rochelle (1581), les Eglises se répartissent, « selon leur nombre et la commodité des lieux, » en *classes* ou *colloques*, correspondant à ce que notre législation actuelle appelle des *consistoires;* l'autorité des consistoires est soumise à celle des colloques, et l'autorité des colloques à celle des synodes provinciaux; les colloques sont chargés « d'aviser à composer les différends et les difficultés qui surviennent aux Eglises » de leur circonscription et « de pourvoir à ce qui sera jugé expédient et nécessaire pour le bien et l'entretènement desdites Eglises (ch. VII). » 6° Les ministres de chaque Eglise, ou l'un d'entre eux à tour de rôle s'ils sont plusieurs, assistés chacun d'un ou de deux anciens élus par le consistoire forment le *synode provincial*, qui connaît en seconde instance des affaires de la compétence des colloques et fait les règlements qu'il juge nécessaires pour sa province, toutefois sous la réserve de l'approbation du synode général (ch. VIII). 7° Enfin, au sommet de l'édifice ecclésiastique se trouve un synode général ou national, formé des délégués des provinces et convoqué « d'an en an autant que faire se pourra (IX, 1); » il délibère tant sur les questions que lui renvoient les synodes provinciaux que sur celles qui sont de nature à intéresser l'Eglise tout entière (voy. Ch. Drion, *Hist. chronol. de l'Eglise prot. de France*, 2 vol. in-12; de Félice, *Hist. des synodes nationaux de l'Eglise réformée de France;* Eug. Bersier, *Hist. du synode général de* 1872, 2 vol. in-8°). — III. Le système synodal, tel que nous venons de l'esquisser d'après la *Discipline* de l'Eglise réformée de France, a été ou est encore en vigueur dans un grand nombre d'autres Eglises réformées. Il fut adopté notamment par celle de Hollande, dans laquelle on retrouve, sous les noms de *Kerkenraad*, *Classicale Vergaderinge*,

Particulier Synode, *Nationaal Synode*, les consistoires, classes et synodes provinciaux ou nationaux dont on vient de voir les fonctions (voy. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, t. III, 2e part., p. 388, ss.). En France, il régit l'Eglise réformée, aussi rigoureusement que le permirent les circonstances, jusqu'à la loi du 18 germinal an X, qui, tout en donnant au culte protestant une existence légale, déforma en partie sa belle organisation. Cette loi capitale, qui est encore en vigueur dans un certain nombre de ses dispositions, eut le grand tort de faire complétement abstraction de la paroisse. Elle mit, à la base de l'organisation ecclésiastique, ce qu'elle appella l'*Eglise consistoriale,* et elle décida, d'une part, qu'il y en aurait une par six mille âmes de la même communion, d'autre part, que cinq Eglises consistoriales formeraient l'arrondissement d'un synode (16, 17). Mais, si ces six mille âmes se trouvaient disséminées dans un certain nombre de localités, se groupaient en des paroisses et autour de pasteurs différents, elle ne s'occupait pas de leur donner une administration; et, en même temps qu'elle supprimait la base donnée à l'édifice par la *Discipline*, elle en oubliait le couronnement, le synode général. Le consistoire se composait des pasteurs de la circonscription et de six à douze anciens. Ces anciens étaient élus, pour la première fois, par les vingt-cinq chefs de famille les plus imposés, et renouvelés ensuite par moitié tous les deux ans par voie de cooptation, les anciens restants formant avec un nombre égal de notables le collége électoral. La présidence du consistoire appartenait de droit au doyen des pasteurs. Il en était de même pour l'Eglise de la confession d'Augsbourg ; mais l'autorité supérieure était autrement constituée dans les deux Eglises. Dans l'Eglise réformée, il y avait, comme on vient de le voir, au-dessus des consistoires, des synodes provinciaux. Cinq consistoires formaient une circonscription synodale. Chacun d'eux déléguait au synode l'un de ses pasteurs et l'un de ses anciens. Le synode choisissait lui-même son président, dans chaque session ; il ne pouvait siéger qu'en présence d'un commissaire du gouvernement et délibérer que sur les questions que le ministre l'autorisait expressément à discuter. — Dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg, il existait, sous le nom d'assemblée d'inspection, un corps correspondant au synode et préposé également, en principe, à cinq Eglises consistoriales. Mais, d'une part, l'assemblée d'inspection avait à sa tête un fonctionnaire à vie, l'*inspecteur ecclésiastique*, assisté de deux adjoints laïques; et, d'autre part, bien que l'article de la loi fût conçu en termes identiques, on l'interpréta toujours, dans l'Eglise luthérienne, où la vie paroissiale était fort intense, en ce sens que chaque paroisse, et non pas seulement chaque Eglise consistoriale, devait y avoir son représentant ecclésiastique et son représentant laïque. Les assemblées, au lieu d'être de dix personnes comme dans l'Eglise réformée, y comptèrent donc toujours deux fois plus de membres que de paroisses, c'est-à-dire de cinquante à soixante. L'inspecteur ecclésiastique, qu'on retrouve sous des noms différents dans la plupart des Eglises luthériennes (*Prælat*, *Superintendent*, *Generalsuperintendent*), était chargé spécialement « de visiter » les paroisses de son

ressort. Enfin, l'Eglise de la confession d'Augsbourg avait reçu du législateur de l'an X le couronnement qui manquait à l'Eglise réformée : au-dessus des assemblées d'inspection, la loi plaçait des *consistoires généraux*, à raison de trois pour la France d'alors (Strasbourg, Mayence et Cologne) ; le troisième, si nous sommes bien informé, ne fut jamais définitivement constitué, celui de Mayence disparut en 1814, et celui de Strasbourg, transformé en 1852 comme on le verra plus bas, réunit sous son autorité jusqu'en 1871 toutes les Eglises de la confession d'Augsbourg de France et d'Algérie. Les consistoires généraux et les assemblées d'inspection étaient soumis pour la durée de leurs sessions et les objets de leurs discussions aux mêmes entraves et à la même surveillance que les synodes réformés. Le consistoire général se composait du président laïque choisi par le gouvernement, de deux inspecteurs ecclésiastiques désignés par le gouvernement parmi les dignitaires de cet ordre et d'un député laïque de chaque inspection. Ce corps, qui, à Strasbourg, comprenait neuf personnes, avait surtout des attributions réglementaires; l'administration supérieure de l'Eglise appartenait à une commission permanente de cinq membres, nommée directoire et comprenant le président et l'aîné des deux inspecteurs du consistoire général, un membre laïque à la nomination de l'Etat et deux membres laïques à la nomination du consistoire général. Tous ces fonctionnaires étaient à vie. — Si l'on compare l'économie de la loi de germinal aux systèmes que nous avons exposés plus haut, on reconnaîtra que l'Eglise réformée avait conservé son système synodal, mais altéré et tronqué, et qu'on avait appliqué à l'Eglise de la confession d'Augsbourg un régime mixte emprunté tant au système synodal qu'au système épiscopo-consistorial de l'Allemagne. Les vices et les lacunes de cette loi étaient manifestes. Tout d'abord, elle avait omis de constituer l'autorité spécialement paroissiale, et les inconvénients de cette omission étaient si sensibles qu'il avait fallu, dans les deux Eglises, y obvier au moyen de conseils presbytéraux officieux. Les Eglises réformées, privées de leur synode général, étaient en réalité dépourvues de tout lien; leurs synodes locaux eux-mêmes ne se réunissaient jamais. Dans l'Eglise luthérienne, les assemblées d'inspection n'étaient guère que des corps électoraux ; tout le pouvoir réglementaire se concentrait entre les mains du consistoire général, et, dans ce corps même, on relevait avec raison la part insuffisante faite à l'élément ecclésiastique et la part très-considérable faite à l'Etat. Dans les deux Eglises, le droit de vote réservé aux plus imposés pouvait répondre aux idées du moment; mais il n'était pas conforme aux traditions et ne devait pas tarder à se trouver singulièrement dépassé par le rapide développement du droit de suffrage dans l'Etat; on le comprenait à la rigueur sous l'Empire et sous la Restauration; il devait tomber après l'introduction du suffrage universel, bien qu'on se soit peut-être exagéré à cet égard l'analogie existant entre la société politique et la société ecclésiastique. Enfin, on se plaignait à bon droit que les paroisses n'eussent pas un mot à dire dans la nomination de leurs pasteurs. Non-seulement elles n'étaient appelées à les élire ni directe-

ment ni indirectement par l'organe de délégués, mais encore elles étaient privées du droit de rejet qu'elles avaient primitivement et en France et en Allemagne. La nomination par les consistoires amena des conflits, surtout dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg; au lieu d'en éviter le retour en appelant les intéressés à formuler leurs vœux, on crut mieux faire en donnant au directoire le droit de dresser une liste de quatre candidats ; plus tard, le directoire fut investi tout seul du droit de nomination, sans qu'aucun de ces systèmes ait désarmé les réclamants; on ne peut ouvrir de 1830 à 1870 les procès-verbaux des séances du consistoire général, ou du consistoire supérieur qui le remplaça, sans y trouver de longues discussions et de multiples projets de réglementation sur cette question, aussi complexe que vitale, du mode de nomination des pasteurs. —Vers l'année 1840, le gouvernement reconnut la nécessité de prendre en considération les plaintes qui s'étaient élevées de divers côtés contre le système bâtard de la loi de Germinal. M. Teste, ministre des cultes, fit préparer, spécialement pour l'Eglise réformée, un projet d'ordonnance, qui reconnaissait l'existence légale des conseils presbytéraux et délimitait les attributions des autorités respectives, tout en reculant encore devant la création d'un synode général. Mais ce projet, fort autoritaire, succomba sous les critiques des consistoires, à qui le gouvernement l'avait soumis. En 1844, les assemblées d'inspection de la confession d'Augsbourg furent saisies, à leur tour, d'un projet de réforme ; elles se mirent sensiblement d'accord, mais vinrent se heurter contre l'opposition absolue du consistoire général, et la révolution de 1848 éclata avant que rien n'eût été fait. Elle fut, dans les deux Eglises, le signal d'un travail législatif très-actif. Un synode général, plus ou moins officieux, et une assemblée de délégués se réunirent presque simultanément dans l'une et dans l'autre, et élaborèrent chacun un projet de loi se rapprochant plus ou moins du système synodal pur. Le projet luthérien maintenait seulement des inspecteurs ecclésiastiques, soumis à réélection périodique et un directoire permanent, composé de délégués de l'Eglise, avec un président à la nomination du gouvernement. Les pasteurs devaient être nommés, dans l'Eglise réformée, par le consistoire, sur la présentation du conseil presbytéral; dans l'Eglise luthérienne, par le consistoire renforcé d'une moitié du conseil presbytéral. Le projet luthérien fut soumis au consistoire général, qui lui fit subir des modifications importantes. Le projet réformé, renvoyé aux consistoires locaux, aurait sans doute été adopté sans difficulté par eux. Mais le coup d'état de décembre 1851 remit tout en question. Le 26 mars 1852, le prince-président, investi à ce moment du pouvoir législatif, rendit *proprio motu* un décret portant réorganisation des Eglises protestantes, qui s'écartait d'une façon absolue des projets adoptés ou amendés par les représentants de l'Eglise pendant les années précédentes. — Le décret de 1852, complété par trois arrêtés ministériels du 10 septembre 1852, du 10 novembre 1852 et du 20 mai 1853, commence par organiser dans chaque paroisse un *conseil presbytéral*, auquel il donne pour base le suffrage universel des électeurs inscrits sur les

registres de l'Eglise. Une ou plusieurs paroisses, selon leur importance, forment une circonscription consistoriale : le conseil presbytéral chef-lieu reçoit le titre et les attributions d'un *consistoire*, et le nombre de ses membres laïques est doublé par l'adjonction de représentants des paroisses du ressort; en outre, chaque conseil presbytéral, autre que celui du chef-lieu qui y siége tout entier, y délègue un de ses membres et tous les pasteurs en sont membres de droit. Au-dessus des consistoires, le décret laisse subsister respectivement les synodes provinciaux et les assemblées d'inspection, constitués conformément à la loi de Germinal. Il laisse dans l'ombre comme cette loi le synode général de l'Eglise réformée et se contente de constituer pour la représenter auprès du gouvernement un corps consultatif, le *conseil central*, composé des deux plus anciens pasteurs de Paris et de quatorze notables laïques, dont un président et un secrétaire, tous à la nomination du chef de l'Etat; en matière de nomination de pasteurs, le conseil presbytéral dresse une liste de trois noms sur laquelle le consistoire choisit. Pour l'Eglise de la confession d'Augsbourg, le décret de 1852 réserve la nomination des inspecteurs ecclésiastiques au gouvernement sur la présentation du directoire. Le consistoire supérieur est composé des huit inspecteurs ecclésiastiques, membres de droit, et de deux députés laïques par inspection, élus pour six ans par l'assemblée d'inspection; puis d'un délégué du séminaire de Strasbourg, et de deux membres laïques nommés à vie par le chef de l'Etat, l'un comme président, l'autre comme vice-président du corps. Le pouvoir administratif supérieur est réservé au directoire, composé de cinq membres: le président et le vice-président du consistoire supérieur; un inspecteur ecclésiastique, à la nomination du gouvernement; et deux délégués laïques, à celle du consistoire supérieur. Le droit de nomination des pasteurs est dévolu au directoire, sans partage. Ce système autocratique, qui accordait une place prépondérante aux représentants de l'Etat dans les corps supérieurs et des attributions fort étendues à ces corps, fut, on le comprend, l'objet de vives critiques; depuis 1853 jusqu'en 1869, les sessions, désormais annuelles, du consistoire supérieur ne cessèrent de retentir des réclamations formulées au nom des libertés de l'Eglise contre « l'omnipotence » du directoire. Ces réclamations, surtout en matière de nomination de pasteurs, furent longtemps écartées parce qu'en fait le directoire usa toujours de son pouvoir avec sagesse et avec impartialité, que les affaires marchaient vite et bien, et que l'empire autoritaire ne se souciait pas d'ébranler l'édifice qu'il avait élevé en 1852 en parfaite connaissance de cause. Dans les dernières années, le gouvernement finit par admettre, à titre de tolérance, une intervention des assemblées d'inspection dans la nomination des inspecteurs, et des paroisses, ainsi que des inspecteurs, dans celle des paroisses. Il n'est pas démontré que ces concessions, dont les événements de 1870 ont à peine permis l'expérience, fussent de nature à tenir tout ce qu'on en espérait. Nous désirons vivement pour l'Eglise de la confession d'Augsbourg comme pour l'Eglise réformée une large autonomie, telle que peut la leur donner le système synodal appliqué dans son

ensemble. Mais le décret de 1852 forme un tout, fortement cimenté; il a une base essentiellement autoritaire, et ce n'est pas par des remaniements partiels qu'on arrivera à un régime bien équilibré dans toutes ses parties. Ainsi, il peut être regrettable que, dans le corps représentatif suprême, le consistoire supérieur, l'élément ecclésiastique ne soit représenté que par des membres de droit, les inspecteurs; mais ce n'est pas, à notre avis, une raison péremptoire pour remettre désormais la nomination de ces dignitaires à l'inspection même sur laquelle ils ont autorité. Toutes ces questions ont du reste perdu pour la France presque toute leur importance par l'annexion à l'Allemagne de l'Alsace, c'est-à-dire de six inspections sur huit. Les anciens directoire et consistoire supérieur de France ont été maintenus par le gouvernement allemand à la tête de l'Eglise d'Alsace et n'ont pas été reconstitués en France pour les deux inspections de Montbéliard et de Paris, demeurées seules françaises. Ces deux inspections se sont constituées provisoirement sur le même pied que les synodes et consistoires réformés et exercent comme ceux-ci les attributions précédemment réservées au consistoire supérieur et au directoire. Après la chute de l'empire, l'Eglise réformée a enfin obtenu le couronnement qu'elle réclamait depuis 70 ans. Un décret du 20 novembre 1871, signé Thiers et contre-signé Jules Simon, a autorisé la réunion d'un synode général et réglé le mode d'élection de ses membres par les 21 synodes provinciaux. — IV. En Allemagne, l'organisation de l'Eglise est loin d'être uniforme; elle varie non-seulement dans les divers Etats de l'empire, mais encore de province à province. Ainsi, jusqu'en 1873, les Eglises de la Westphalie ont été soumises à un autre régime que celles de la Prusse orientale; et, en Bavière, la législation n'est pas la même dans le Palatinat que dans le reste du royaume. Partout les paroisses sont administrées par un conseil presbytéral (*Presbyterium*, *Kirchengemeinderath*, *Kirchenvorstand*), présidé par le pasteur ou le plus ancien des pasteurs. Plusieurs paroisses forment une circonscription analogue aux consistoires français et connue sous le nom de diocèse, de cercle, de séniorat ou de décanat, suivant le pays; à la tête de la circonscription se trouve un dignitaire (*superintendent*, *senior*, *decan*), assisté aujourd'hui très-généralement d'une commission composée des pasteurs du ressort et de délégués laïques. Au-dessus des diocèses, il existe une autorité centrale, une sorte de directoire (*Oberkirchenrath*), dont les membres sont tous ou presque tous à la nomination du souverain, et, en outre, dans plusieurs Etats, un corps représentatif supérieur, consistoire général ou synode général. Dans quelques grands pays, on a admis entre les cercles ou diocèses et l'autorité centrale une circonscription intermédiaire, la province ou la surintendance, qui correspond à nos synodes provinciaux ou à nos inspections. Là s'arrête d'ailleurs l'analogie entre les divers modes d'organisation. Les conditions d'électorat et d'éligibilité, la composition des corps ecclésiastiques, leurs attributions tantôt législatives ou réglementaires, tantôt simplement consultatives, le rôle et les pouvoirs des dignitaires ecclésiastiques, le mode de nomination des pasteurs, les droits réservés

au souverain en tant que *summus episcopus* et exercés soit directement par lui, soit par le ministère des cultes, toutes ces questions si graves et si complexes sont résolues d'une façon différente, et nous ne saurions entrer dans les détails sans allonger outre mesure la présente notice ; on les trouvera soit dans Dove, *Sammlung der wichtigeren neuen Kirchenordnungen Deutschlands*, Tubingue, 1865, ou les dernières éditions du *Kirchenrecht* de Richter, soit dans notre *Dictionnaire d'administration ecclésiastique*, Paris, 1869, p. 310 ss. — Voici, en quelques mots, l'organisation en vigueur en Prusse, en Bavière et en Wurtemberg. En Prusse, d'après la loi organique du 31 janvier 1850, l'administration de l'Eglise comporte quatre degrés : 1° le roi, législateur suprême et investi du droit de nommer tous les dignitaires ; 2° le Conseil supérieur ecclésiastique, qui a, pour les Eglises protestantes de toute dénomination, la surveillance du culte au point de vue liturgique et dogmatique, et le ministère des cultes, qui contrôle l'administration temporelle des paroisses ; 3° les consistoires et les régences, qui, dans leur ressort plus restreint, se partagent la surveillance comme à l'échelon supérieur, nomment les pasteurs là où ce droit n'appartient pas aux paroisses ou à un patron, exercent le pouvoir disciplinaire, etc., 4° les surintendants généraux, qui sont de vrais évêques protestants placés sous l'autorité des consistoires et des régences. A côté de ces autorités, il existe, depuis assez longtemps, dans la Prusse rhénane et en Westphalie, toute une hiérarchie de corps représentatifs ; chaque paroisse y possède, outre le conseil presbytéral, une assemblée paroissiale plus nombreuse (*grœssere Gemeinde-Repræsentation*), qui intervient dans l'élection du pasteur et dans les actes qui engagent le patrimoine de l'Eglise. Au-dessus des paroisses s'échelonnent : 1° les *Kreis-Gemeinden*, avec leurs *Kreis-Synoden ;* ce sont de vrais consistoires, ayant une commission permanente ou directoire dans l'intervalle de leurs sessions ; 2° les *Provincial-Gemeinden*, dirigées par un synode provincial, qui se réunit en session ordinaire tous les trois ans. Dans les autres provinces de la monarchie, l'organisation représentative était restée, jusqu'à ces dernières années, à l'état d'ébauche ; d'après une série d'ordonnances, dont la dernière remonte à 1864, chaque paroisse avait bien un conseil presbytéral, et plusieurs paroisses formaient un cercle, auquel était préposé un synode de cercle (*Kreis-Synode*) ; mais, d'une part, les paroisses n'avaient pas encore d'assemblées paroissiales et, d'autre part, les cercles n'étaient point groupés en provinces, ni les provinces subordonnées à un corps représentatif central. Ces lacunes, vivement senties, ont été comblées par quatre lois récentes du 10 septembre 1873, du 20 mai 1874, du 20 janvier et du 3 juin 1876. Aujourd'hui, chaque paroisse a, tout à la fois, son conseil presbytéral (*Kirchenrath*) et son assemblée paroissiale (*Gemeindevertretung*), composés, le premier, du ou des pasteurs et de quatre à douze anciens, la seconde, de tous les électeurs, dans les paroisses de moins de cinq cents âmes, et, dans les autres, d'un nombre de membres triple de celui des anciens. Chaque cercle a son synode (*Kreis-Synode*), qui comprend, sous la présidence du surintendant de la circonscription, tous les pasteurs et un nombre

double de membres laïques élus, pour une moitié, par les divers conseils presbytéraux parmi leurs membres, et, pour l'autre, par les paroisses des grandes villes parmi « les hommes considérés, éprouvés et méritants au point de vue ecclésiastique ». Au-dessus des synodes de cercles, se place pour chaque province, un synode provincial (*Provinzialsynode*), comprenant, à part un délégué de la faculté de théologie de la province et quelques membres nommés par le roi, un membre ecclésiastique et deux membres laïques élus par chacun des synodes de cercle. La ville de Berlin, à raison du chiffre élevé de sa population, forme à elle seule un synode provincial. Les synodes provinciaux ne siègent que tous les trois ans ; ils exercent dans la province un véritable pouvoir législatif. Enfin l'édifice, depuis les deux lois de 1876, a pour couronnement un *synode général*, qui ne se réunit que tous les six ans et qui se compose des éléments suivants : 1° tous les surintendants généraux de la monarchie ; 2° six délégués des facultés de théologie ; 3° trente membres à la nomination du roi ; 4° cent cinquante membres élus par les synodes provinciaux des huit provinces de Prusse (24), Brandebourg (27), Poméranie (18), Posen (9), Silésie (21), Saxe (24), Westphalie (12) et du Rhin (15) ; on remarquera que ces deux dernières provinces rentrent ainsi dans l'organisation générale de l'Eglise protestante prussienne. Le synode général, corps législatif ecclésiastique pour toute la monarchie, vote les lois et les taxes ecclésiastiques, connaît en dernière instance des questions disciplinaires, fixe les formules liturgiques, catéchétiques, etc. qui sont de nature à être acceptées par l'Eglise tout entière et sous réserve d'une part d'intervention laissée à cet égard aux synodes provinciaux ou de cercles ainsi qu'aux paroisses ; enfin statue sur toutes les questions qui touchent à la liberté de l'enseignement ecclésiastique et à ses limites. Ces pouvoirs si étendus ne subissent, d'après la loi de 1876, que deux restrictions : les lois ecclésiastiques votées par le synode doivent être examinées en conseil des ministres avant d'être proposées à la sanction royale ; et les taxes qui seraient établies par lui doivent être ratifiées par les chambres, si elles dépassent 4 pour 100 des impôts dus à l'Etat. Dans l'intervalle de ses sessions, le synode général est remplacé par une commission synodale (*Synodalvorstand*) de sept membres et par un conseil synodal (*Synodalrath*) de vingt-cinq (voy. *Annuaire de législ. étrangère*, 1875, p. 150 ss. ; 1877, p. 179 ss., notice de M. Paul Gide). — En Bavière, il existe, comme en Prusse, une organisation synodale complète à côté d'une hiérarchie administrative plus ancienne. Les corps représentatifs sont les conseils presbytéraux, élus au suffrage universel, les synodes diocésains et le synode général, composés respectivement de délégués des corps inférieurs ; le synode général se réunit chaque année, mais ses attributions sont essentiellement consultatives. Les autorités administratives consistent en un consistoire supérieur, commun aux réformés et aux luthériens et nommé par le roi ; en deux consistoires, composés chacun de quatre fonctionnaires et siégeant en permanence à Anspach et à Bayreuth, et en des doyens ou inspecteurs ecclésiastiques, préposés chacun à un diocèse. Dans le Palatinat, il existe

aussi des conseils presbytéraux, des synodes diocésains, un synode général et des doyens ; mais les attributions des deux consistoires et du consistoire supérieur sont concentrées entre les mains du consistoire de Spire. — En Wurtemberg, même juxtaposition d'autorités administratives, à la nomination du roi, *summus episcopus*, et de corps représentatifs constitués selon le système synodal. Les premières sont : 1° le consistoire, comprenant huit membres dont quatre laïques et quatre ecclésiastiques, et investi du pouvoir administratif supérieur ; 2° le synode, qui se compose des membres du consistoire, assistés des six surintendants généraux, et ne se réunit qu'une fois par an pour entendre les rapports de ces six dignitaires ; 3° les surintendants généraux et les doyens, chargés de la surveillance directe des paroisses de leur ressort. D'autre part, l'Eglise est représentée par des conseils presbytéraux, des synodes diocésains, et un *synode général*, qu'il ne faut pas confondre avec l'autorité administrative dont il a été question plus haut. Le synode général, sur cinquante-sept membres, n'en compte que six, trois laïques et trois ecclésiastiques, à la nomination du gouvernement. Sa coexistence avec le synode proprement dit, où siégent en session annuelle tous les inspecteurs ecclésiastiques, nous paraît la solution rationnelle et logique d'un problème qui, avant 1870, avait été souvent agité dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg de France : il donne satisfaction au droit d'intervention des inspecteurs dans la direction générale de l'Eglise et en même temps au droit primordial de l'Eglise de désigner les personnes qui doivent siéger en son nom dans une assemblée représentative. — En 1861, on a essayé simultanément en Autriche et dans le pays de Bade de donner aux Eglises protestantes une autonomie plus ou moins complète, en faisant résider toute l'autorité dans des assemblées électives et, spécialement, au premier degré, dans une assemblée paroissiale comprenant, suivant l'importance de l'Eglise, soit tous les électeurs inscrits, soit des délégués du corps électoral en nombre fort considérable : jusqu'à 200, en Autriche, dans certaines hypothèses, et aux environs de 100, dans le grand-duché de Bade. Cette assemblée a, pour toutes les affaires paroissiales, y compris la nomination du pasteur, un pouvoir presque absolu ; il existe bien, au-dessus d'elle, des corps représentatifs analogues à nos consistoires et synodes ; mais ces corps ne sont préposés qu'aux intérêts collectifs de leur circonscription respective et n'exercent aucun droit de confirmation ou de contrôle sur les décisions des autorités paroissiales. A chaque degré de la hiérarchie, le corps délibérant a une commission exécutive permanente (conseil presbytéral, commission synodale, etc.), et un président ecclésiastique (pasteur, senior ou doyen, surintendant, etc.). Au sommet sont placés un synode général et un conseil ecclésiastique supérieur. Nous ne savons si cette organisation, si satisfaisante et si libérale en théorie, a tenu tout ce qu'en attendaient ses promoteurs et si l'application de la démocratie pure aux affaires ecclésiastiques a produit, en pratique, des résultats excellents. —Dans les pays protestants du Nord, on en est resté, au contraire, au système épiscopal, presque sans nulle intrusion de l'élément laïque ou représentatif. En

Suède, l'Eglise luthérienne est encore régie par un statut du roi Charles XI de 1686. Le roi, *summus episcopus*, exerce son pouvoir par l'entremise du département du culte et de consistoires composés de l'évêque, président, et de professeurs consacrés. L'archevêque d'Upsal n'a point de juridiction sur les simples évêques, il n'est qu'un *primus inter pares*. Les diocèses, auxquels sont préposés un consistoire et un évêque, se subdivisent en *contrats*, dirigés par un prévôt, et en *pastorats* ou paroisses. Il est à remarquer que, dans cette constitution si centralisée, les paroisses jouissent pourtant d'une remarquable autonomie; ainsi, non-seulement elles ont leur conseil presbytéral et même une sorte d'assemblée paroissiale (*Kirchspielstand*), dont les attributions sont fort étendues, mais encore dans toutes les églises qui n'ont pas un patron spécial, le pasteur est élu par les électeurs paroissiaux sur une liste de trois candidats dressée par le consistoire. En Danemark, l'organisation ecclésiastique est presque identique; on y remarque bien un synode, mais c'est une assemblée tout ecclésiastique composée des prévôts du diocèse sous la présidence de l'évêque. L'élément laïque ne se trouve aussi qu'au degré inférieur, sous la forme d'un conseil presbytéral. En vertu d'une loi récente, la nomination des pasteurs a été transférée du gouvernement aux paroisses. Enfin, en Russie, l'Eglise luthérienne, qui compte près de 4 millions d'adhérents, forme huit consistoires, subdivisés en cercles et en paroisses. Ses dignitaires sont des prévôts et des surintendants ou évêques. L'autorité supérieure appartient à un consistoire général, dont l'empereur nomme le président et le procureur impérial, laïques tous deux, et qui tient deux sessions par an à Saint-Pétersbourg. Dans chaque circonscription consistoriale ou prévotale, il se tient des synodes périodiques; mais ces assemblées ne sont, comme en Danemark, que des conférences pastorales. Du moins jusqu'à ces dernières années, l'élément représentatif faisait complétement défaut dans l'organisation ecclésiastique; nous ignorons si, aujourd'hui qu'il a été largement introduit dans l'administration communale et provinciale, la constitution des Eglises protestantes a été également remaniée dans ce sens.

ERNEST LEHR.

ÉGLISE (Etats de l').—I. A l'époque de la conversion de Constantin, depuis longtemps déjà aucune Eglise de la chrétienté ne pouvait rivaliser d'importance avec celle de Rome. Fondée une des premières en Occident, au siége même du gouvernement de l'empire, illustrée, à ce qu'on croyait, par le ministère et le martyre des deux principaux apôtres, distinguée par le nombre, le rang, la condition de ses membres, par le dévouement de ses évêques, l'héroïsme de ses confesseurs, consultée de tous côtés comme le principal dépôt de la vraie foi, elle occupait incontestablement le premier rang dans le monde chrétien, et son autorité ne put manquer de frapper dès l'abord le vainqueur de Maxence. Aussi se plut-il à l'honorer entre toutes les autres des témoignages de sa libéralité. Anastase (*De vitis pont. rom.*) énumère avec orgueil les basiliques qu'il y fonda, les ornements, les vases précieux dont il l'enrichit, les maisons, les fonds de terre dont il lui fit présent

pour servir à l'entretien de ses pauvres et de ses nombreux ministres. L'exemple du souverain, imité par ses successeurs, le fut de même par des particuliers opulents, en sorte que, déjà au milieu du quatrième siècle, un païen, que le pape Damase cherchait à convertir, put lui répondre : « Faites-moi évêque de Rome, et je me ferai chrétien. » Les familles romaines les plus illustres possédaient des propriétés territoriales dans presque toutes les provinces de l'empire. Les dons et les legs que plusieurs d'entre elles en firent à l'Eglise, étendirent au loin son influence par le grand nombre de colons, de fermiers, d'intendants, d'agents de toute espèce qu'exigeait l'administration de ces fonds. La translation du siége de l'empire en 330, qui, en portant sur d'autres Eglises une partie des faveurs du monarque, put sembler au premier coup d'œil préjudiciable aux évêques romains, tourna plutôt à leur avantage, non, assurément que, selon l'audacieuse fiction que nous verrons s'accréditer plus tard, Constantin, en choisissant l'Orient pour sa résidence, eût fait aux papes l'abandon de son autorité sur Rome et sur l'Occident, mais, grâce à l'éloignement du souverain, la considération dont les papes jouissaient dans Rome fut dès lors moins partagée, leur dignité moins éclipsée, leur action moins entravée, leur autorité spirituelle enfin moins compromise, pour ne pas dire moins avilie, que ne le fut celle des patriarches de Constantinople, si souvent jouets ou victimes du despotisme impérial ou des intrigues de cour. La décadence même de l'empire d'Occident accrut plutôt qu'elle n'amoindrit le relief du patriarcat romain. Dans l'état de dislocation où l'empire était réduit par l'invasion des barbares, la hiérarchie ecclésiastique conservait seule encore quelque vigueur, en sorte que Valentinien III voulant relier à sa capitale les provinces éloignées prêtes à s'en détacher, soumit en 445 tous les évêques occidentaux à l'autorité du pontife de Rome, chargeant les préfets des provinces de le soutenir au besoin dans l'exercice de sa juridiction. Bientôt les Hérules, puis les Ostrogoths pénétrèrent en Italie et détruisirent l'empire d'Occident. Sous ces nouveaux maîtres, les Romains se rallièrent toujours plus autour de leur évêque. Au milieu du sixième siècle, les victoires de Bélisaire et de Narsès firent repasser Rome et l'Italie sous la domination des empereurs grecs. Mais ces monarques éloignés, constamment occupés en Orient à repousser les attaques des Perses, des Avares, des Bulgares, des musulmans, ne pouvaient que difficilement protéger leurs nouvelles conquêtes; encore moins le pouvaient les insignifiants exarques qui les représentaient à Ravenne. Les Lombards, profitant de cet abandon (568), envahirent successivement les diverses provinces de l'Italie, et mirent à plusieurs reprises le siége devant Rome. Les papes eurent alors à remplir un rôle des plus importants. Ce fut Grégoire le Grand qui excita les Italiens à défendre leur territoire, soutint leur courage, nomma des tribuns, dirigea les opérations de la guerre, et dans le moment le plus critique ouvrit avec les Lombards, par l'entremise de leur reine Théodelinde, d'habiles négociations qui sauvèrent Rome de leurs mains. Ses successeurs, à son exemple, tinrent lieu à Rome délaissée d'administrateurs, de généraux, de diplomates, en un mot de tout ce

qui lui manquait pour sa défense. Les Romains s'habituèrent ainsi à respecter, même dans l'ordre politique, l'autorité de leurs pontifes, à l'exclusion de celle des empereurs grecs, qui d'ailleurs, tout en se montrant incapables de les protéger contre l'ennemi, exerçaient sur eux une tyrannie religieuse insupportable. Pendant les controverses qui divisèrent les Eglises grecque et latine, non contents de détacher du patriarcat romain pour les soumettre à celui de Constantinople, les Églises d'Illyrie, de Sicile, de Calabre, et de confisquer dans ces provinces tous les domaines appartenant à l'Eglise de Rome, ils prétendirent imposer aux Italiens les coutumes et les dogmes de l'Eglise d'Orient, et le firent avec une violence qui plus d'une fois tourna leur mécontentement en révolte. Sous Léon l'Isaurien, en particulier (726), les habitants des villes grecques d'Italie se soulevèrent contre l'empereur iconoclaste, brisèrent ses statues, lui refusèrent le tribut; les Romains eux-mêmes se constituèrent en une sorte de république (730) et si, grâce aux exhortations du pape Grégoire II, qui ne voulut se prêter à aucune menée séditieuse, ils n'en vinrent pas à une rupture ouverte avec l'empire, du moins ils s'en détachèrent de plus en plus pour se rallier plus étroitement encore sous l'autorité de leurs pontifes. Mais cette autorité que les papes exercèrent alors à Rome et en Italie était d'une nature toute morale; ils n'avaient d'autre pouvoir que celui que leur attribuaient la reconnaissance et la vénération de leur peuple; c'était sous leur houlette protectrice, nullement sous un sceptre, qu'ils les tenaient réunis. Tandis qu'au septième siècle, dans le royaume des Francs, nombre d'évêques et d'abbés, dotés par la couronne, exerçaient déjà des droits seigneuriaux sur les habitants de leurs domaines, levaient sur eux des impôts, leur rendaient la justice, les conduisaient ou les faisaient conduire à la guerre, battaient monnaie, avaient droit de château, siégeaient dans les cours royales et les assemblées politiques, aucun droit pareil n'était encore reconnu aux papes. La raison en est simple; le régime féodal n'avait point encore pénétré en Italie; même sous les rois ostrogoths le régime romain y subsistait toujours, et quant aux empereurs d'Orient, ils ne donnaient ni ne reconnaissaient de fiefs; sous leur gouvernement la propriété territoriale, quelle qu'en fût l'étendue, ne conférait par elle-même aucune sorte de souveraineté. Sur les vingt-trois domaines considérables que l'Eglise de Rome possédait, dit-on, en Italie du temps de Grégoire Ier les papes avaient en grand nombre des fermiers, des colons, des esclaves; ils n'avaient ni sujets ni vassaux. Eux-mêmes, simples sujets des empereurs grecs, relevaient directement de leur autorité et dataient tous les décrets pontificaux des années de leur règne. — II. L'intervention d'une nouvelle puissance dans les affaires politiques de l'Italie changea profondément cette situation. Au huitième siècle, pressés plus que jamais par les Lombards, et moins que jamais protégés par les empereurs d'Orient, les papes ne crurent trouver de secours efficaces que chez les princes francs d'Austrasie, dont la valeur venait de se signaler contre les Germains et tout récemment contre les Arabes. Ils avaient déjà imploré, mais en vain, l'assistance du vainqueur de Poitiers. Ils réussirent mieux auprès de ses fils. Par Boniface, l'il-

lustre apôtre de la Germanie, que ces princes avaient appelé en 742 comme légat du saint-siége pour réorganiser l'Eglise franque, des relations étroites s'établirent entre la papauté et les maires du palais. Pépin le Bref désirait depuis longtemps transformer en royauté de droit la royauté de fait qu'il exerçait sous le faible Childéric III; mais il craignait de trouver un obstacle dans les scrupules religieux des grands de la nation. D'après le conseil de Boniface, il soumit ce cas de conscience au pape Zacharie. « Nul doute, répondit ce dernier; celui-là doit porter le titre de roi, qui gouverne réellement et effectivement le royaume. » Il chargea son légat de donner en son nom à Pépin, dans l'assemblée de Soissons, l'onction sacrée qui, aux yeux de ses sujets, lui conféra l'autorité souveraine (752). Après ce service rendu à sa nouvelle dynastie, Pépin crut n'avoir rien à refuser aux évêques romains. Sur la demande d'Etienne II qui se rend auprès de lui pour solliciter son secours, il franchit les Alpes; dans deux expéditions successives (754-5) il reprend aux Lombards tout le territoire qu'ils ont conquis; mais ne pouvant le gouverner de si loin, et n'ayant aucun motif pour le rendre aux empereurs grecs qui n'avaient pas su le garder, il le constitue, selon la coutume des rois francs, en un fief dépendant de sa couronne, en investit les évêques de Rome comme les plus capables de le gouverner et les plus intéressés à le défendre, et dépose sur le tombeau de saint Pierre les clefs des villes conquises et la charte de cette donation. Les Lombards, cependant, n'étaient pas entièrement domptés; en 773, le pape Adrien Ier informe Charlemagne, que sous la conduite de Didier leur nouveau roi, violant la foi des traités, ils ont renouvelé leurs attaques, repris la plus grande partie du pays donné à l'Eglise, et que, portant leurs ravages sur le territoire romain, ils menacent Rome elle-même. A cette nouvelle, Charlemagne traverse le Mont-Cenis à la tête d'une puissante armée, s'empare de Pavie où les Lombards s'étaient retranchés, détruit définitivement leur royaume, vient à Rome, se fait couronner roi d'Italie, et confirme, en y ajoutant de nouvelles possessions, la donation de son père (774). Il est à regretter que nous n'ayons pas conservé les chartes de ces donations, et que celle de Louis le Débonnaire, qui en est censée la reproduction, soit, à peu près unanimement reconnue comme apocryphe, tout au moins comme interpolée. Selon la plupart des historiens, la donation de Pépin comprenait, outre les anciens domaines de l'Eglise de Rome qu'il lui avait fait restituer, l'exarchat de Ravenne, et la Pentapole ou le territoire des cinq villes situées sur l'Adriatique, depuis Rimini jusqu'à Ancone. Charlemagne, à ce qu'on suppose, y ajouta quelques portions des duchés lombards de Bénévent et de Spolète, ainsi que de la Sabine et de la Toscane (Jaffé, *Reg. pont. rom.*, n° 1854). Quelques-uns y ajoutent avec moins de vraisemblance des territoires de la Corse et de la Sicile, et même les duchés de Parme, Plaisance, Modène et Reggio; mais il est prouvé par le testament de Charlemagne de l'an 806 (Baluz, *Cap. reg. fr.*, I, 439) que ces villes demeurèrent avec leur territoire la propriété des rois d'Italie. Pour assurer à l'Eglise de Rome les dons de ces deux princes, il ne restait plus qu'à éteindre les prétentions que

les empereurs grecs pourraient encore élever sur les provinces conquises. C'est ce qui eut lieu l'an 800, lorsque, d'après un projet concerté, sans doute, entre le roi franc et le pape Léon III, celui-ci, pendant la solennité de Noël, posa sur la tête de Charlemagne la couronne impériale d'Occident en le saluant aux acclamations du clergé, de la noblesse et du peuple, du titre, de « très-pieux auguste, couronné par Dieu même, grand et magnifique empereur des Romains. » Voilà donc les papes, tout à la fois affranchis de la domination des empereurs d'Orient, et investis eux-mêmes d'un pouvoir temporel sur Rome et sur une partie de l'Italie. Ce pouvoir, remarquons-le de nouveau, ils ne le possédaient qu'en qualité de feudataires ou vassaux des monarques qui le leur avaient conféré. Nous voyons en 796 (*Jaffé* n° 1906) Léon III, élu pape, informer Charlemagne de sa nomination, lui promettre obéissance et fidélité, lui envoyer la bannière de la ville de Rome, lui demander l'envoi d'un des grands de son royaume, pour recevoir en son nom le serment de fidélité du peuple romain. En 800, après que Charlemagne se fut démis en sa faveur du titre de « patrice de Rome » qu'il avait porté jusqu'alors, nous voyons encore Léon se prosterner devant lui en le nommant « son seigneur » et lui déférer le jugement des graves accusations portées contre lui. Ses successeurs reçoivent de même l'investiture du souverain, lui prêtent foi et hommage, datent leurs actes publics des années de son règne, mettent sur leurs monnaies son nom et son effigie, reçoivent ses officiers civils et militaires, reconnaissent enfin sa haute juridiction. Les preuves de cette sujétion abondent sous Charlemagne et ses premiers descendants (*Jaffé*, an 816, 844, etc.). Mais à mesure qu'au neuvième siècle la puissance impériale s'énerva dans les mains des princes carlovingiens, les papes, ainsi que tous les autres vassaux, s'affranchirent par degrés de leurs obligations féodales, cessèrent d'attendre la confirmation et l'investiture de leur suzerain, parfois allèrent jusqu'à leur refuser le serment de fidélité, et se comportèrent de plus en plus en seigneurs indépendants. Charles le Chauve, dit Giannone (*Hist. del Regno di Nap.*), n'exerçait déjà plus à Rome et dans les fiefs de l'Eglise, qu'une ombre de l'autorité que ses prédécesseurs avaient exercée. — C'est alors que Nicolas Ier, dit-on, échangea sa mitre contre une couronne. C'est alors aussi probablement, que fut forgée la fameuse et fabuleuse « donation de Constantin » d'après laquelle ce prince aurait fait l'abandon au pape Silvestre et à ses successeurs, à perpétuité, du gouvernement de la ville de Rome, des provinces d'Italie et de l'Occident tout entier, et transporté le siége de son empire à Byzance, alléguant qu'il n'était pas convenable que l'empereur terrestre conservât quelque pouvoir là où l'empereur céleste avait établi la principauté du sacerdoce et le chef de la religion (Gratian, *Décret. dist.*, 96, c. 13). Cette pièce apocryphe, bientôt insérée dans les fausses Décrétales qui datent à peu près du même temps, citée comme authentique par Hincmar, évêque de Reims et Enée, évêque de Paris, mais qualifiée « d'impudent mensonge » et par l'empereur Othon III (999) et par les Romains eux-mêmes (1132), fut invoquée de nouveau par Léon IX, et s'accrédita pen-

dant le moyen âge, au point que Dante (*Infern.*, c. 19), tout en la maudissant, ne laissait pas d'y ajouter foi, qu'en 1478 des chrétiens furent brûlés à Strasbourg, pour l'avoir révoquée en doute, et qu'il fallut dans ce même siècle le courage du savant humaniste Laurent Valla pour lui porter les premiers coups, en attendant que l'Arioste (*Orl. fur.*, c. 34) la couvrît d'un ridicule dont elle ne s'est plus relevée. — III. Après la déposition de Charles le Gros, dernier empereur de la race carlovingienne (887), la papauté put se croire, comme principauté temporelle, en pleine possession de son indépendance ; mais, à peine affranchie de la puissance impériale, elle tomba sous le joug avilissant de quelques grandes familles, qui, affranchies elles-mêmes, se disputaient la couronne d'Italie, et qui pour l'obtenir avaient besoin du suffrage et de l'onction du pontife de Rome. La nomination des papes eux-mêmes appartenant alors non-seulement au clergé, mais au peuple romain, quiconque, par l'intrigue ou la violence, parvenait à se rendre maître de l'esprit de ce peuple, nommait de fait le chef de l'Eglise. C'est ainsi qu'au dixième siècle le siége pontifical fut à la merci des marquis de Toscane et de leurs maîtresses, qui y firent monter sans scrupule leurs amants, leurs fils légitimes ou illégitimes, emprisonner ou mettre à mort les élus du parti contraire. Sergius III, amant de la comtesse Marozie, premier instrument de cette odieuse faction (a. 904), lui livra tous les trésors de l'Etat, toutes les dignités de l'Eglise, et eut une suite nombreuse de successeurs nommés à la hâte dans les mêmes conditions, et entachés des mêmes vices, si ce n'est des mêmes forfaits. Cette période honteuse, que les historiens ont justement flétrie du nom de « pornocratie, » interrompue sous le règne d'Othon III, se renouvela sous la domination des comtes de Tusculum, et ne cessa définitivement qu'en 1046, lorsque l'empereur Henri III de la maison de Franconie, venu en Italie à la tête d'une armée, écrasa les factions qui déchiraient ce pays, fit déposer par le concile de Sutri les trois prétendants qui se disputaient la tiare, et nommer par des voies régulières Clément II, puis deux ans après son propre parent Léon IX, auquel il céda le duché de Bénévent (1052). L'ordre, une fois rétabli dans Rome, permit au parti réformateur, tout en sévissant contre la simonie et les dérèglements du clergé, de reprendre l'œuvre commencée au neuvième siècle par Nicolas Ier, et qui avait pour but d'affranchir la papauté de toute domination étrangère. En 1059, un décret de Nicolas II (*Jaffé*, 3332) réserva au collége des cardinaux le principal rôle dans l'élection des pontifes. Bientôt Hildebrand, élevé sur le siége papal sous le nom de Grégoire VII (1073), engagea avec les souverains, et tout d'abord avec les empereurs d'Allemagne, la célèbre querelle des Investitures, déclarant nulle et sacrilége toute collation de dignités ecclésiastiques par des mains laïques. Mais les plus vives oppositions l'attendaient dans cette entreprise. Les empereurs d'Allemagne, qui venaient de faire valoir si énergiquement, et si heureusement pour l'Eglise elle-même, les droits de leurs prédécesseurs, n'entendaient nullement y renoncer ; s'ils n'élisaient pas directement les évêques et les papes, ils voulaient au moins qu'aucun d'eux ne fût élu sans leur consentement, ni autrement que

par eux investi du pouvoir temporel attaché à la prélature et que les papes, en particulier, ne pussent prendre l'administration des Etats de l'Eglise, qu'après avoir, par le serment de foi et d'hommage, reconnu la suzeraineté de l'empereur. Pour lutter contre ces prétentions, fondées sur un droit ancien et incontestable, il fallait à la papauté, ruinée par tant d'années d'anarchie, à peine relevée de son abaissement, la protection d'une famille puissante qui l'aidât de ses richesses et la soutînt par son crédit. Cette protection, les papes la trouvèrent, chose étrange, dans l'héritière de ces mêmes marquis de Toscane, dont la domination avait été si fatale à la dignité du siége romain. La comtesse Mathilde, élevée par sa mère Béatrix dans les sentiments d'un profond respect pour l'Eglise et le saint-siége, autant que d'une profonde inimitié contre l'empire d'Allemagne de qui elle croyait avoir tout à redouter, mit à la disposition du pontife qu'elle vénérait comme son père spirituel, ses biens immenses et ses nombreux vassaux. Lors de l'invasion d'Henri IV en Italie (1077), elle osa presque seule résister à ce monarque, recueillit Grégoire fugitif dans son château de Canossa, où, bientôt, humilié par ses revers, Henri vint en pénitent implorer son pardon (Jaffé, 3765). Dans cette même année, témoin des dangers que la papauté avait courus en la personne de Grégoire, elle déclara léguer au saint-siége la totalité de ses domaines, qui comprenaient, selon Guicciardini, le territoire borné d'un côté par le torrent de Piscia et le fort de Saint-Quirico, de l'autre par la mer de Toscane et le Tibre. L'acte primitif où elle avait pris cet engagement s'étant perdu, elle le renouvela solennellement sous le pontificat de Pascal II (Gieseler, II, 2, p. 59). Mais aussitôt après sa mort (1115) de vifs démêlés s'engagèrent entre les empereurs et les papes au sujet de la propriété de ces biens jusqu'au règne d'Innocent III qui s'en fit adjuger la plus grande partie. Dans l'intervalle, le concordat de Worms, conclu en 1122 entre Calixte II et Henri V, avait terminé la querelle des investitures d'une manière équitable en apparence, mais, de fait, beaucoup plus favorable à la papauté. Puis Alexandre III, après son triomphe sur Frédéric Barberousse, voulant écarter définitivement l'influence des empereurs, avait, en 1179, fait décréter dans un concile de Latran que l'élection des papes, déjà réservée aux seuls cardinaux, ne serait valide que lorsqu'elle réunirait les deux tiers de leurs suffrages. Innocent III trouva ainsi le terrain tout préparé pour assurer au saint-siége la pleine possession de ses Etats et l'entière indépendance de son pouvoir. Cet illustre pontife, qui réalisa en sa personne l'idéal de théocratie absolue conçu par Grégoire VII, non content d'abolir dans Rome la domination impériale, en exigeant pour lui-même le serment de fidélité des préfets romains, se fit reconnaître par Othon IV (1209) la propriété de tout le pays compris entre Ceperano, sur la frontière napolitaine, jusqu'à Radicofani, sur la frontière toscane; de plus l'exarchat de Ravenne jusqu'au cours du Pô, la Pentapole, la Marche d'Ancone, le duché de Spolet, les domaines de la comtesse Mathilde; enfin le comté de Brittenorio (Wiltsch, *Atlas sacer*, p. 22 et pl. 4). Ainsi fut constitué l'Etat pontifical, qui s'étendit de l'une à l'autre mer, de

Ferrare à Terracine. Othon IV s'était engagé par serment à respecter et à défendre l'Etat de l'Eglise ainsi délimité. A peine eut-il reçu la couronne qu'il refusa de restituer les biens de Mathilde. Innocent le déclara immédiatement déchu du trône, et pour l'en écarter plus sûrement il y fit monter Frédéric II de Souabe. Mais ce jeune prince avait déjà reçu la couronne des Deux-Siciles, et de là naissait pour les papes le danger de voir la haute et la basse Italie, désormais sous la domination d'un même souverain, se rejoindre et s'unir aux dépens des Etats de l'Eglise. Aussi Innocent ne confirma-t-il l'élévation de Frédéric au trône impérial que sous la condition de transmettre la couronne des Deux-Siciles à son fils, lequel renoncerait, de son côté, à toute prétention sur celle d'Allemagne. Les successeurs d'Innocent persistèrent dans cette politique. Ce fut entre eux et la maison de Souabe le sujet de nouvelles luttes qui ne se terminèrent que par la mort du dernier rejeton des Hohenstaufen (1268). Après un interrègne que les papes eurent l'art de prolonger jusqu'à l'élection d'un prétendant dévoué au saint-siége, Rodolphe de Habsbourg, en ceignant le diadème impérial (1273), renouvela avec Grégoire X les engagements pris auparavant par Othon IV et Frédéric II, déclarant le royaume des Deux-Siciles pour toujours détaché de l'empire et renonçant de la manière la plus expresse à tous droits sur la ville de Rome (Raynaldi, *Ann. eccl.*, t. XIV, p. 243 s.).—IV. Plus cependant les papes voyaient en Italie leurs possessions s'agrandir et leur domination y devenir indépendante, plus, en un mot, leur condition se rapprochait de celle des rois, plus ils avaient à souffrir comme eux des difficultés inhérentes au régime féodal. Incapables d'administrer directement un territoire aussi étendu, ils étaient obligés d'en inféoder certaines parties. Ils avaient des vassaux, et ces vassaux, comme dans tout le reste de l'Europe, aspiraient à secouer le joug. Jusque dans Rome les papes avaient à subir les insolentes rébellions des Cenci, des Corsi, des Orsini, des Frangipani, des Colonna, noblesse séditieuse qui, dans l'occasion, ne craignait pas de tendre la main aux ennemis du saint-siége. De là le contraste surprenant qu'on observe en comparant l'autorité des papes dans leurs propres Etats avec celle qu'ils exerçaient dans le reste de l'Europe. Les mêmes circonstances qui leur permettaient de régenter au loin les empereurs et les rois, favorisaient au dedans les révoltes de leurs sujets. A l'aide de la noblesse allemande, Grégoire VII a forcé Henri IV à renoncer à l'empire; à l'aide de la noblesse romaine, Henri, réinstallé quelque temps après, bloque Grégoire au château Saint-Ange, et ce pontife superbe, qui disposait à son gré des couronnes, chassé par ses propres sujets, meurt en exil à Salerne. Urbain II, Pascal II, Gélase II et bien d'autres, dans leurs luttes avec les antipapes que la noblesse ou les empereurs leur opposent, sont tantôt obligés de fuir, tantôt cruellement maltraités dans Rome. En 1146, à la voix d'Arnaud de Brescia, le peuple, animé par l'exemple des cités lombardes, se soulève à son tour. Assemblé sur le Capitole, il prononce la déchéance du pontife-roi et proclame la constitution républicaine; Lucien II veut réprimer cette sédition, il est repoussé et massacré à coups de pierres.

A l'aide des juristes bolonais, l'empereur Frédéric Ier (1158) soutient contre les papes ses droits souverains sur Rome et l'Italie. En 1303, l'impérieux Boniface VIII, qui venait de faire assaut avec Philippe le Bel de prétentions hautaines et de défis insultants, est, à l'aide de la faction des Colonna, arraché brutalement de son siége et meurt trois jours après des suites des outrages qu'il a subis. Ses successeurs enfin, ne pouvant plus tenir dans Rome, fixent, durant soixante-dix ans, leur séjour à Avignon. Pendant cet exil, Rienzi s'érige en tribun et proclame de nouveau la République romaine (1347), et, en 1378, les papes italiens ne reprennent leur siége à Rome que pour se voir, durant soixante-dix années encore, disputer la suprématie par des conciles hostiles ou des princes étrangers, et voir leurs Etats démembrés à la faveur de ce schisme. Cet état de choses disparut enfin avec la cause qui l'avait fait naître. Le développement du régime féodal avait étendu la domination des papes sur l'Europe et l'avait affaiblie dans leurs propres Etats; la décadence du régime féodal eut l'effet précisément inverse. Les trônes, raffermis par le déclin de la noblesse, s'affranchirent peu à peu du despotisme des papes; mais le trône des papes se raffermit par la même cause, et s'ils perdirent de leur autorité au dehors, ils furent plus effectivement maîtres chez eux. Le schisme d'Occident, aussitôt terminé par l'élection de Nicolas V (1449), ils se débarrassent sans peine de deux nouveaux agitateurs qui s'apprêtaient à suivre l'exemple de Rienzi, font rentrer successivement leurs vassaux dans le devoir, reprennent sur eux les villes occupées durant le schisme, s'agrandissent même aux dépens des princes voisins. Etendre leurs domaines et y consolider leur pouvoir temporel, tel fut le grand objet de l'activité des papes à la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, et les plus décriés d'entre eux ne furent pas ceux qui s'y appliquèrent avec le moins de succès. Sixte IV, tout occupé d'enrichir et d'élever son neveu le cardinal Riario, s'empare à son profit des seigneuries d'Imola et de Forli, poursuit avec fureur dans Rome la famille Colonna qui s'était déclarée son ennemie, et pour le venger des hostilités des Florentins, trempe dans le complot des Pazzi contre les Médicis. Alexandre VI, aidé de son fils César Borgia, profite de la rivalité des Colonna et des Ursins pour ruiner les deux partis l'un par l'autre. Ligué avec ces derniers, il chasse les Sforza de Pesaro, les Malatesta de Rimini, les Manfredi de Faenza, s'empare de ces villes; puis se tournant contre ses alliés, il expulse les ducs d'Urbin, occupe leur territoire, écrase les barons du pays, le tout pour fonder en faveur des Borgia une dynastie nouvelle en Italie. Ce que, par une suite de trahisons, il a commencé au profit de sa famille, le belliqueux Jules II le poursuit à force ouverte, au profit de l'Eglise. Il remet sous le joug les vassaux du saint-siége de nouveau révoltés, se rend maître de Pérouse et de Bologne, enlève aux Vénitiens les villes des bords de l'Adriatique, assiége lui-même la Mirandole, y entre par la brèche, se fait céder Parme et Plaisance, porte enfin jusqu'au cours du Pô les frontières de l'Etat ecclésiastique. En y ajoutant le Comtat Venaissin cédé aux papes après la défaite des albigeois (1126), repris ensuite, mais donné définitivement par Philippe le Hardi (1274), puis la ville

d'Avignon, achetée en 1348 par Clément VI, à Jeanne de Naples, comtesse de Provence, on a l'ensemble des pays sur lesquels le pouvoir temporel des papes s'exerçait au moment de la Réformation. Un peu plus tard, en perdant Parme et Plaisance, ils obtinrent en échange Népi et Camerino (1545). Obligés, en 1523, de céder Modène et Reggio, ils réussirent à soumettre Ancone en 1532, Pérouse en 1540. En 1598, Clément VIII força César d'Este à reconnaître les droits féodaux de la papauté sur le duché de Ferrare, et en 1636 obtint la même cession sur le duché d'Urbin. C'est alors, dit Ranke, que l'Etat de l'Eglise atteignit son entier développement territorial. — V. Mais qu'était-ce pour la papauté que l'acquisition de quelques lieues de pays auprès des pertes énormes que venait de lui infliger le schisme protestant ? Plus d'un tiers des Etats de l'Europe avait cessé de reconnaître l'autorité spirituelle et politique du siége de Rome et de lui payer les tributs qu'il levait sur eux depuis tant de siècles. Il fallait arrêter, étouffer, s'il se pouvait, ce schisme envahissant. C'est de ce côté que se tournèrent désormais tous les efforts des papes. Ils y furent d'ailleurs sollicités, soutenus de mille manières par les Etats dont la politique se trouvait liée avec la leur. Tandis que les partisans de la liberté religieuse et de l'indépendance nationale passaient en masse dans le camp protestant, tout ce qui, pour des motifs divers, repoussait les réformes dans l'Eglise, se groupait plus que jamais autour du siége de Rome. La papauté fut considérée comme le palladium de l'unité catholique. Le concile de Trente, qui dans l'origine avait eu pour mandat de limiter ses prérogatives ecclésiastiques, l'investit dans cette sphère d'une autorité plus absolue que celle dont elle avait joui depuis deux siècles. Les princes catholiques, qui plus d'une fois auparavant lui avaient marchandé leur respect et leur obéissance, mirent à sa disposition leurs armées, leurs trésors pour subjuguer les puissances schismatiques ; aucun d'eux ne songea plus à amoindrir le patrimoine de Saint-Pierre ; ils y songèrent d'autant moins que les papes redoublèrent envers eux de ménagements et de condescendance, et bien loin de leur disputer comme jadis la soumission de leurs peuples, firent prévaloir à leur profit les maximes du pouvoir le plus absolu. Il est juste d'ailleurs de reconnaître, qu'au point de vue moral, la cour de Rome dans la seconde moitié du seizième siècle et le commencement du dix-septième siècle, présente un spectacle tout autre qu'un siècle auparavant. Au moment d'engager les grandes luttes de la contre-réformation, elle sentit la nécessité de se réconcilier l'opinion de l'Europe, de laver la tache que lui avait imprimée la cour d'un Sixte IV, d'un Innocent VIII et d'un Borgia. Il se forma dans le sacré collége un parti religieux et austère qui, depuis le cardinalat de Charles Borromée, y prit chaque jour plus d'ascendant. Pendant près d'un siècle la plupart de ceux qui s'assirent sur la chaire de Saint-Pierre, s'ils se rendirent souvent odieux par la cruauté de leur zèle inquisitorial, se firent au moins respecter comme pontifes par la gravité de leur caractère et la pureté de leurs mœurs, comme souverains par leur administration ferme et vigilante, se montrèrent pressés,

enfin, de rétablir aux yeux de la chrétienté l'honneur du siége qui se qualifiait d'apostolique. Mais depuis 1648, lorsque la paix de Westphalie conclue malgré eux, leur eût ôté l'espoir d'anéantir la Réforme protestante, ils se laissèrent diriger par d'autres vues, pousser par d'autres mobiles ; les revenus de l'Eglise, moins absorbés par les besoins de la lutte confessionnelle, reçurent d'eux une autre destination. « On vit alors, dit Guicciardini, se manifester chez les pontifes, avec une avidité insatiable pour les richesses, une passion démesurée pour agrandir leurs familles. » Jaloux de laisser après eux une parenté capable de perpétuer leur nom avec éclat, ils revinrent l'un après l'autre au népotisme effréné déjà si souvent reproché à leurs prédécesseurs. Le lustre des familles *papales*, Aldobrandini, Barberini, Farnèse, Borghese, Ludovisi, s'en accrut, mais aux dépens de l'Etat, troublé par leurs incessantes rivalités, épuisé par leurs cupides exigences. Pour suffire à des prodigalités qui se renouvelaient à l'avénement de chaque pape, il fallut multiplier les emprunts, grossir les impôts ; de règne en règne les dettes s'accumulèrent. Toute l'administration intérieure en souffrit. Le monopole des préfets ruina le commerce ; l'agriculture, l'industrie, que Sixte-Quint s'était appliqué à faire fleurir tombèrent en langueur. C'est de la première moitié du dix-septième siècle, dit Ranke, que date la désolation de la campagne de Rome, par la vente forcée des petites propriétés aux grandes familles qui en négligèrent la culture, et par la destruction des forêts qui servaient de retraite aux brigands. Les rapports des ambassadeurs, ceux même de quelques cardinaux, sont pleins de détails lamentables sur la misère du peuple, l'oppression des grands, le scandaleux trafic de la justice, enfin sur la multitude d'abus qui dégradaient et ruinaient à la fois l'Etat de l'Eglise (Ranke, *Roms Pæpste*, t. III, Append.). Cette déchéance, au reste, atteignait plus ou moins tous les Etats qui se trouvaient en communauté de croyance, d'intérêts et de politique avec Rome. A deux reprises, la maison d'Autriche, engagée à sa suite dans la guerre de Smalkalde et dans celle de Trente ans, avait été forcée de reconnaître l'indépendance des principautés et des villes protestantes d'Allemagne. L'Espagne et le Portugal n'avaient conservé aucun avantage de leurs vastes conquêtes d'outre-mer ; toutes les richesses qu'ils en avaient rapportées n'avaient servi qu'à nourrir le faste du clergé, à engraisser l'oisiveté des moines, à servir dans des guerres ruineuses le despotisme des papes. L'Espagne y avait perdu la Hollande ; dans ses vains efforts pour la reconquérir, elle avait englouti des centaines de millions, consumé tout aussi vainement le reste de ses forces contre la Grande-Bretagne qui lui avait enlevé l'empire des mers, et après avoir gémi sous le sceptre écrasant de Philippe II et servi d'instrument aux fureurs du saint office, elle était tombée sous Philippe IV et Charles II au dernier degré de l'abaissement. En Pologne les jésuites, qui depuis le règne de Sigismond III dominaient sur ce malheureux pays, avaient étouffé avec les lumières et la liberté religieuse tous les germes d'une vraie nationalité, et préparé l'esclavage sous lequel elle gémit encore. La France enfin, enlacée à son tour dans les mêmes filets, expiait par les

revers du grand roi, par les hontes de la régence, par le déclin de la monarchie, par ses désastres financiers, la proscription de deux millions de ses enfants sacrifiés aux haines de Rome. Pendant que les puissances catholiques se voyaient ainsi déchoir du haut rang qu'elles avaient jadis occupé, la situation des Etats protestants suivait une progression toute contraire. Chez eux les intérêts nationaux n'étaient point subordonnés à ceux d'une caste égoïste et ambitieuse, rien n'entravait le pouvoir civil dans les améliorations qu'il méditait, dans le choix des hommes qu'il employait ; toutes les propriétés étaient soumises à l'impôt, le travail n'était plus interrompu par d'innombrables jours de fête, les biens de main morte rentrés dans la circulation, les revenus particuliers et publics, soustraits aux exactions de Rome, alimentaient l'industrie, le commerce et les arts ; l'instruction abondamment répandue par des hommes attachés au pays, et unissant aux lumières de leur siècle celles de l'Evangile, formait des générations d'êtres moraux et intelligents, de citoyens dévoués, d'honorables chefs de famille. C'est ainsi que la Suède, le Danemarck, la Saxe, la Prusse, Etats si chétifs un siècle auparavant, pesaient maintenant dans les destinées de l'Europe, que les villes protestantes de l'Allemagne et de la Suisse acquéraient une importance hors de proportion avec leur petitesse, que la Hollande affranchie se faisait respecter sur les mers, que la puissance britannique s'étendait d'une manière gigantesque, que la Russie enfin, depuis les réformes ecclésiastiques de Pierre le Grand, s'avançait à grands pas dans les voies de la civilisation. Il eût fallu être frappé d'aveuglement pour ne pas voir dans la prospérité croissante des Etats qui avaient secoué le joug théocratique de Rome, une invitation pressante aux autres à le secouer à leur tour. Cette leçon fut comprise. Témoin des échecs de la cour papale dans les transactions politiques dont elle essayait encore de se mêler, on commença à se passer d'elle, on cessa de la consulter pour les traités, pour les alliances, on se fit moins de scrupule de contrarier ses desseins. Jusque dans les Etats les plus voisins d'elle, son autorité était méconnue, ses nonces éconduits, parfois même avec affront. « Que ce soit là, disait, en 1737, un ambassadeur vénitien, le résultat d'une plus grande diffusion des lumières (comme bien des gens l'admettent) ou d'un esprit de violence contre le plus faible, il est certain que les princes marchent à grands pas vers la spoliation de tous les droits temporels de la papauté. » C'est vers ce but assurément que tendaient les princes et les ministres éclairés qui, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, dirigeaient les affaires de l'Europe catholique. Et tandis que les hommes politiques dressaient leurs batteries contre la papauté, les philosophes de leur côté travaillaient à la miner dans l'esprit des peuples. N'était-elle pas en tous lieux l'alliée du despotisme, l'ennemie jurée des lumières et de la civilisation ? Contre cette citadelle de la superstition et du fanatisme toutes les nations policées devaient unir leurs efforts, et pour mieux la battre en brèche, il fallait, avant tout, disperser cette milice redoutable qui en gardait les approches, détruire cet ordre fameux qui lui servait de bouclier. L'expulsion des

jésuites tramée et accomplie de concert par le Portugal, l'Espagne, la France, le royaume de Naples, ratifiée (en 1773), par Clément XIV, qui ne put qu'à ce prix recouvrer le comtat Venaissin, les duchés de Bénévent et de Ponte-Corvo, confisqués sous son précédesseur, laissa le saint-siége à découvert, exposé presque sans défense aux attaques de la puissance civile. Le gouvernement autrichien lui-même, qui n'avait point pris part à cette proscription, ne laissa pas d'en profiter (1780), pour rompre plus qu'à demi ses liens avec Rome, supprimer dans ses Etats la plupart des couvents, s'attribuer la surintendance de l'instruction publique et du culte, et faire adopter par son influence les mêmes mesures dans le duché Toscan (1786). Après de tels préliminaires, et dans une telle disposition des esprits, qu'une révolution politique vînt à éclater dans l'un des principaux Etats catholiques, la papauté devait s'attendre aux assauts les plus violents. Du jour où, pour combler le déficit financier en France, l'Assemblée nationale eut décrété la vente des biens ecclésiastiques, où une nouvelle constitution civile, qui rendait l'Eglise française indépendante de celle de Rome, eut été imposée au clergé sous la foi du serment, et où Pie VI exaspéré eut prononcé l'anathème contre les instigateurs de ces mesures, une guerre à outrance se déclara entre la France et la papauté. Chaque pas dans la révolution fut marqué au dedans par quelque attentat contre la religion, son chef et ses ministres ; chaque triomphe remporté au dehors sur les puissances coalisées propagea chez elles les principes hostiles à l'Eglise; chaque victoire en Italie emporta au pape quelque lambeau de sa principauté. En 1797, par le traité de Tolentino, Pie VI dut céder à la France, avec Avignon et le comtat Venaissin, le Ferrarais, le Bolonais et la Romagne. L'année suivante, la république romaine fut proclamée dans le forum, Pie VI déclaré déchu de tout pouvoir temporel, et enfin, sur un soupçon de complot, transporté à Valence où il mourut dans une triste captivité. Ce ne fut que quelques mois après (mars 1800) que les cardinaux purent, sous la protection de l'Autriche, s'assembler à Venise et nommer son successeur Pie VII, qui fut ramené à Rome par les puissances alliées. A ce moment, les passions révolutionnaires commençaient à se calmer en France. A tant d'années de troubles et d'anarchie, aux horreurs de la guerre civile et étrangère, succédait un impérieux besoin de paix et de repos. La destruction violente du culte, les honteuses bacchanales qui l'avaient accompagnée, le martyre des prêtres réfractaires, les souffrances du pape exilé avaient ramené le peuple à des pensées religieuses; de toutes parts les églises se rouvraient et se remplissaient de fidèles. Bonaparte tint compte de ces symptômes, sympathisa avec ces besoins religieux, qui d'ailleurs répondaient à ses vues pour la restauration de l'ordre en France, et aux projets moins désintéressés qu'il avait sur l'Italie. Après la victoire de Marengo, il rétablit Pie VII sur son trône, lui rendit une partie de ses Etats et conclut avec lui le concordat de 1801, qui, en reconstituant l'Eglise de France, la replaçait sous l'autorité spirituelle de l'évêque de Rome. Mais les limites qu'il lui prescrivit dans l'exercice de cette autorité et le rôle politique auquel il voulut l'asservir en échange de sa protection brouillèrent

ensemble l'empereur et le pontife. Au premier signe d'intelligence avec l'ennemi, Pie VII se vit dépouillé de sa principauté et, en punition de sa bulle d'excommunication (1809) transporté captif à Savone, puis à Fontainebleau. Mais les chances de la guerre européenne tournèrent en sa faveur. L'abdication de Napoléon (1814) lui rendit la liberté, les puissances alliées le rappelèrent à Rome, et tandis qu'elles confirmèrent toutes les sécularisations de domaines ecclésiastiques opérées sous l'empire, elles rendirent sans hésiter au pape sa couronne et ses Etats. — VI. Si en remontant sur le trône, Pie VII eut réellement l'intention de réformer l'ancienne administration papale, il fut mal secondé par les cardinaux, plus mal encore imité par ses successeurs. Dans l'Etat ecclésiastique, tout fut remis sur l'ancien pied, le code Napoléon fut remplacé par le droit canonique, le gouvernement des provinces rendu aux cardinaux légats, les chapitres et les couvents remis en possession de tous leurs biens non aliénés ou aliénés sans le consentement du pape, et l'un des premiers actes de Pie VII fut le rappel des jésuites, avec un surcroît extraordinaire de priviléges et d'honneurs. Le clergé, la noblesse furent satisfaits, mais les patriotes s'indignèrent. Ce n'était pas en vain que les principes de 1789 avaient pénétré dans le pays. D'un régime de lumières sinon de liberté, sous lequel on avait vécu quinze ans, on passait sous un régime non moins absolu, mais absurde, dégradant, qui aux yeux des puissances mêmes qui l'avaient imposé, n'avait d'autre mérite que de tenir l'Italie asservie et divisée, et de l'empêcher à jamais de former une nation. Sous ce gouvernement détesté de prêtres et de moines, sous le poids des abus qu'il faisait renaître, sous celui du despotisme étranger auquel il prêtait les mains, Rome et l'Italie, travaillées par les sociétés secrètes, ne tardèrent pas à devenir un foyer permanent de troubles et de complots qui menaçaient la tranquillité de l'Europe entière. En vain les puissances inquiètes adressaient-elles aux pontifes leurs conseils et leurs représentations : à toutes les demandes de réformes administratives dans les Etats romains, ils répondaient ou par des promesses qu'ils ne tenaient point, ou par des changements illusoires. La situation, déjà fort tendue sous Léon XII et Pie VIII, parut intolérable depuis Grégoire XVI dont le pontificat, coïncidant avec la chute récente des Bourbons en France, ralluma la révolution en Italie, et par deux fois, obligea les troupes autrichiennes à venir l'occuper. A la mort de Grégoire, la France, par l'ascendant qu'on lui laissa prendre dans le conclave, fit nommer (1846) le cardinal Mastai qui passait pour un ami déclaré des réformes. Le parti national italien, profitant de son inexpérience, lui arracha successivement des actes d'un libéralisme extrême, jusqu'au jour où il le sollicita de se mettre à la tête d'une croisade contre la domination étrangère. Devant les menaces de l'Autriche, le pontife dut s'arrêter ; mais le parti radical continua de marcher à son but par l'assassinat du ministre Rossi et la proclamation de la république romaine. Dans la guerre qui s'ensuivit (1849) l'Autriche, déjà victorieuse du Piémont, allait de nouveau occuper Rome et peut-être l'Italie entière. La France la prévint, ses troupes s'emparèrent de Rome, y ramenèrent Pie IX de Gaëte où il s'était réfugié, et le remirent

en possession de son siége et de son trône. Mais bientôt le pontife, de qui l'on avait obtenu des promesses d'amnistie et de réforme, mais qu'on n'avait point voulu lier par un engagement, en profita pour accorder le moins qu'il put. Tout en faisant bon visage à la France, il ferma l'oreille à ses avis, tandis qu'à petit bruit, mais sans relâche, il travaillait à ramener les autrichiens dans le cœur de l'Italie. La France et le Piémont, menacés de nouveau, unirent alors étroitement leurs intérêts, et cet accord, cimenté par la guerre du Milanais et la cession de la Savoie (1859-60), permit au Piémont d'achever la conquête de l'Italie septentrionale, d'y annexer les Etats de l'Eglise à l'Est des Apennins, d'enlever aux Bourbons la possession des deux Siciles et de constituer ainsi le royaume d'Italie. Rome, avec son territoire immédiat, demeura toutefois au pouvoir du saint siége, et le gouvernement de Victor-Emmanuel dut s'engager à le faire respecter (1864); mais cet engagement ne tint pas longtemps contre l'impatience des patriotes. Après une première tentative déjouée par la France, aussitôt que celle-ci eut retiré ses troupes pour les diriger sur Berlin, ils s'emparèrent de Rome (1870) et la capitale du monde catholique devint celle du nouveau royaume italien. Ainsi s'est éteinte en Europe la domination des princes-évêques. Ainsi, à moins de nouvelles péripéties que bien des efforts tendent à ramener, mais qui n'empêcheront pas le résultat définitif, ainsi, dis-je, s'est complété le mouvement de sécularisation qui se poursuivait sans interruption depuis plusieurs siècles, et qui, après avoir atteint successivement tous les dignitaires ecclésiastiques, abbés, chanoines, évêques, métropolitains, a enfin, par la force des choses, atteint l'épiscopat suprême et s'est accompli au centre même de la catholicité (1870). De cette révolution mémorable, Cavour, dont la politique prévoyante et patriotique l'avait si merveilleusement préparée, prétendait, dit M. Mazade (*Vie de Cavour*), faire un moyen d'affranchissement pour la papauté spirituelle. En échange de la liberté complète qu'il revendiquait pour l'Etat, il était prêt à donner à l'Eglise toutes les libertés... « C'est à nous, disait-il, qu'il appartient de mettre fin au grand combat engagé entre l'Eglise et la civilisation..... Je garde l'espoir d'amener peu à peu les prêtres les plus éclairés, les catholiques de bonne foi à accepter cette manière de voir. Peut-être pourrai-je signer du haut du Capitole une autre paix de religion, un traité qui aura pour l'avenir des sociétés humaines des conséquences bien autrement grandes que la paix de Westphalie. » Ainsi parlait Cavour peu de temps avant sa mort. Ce traité, Pie IX l'eût-il signé? Les derniers actes de son pontificat ne permettent guère de le croire. Et cependant, malgré sa captivité prétendue, à quelle époque avait-il joui d'une liberté plus réelle, à quelle époque avait-il recueilli de la part des populations catholiques plus de témoignages de respect pour sa dignité, de dévouement à sa personne, de soumission à ses décrets; à quelle époque, en un mot, avait-il été plus vénéré comme pontife, que depuis qu'il avait cessé d'être roi? Peut-être, instruits par son exemple, ses successeurs discerneront-ils mieux que lui les vraies conditions de leur indépendance et de leur autorité spirituelles. Peut-être comprendront-ils qu'aujourd'hui la tiare et la

couronne ne peuvent être réunies sur la même tête, la houlette et le sceptre réunis dans la même main qu'au plus grand préjudice de l'un et de l'autre; peut-être enfin les verrons-nous, pour l'honneur de l'Eglise, renonçant de leur plein gré à un rôle désormais impossible, prendre pour modèles, non plus les Grégoire VII, les Innocent III, mais les Clément, les Fabien, les Corneille, bien mieux encore Celui qui repoussa toute domination mondaine, qui ne voulut régner que sur les âmes, régner que par la vérité, la sainteté, le dévouement, l'amour suprême, et par là s'est acquis sur la terre un empire qui n'aura pas de fin. — Sources : Ranke, *Die rœmischen Pæpste*, Leipzig ; Anastasius, *Vitæ pont. rom.*; Jaffé et Potthast, *Regesta rom. pont.*; Muratori, *Antiq. ital. med. ævi*; Guicciardini, *Stor. d'Italia*; Daunou, *Essai hist. sur la puiss. temp. des papes*; Villemain, *Grégoire VII*; Hurter, *Innocent III*; Artaud, *Pie VII*, etc.; Wiltsch, *Kirchl. Geogr.* et *Atlas sacer*, pl. 3. 5, etc.; *La France et le Pape*, réponse à M. de Montalembert, par l'auteur de cet article, Paris, 1860. E. CHASTEL.

ÉGOISME. L'homme porte en lui un instinct de conservation et de développement de lui-même qui anime et soutient son activité pendant tout le cours de sa vie. « Un égoïsme involontaire, dit M. J. H. Fichte (*Psychol.*, II, p. 187) est le signe caractéristique de l'homme dans son essence et dans sa volonté à son point de départ. » Cet *amour de soi* n'est d'abord ni moral ni immoral, il est simplement la sauvegarde de l'existence. Toutefois il est équilibré de très-bonne heure par l'instinct social, qui nous porte à rechercher le concours de nos semblables, sans lequel notre existence ne pourrait se réaliser. Mais les deux instincts, et c'est ici que commence la vie morale, sont appelés à se subordonner à une troisième énergie, celle de la conscience, qui tout ensemble maintient les deux instincts dans leurs limites légitimes et élève l'homme dans une sphère supérieure, la sphère religieuse, la relation avec Dieu. La coordination des trois activités, vie individuelle, vie sociale et vie religieuse, est indiquée dans cet enseignement de Jésus-Christ, que le premier et le grand commandement est d'aimer Dieu et le second, semblable au premier, d'aimer notre prochain comme nous-même (Matth. XXV, 37). On conçoit que la mise en demeure de nous consacrer à une réalité supérieure intéresse tout particulièrement notre force fondamentale, l'instinct personnel. L'homme étant libre, cette subordination s'accomplit d'une manière plus ou moins complète, et dans la mesure où nous refusons d'obéir à l'appel que nous recevons, l'amour de soi, de nature! et neutre qu'il était, prend un caractère nouveau, il devient immoral ; c'est l'*amour propre* ou l'égoïsme. Le moi dorénavant rapporte tout à lui ; il se complaît en lui-même, et il s'enfermerait en lui-même, s'il ne ressentait un vide, un malaise, qui lui fait chercher au dehors un soulagement à son ennui. Mais l'instinct social est aussi perverti ; il ne songe plus à donner, il ne veut que recevoir ; l'orgueil, l'ambition, la soif des plaisirs, l'avarice même, nous mettent en relation avec nos semblables, non pour contribuer à leur bien, mais pour les assujettir à nos exigences. D'autre part, l'égoïsme, réfractaire au

devoir et à l'amour, est foncièrement impie ; il n'a ni foi ni loi. Il est ainsi la source, le principe de tous les vices. Dans la parabole de l'enfant prodigue (Luc XV, 12), le jeune homme commence ses égarements en aspirant à une existence séparée, et l'apôtre (2 Tim. III, 2-5), faisant l'énumération de tous les désordres dans lesquels les hommes se précipiteront, dit tout d'abord : « Ils seront épris d'eux mêmes. » Cependant l'égoïsme peut se revêtir d'apparences spécieuses ; il s'est constitué une doctrine, la théorie utilitaire, telle, par exemple, qu'elle s'étale avec naïveté dans les écrits d'Helvétius ; La Rochefoucauld a dit : « L'amour propre est le plus grand des flatteurs. » — Voyez, outre les traités de morale, J. Muller, *Lehre von der Sünde*, liv. I, part. I, ch. 2, où se trouve la bibliographie de cette matière. A. MATTER.

ÉGYPTE ancienne. I. *Géographie.* — L'Egypte est la vallée du Nil, de la première cataracte à la mer. Les Egyptiens l'appelaient *Kîmit*, *Kîmet* (plus tard, par chute du *t* féminin, *Kîmi*, *Kîme*) « la Noire » en opposition au désert *Dôshert* (*Dôsher*, *Dôshi*) « le rouge » : les autres noms qu'on trouve parfois dans les textes *Beqat* « le pays de l'olivier », *To-nouhit* « le pays du sycomore », etc., n'ont qu'une valeur mystique. Le Delta et la vallée, jusqu'au sud de Memphis, étaient le *To-mouri* (avec l'article *P-ti-muris* dans Etienne de Byzance) « la région des canaux » ou *To-meh*, « le pays du Nord » ; la vallée, depuis Memphis jusqu'à Syène, *To-qîmâït* ou *To-rîs* (avec l'article *Pa-to-ris*, *Pathros* et chez les Assyriens *Patirisou*) « le pays du Sud », *Ouist* « la Thébaïde », *Khonnou* et *Khonkhennou* « l'intérieur ». Les deux portions réunies formaient *Toouï* « les deux pays », d'où le titre de *nib tooui* « maître des deux pays », pour les Pharaons (*Pherâo*, *Pherâa*, *Perâa*, « la double grande maison », titre courant des rois). Au-delà de la première cataracte, on rencontrait d'abord *To-Qonous*, la Nubie, puis *Koush*, l'Ethiopie. On rattachait d'ordinaire à l'Egypte, vers l'Ouest, les Oasis du désert Thébain, la vallée des Lacs de Natron (*Nitriotis* ou *Scythiaca regio*, *Ouady'Natroun*), même l'Oasis d'Ammon (*Syouah*) ; à l'Est, le pays montagneux situé entre le fleuve et la mer Rouge, et la côte de la Méditerranée jusqu'au torrent d'Egypte (*Nakhal-Mizraïm* des Hébreux, *Ouady'l'Arish*). Le nom sémitique *Mazor* (Esaïe, XIX, 6 et XXXVII, 25), chez les Assyriens, *Mous'our* et *Mous'ri*, modifié en *Moudrâya* chez les Perses, est inconnu aux Egyptiens : la forme duelle *Mizraïm*, adoptée par les Hébreux, est une allusion évidente à la division officielle en « deux pays », et l'équivalent de *Toouï*. Le nom grec *Aigaptos* dérive, selon M. Ebers (*Ægypten und die Bücher Moses*, t. I, p. 130 199) de *Aï-kaft* « la côte recourbée » du Delta, plus probablement, selon M. Brugsch (*Geographische Inschriften*, t. I, p. 83), d'un des noms les plus communs de Memphis, *Haït-kou-ptah* (avec chute du *t* féminin *Haï-kou-ptah*) « la demeure des types de Ptah », appliqué au pays entier. L'Egypte était divisée en nomes, dès la plus haute antiquité. Le nombre des nomes et leur étendue varia selon les temps ; on en trouve d'ordinaire quarante-quatre, dont vingt-deux pour la Haute, et vingt-deux pour la Basse Egypte. Chaque nome était administré par un gouverneur (*Mour-nout T'at-to*, nomarque), et avait un culte local. Les villes principales étaient

dans le Delta : Memphis (*Mannowri*, *Moph*), Héliopolis (*On* du Nord, *On* et *Aven* des Hébreux), Bubastis (*Poubast*, *Tell-Basta*) Tanis (*T'ani*, *T'soan*, *Sân*), Mendès (*Pbinivdid*), Bouto (*Pout'i*), Sebennytos (*Thebennoutri*), Xoïs (*Khsôou*), Athribis (*Hathrib*, *Benha'l-Asal*), Saïs (*Saï*, *Sâ'l-Haggar*), plus tard, à l'époque grecque, Naucratis et Alexandrie; dans la Haute Egypte : Héracléopolis (*Hakhninsouten*, *Khninsou*, chez les Hébreux *Khanès*, chez les Coptes *Hnïs*; *Ahnas-el-Médinéh*), Hermopolis (*Oun* et *Sesoun*, *El-Ashmouneïn*), Lycopolis (*Siout*), Abydos (*Aboud*, *Harabat-el-Madfounèh*) et Thinis (*Aoulad-Yahia*), Tentyris (*T'anoutri*, Dendérah), Coptos (*Qoubti*), Thèbes (*Ouist*, *Ape*, et, avec l'article féminin, *T-ape*), Hermonthis (*On* du midi), Latopolis (*Sni*, *Esnéh*), Apollinopolis (*Deb*, *Edfou*), Syène (*Souannou*, *Assouan*), Eléphantine (*Abou*) et Philæ (*Aïlak*, *Ph-aï-lak*). La plupart de ces villes ont laissé des ruines considérables, sauf Memphis, dont les monuments ont été exploités, comme carrière pendant toute la durée du moyen âge, et ont servi à construire la plupart des maisons du Caire. A chacune d'elles se rattachaient un ou plusieurs cimetières importants, ceux de Gizéh et de Saqqarah à Memphis, le Stabl-Antar à Siout, la vallée des Rois, l'Assassif à Thèbes, dont les tombes, ornées de peintures et d'inscriptions, nous fournissent les renseignements les plus certains que nous ayons sur l'histoire et la civilisation de l'Egypte. La race égyptienne pure était blanche : elle paraît avoir succédé à une race noire qui fut, en partie refoulée vers l'intérieur de l'Afrique, en partie absorbée dans la race conquérante. Conservée à peu près intacte dans la Thébaïde, la race égyptienne se mêla, dans le Delta, d'éléments sémitiques et libyens, qui en modifièrent profondément la physionomie. La langue était apparentée de loin aux langues sémitiques, et paraît se rattacher à une famille encore mal connue, à laquelle appartiennent les dialectes berbères et certains idiomes, Bishâri, Barea, Hadendoa, etc., parlés aujourd'hui encore en Nubie ou sur les confins de l'Abyssinie. D'après les généalogies factices de la Bible, Mizraïm était fils de Cham, frère de Koush l'Ethiopien, de Phout le Libyen, et de Canaan. Il eut pour enfants Loudim, Anamim, Lehabim, Naphtouhim, Pathrousim, Caslouhim et Caphtorim. On ne voit pas au juste à quoi les deux derniers noms répondaient dans l'esprit de l'écrivain israélite. *Loudim* semble être une personnification des Egyptiens eux-mêmes, *Routou*, *Loutou* (*l* et *r* se confondaient en Egyptien et étaient représentés dans l'écriture par un seul caractère), « les hommes » par excellence. *Anamim* rappelle les *Annou* peuplade du désert arabique, à laquelle on attribue la fondation des deux *An* (*On*), Héliopolis et Hermonthis. *Lehabim* pourrait représenter les tribus libyennes, *Lebou-Ribou*, qui habitaient les Oasis et les pays à l'Orient du Delta. Quant à *Naphtouhim* et à *Pathrousim*, on reconnaît, dans le premier, d'une manière douteuse, les habitants du Delta (*Nô-Phtah*, « la ville de Phtah » serait un nom de Memphis, comme *Nô*, *Amon*, « la ville d'Ammon », est un nom de Thèbes), dans le second, les Egyptiens du midi.

II. *Histoire*. — On n'a pas encore réussi à établir une chronologie certaine dans les événements de l'histoire d'Egypte. Les Egyptiens

n'avaient pas d'ère continue. Ils dataient les faits de la vie civile ou politique d'après les années du prince régnant : le comput recommençait à l'avénement de chaque nouveau prince. Ils avaient dans leurs archives des listes soigneusement dressées, où le nom de chaque Pharaon, la durée de sa vie, le nombre des années, des mois et des jours pendant lesquels il avait régné, étaient consignés. Le Musée de Turin en possède une, mais si mutilée que l'ordre des fragments n'en a pas été encore nettement déterminé. A défaut de chronologie absolue, les monuments ont permis de construire une chronologie relative. Des catalogues abrégés, dressés à diverses époques, et renfermant des extraits des catalogues officiels (les deux *Tables d'Abydos*, la *Table de Saqqarah*, la *Chambre des ancêtres de Karnak*, etc.) et, par-dessus tout, les tables de Manéthon, nous donnent sinon la durée des règnes, du moins l'ordre dans lequel ils se sont succédé. Manéthon, prêtre égyptien, né à Sébennytos, avait écrit en grec, pour Ptolémée Philadelphe, une *Histoire* dont on n'a plus que des fragments et les listes royales. Il avait formé, d'après des documents aujourd'hui perdus, un système qui ne représente pas toujours la réalité historique, mais nous montre quelle idée on faisait à cette époque du passé de l'Egypte. Il avait réparti entre trente dynasties le temps qui s'était écoulé depuis Ménès jusqu'à Alexandre, sans qu'on sache au juste sur quoi repose cette division. On a longtemps supposé que ces dynasties n'avaient pas été successives, mais en partie au moins collatérales, et, aujourd'hui encore, cette opinion conserve quelques partisans. Il y a eu certainement en Egypte des dynasties collatérales : de la fin de la vingt-deuxième dynastie jusqu'au commencement de la vingt-sixième, par exemple, le pays a été partagé presque toujours en plus de vingt petits Etats indépendants. Mais, si l'unité du territoire était rompue, la chaîne des dynasties ne l'était pas. Il y avait, parmi ces roitelets, un personnage qui représentait la succession légitime. Les autres régnaient de fait, lui, de droit. A sa mort on l'inscrivait seul au canon royal, comme s'il eût régné seul sur l'Egypte entière. Manéthon, ou plutôt les auteurs qui l'avaient précédé, faisait le départ entre les légitimes et les autres. On ne voit pas qu'il ait inscrit dans ses listes les vingtaines de petites dynasties qui disputaient l'Egypte aux Pharaons de la vingt-troisième, de la vingt-quatrième, de la vingt-cinquième dynasties ; il n'y mettait que les dynasties successives formées par l'élimination des dynasties collatérales. Les trente dynasties avaient régné l'une après l'autre, et la somme d'années qu'on obtient en additionnant la durée de chacune d'elles, représente la durée que Manéthon attribuait à la monarchie égyptienne, depuis sa fondation jusqu'à sa chute. Au début, on plaçait le règne des dieux et des ancêtres (*Apioui*), sept grands dieux d'abord, puis des dieux d'ordre inférieur, puis de vrais hommes, Thébains et Thinites, qu'on désignait par le nom générique de *Shosou Hor*, les *serviteurs d'Horus*. Les Egyptiens croyaient à l'existence de ces dynasties primitives : on a trouvé au tombeau de Séti Ier un texte, soi-disant historique, qui se rapporte au règne du dieu Râ, et, dans le temple d'Edfou, une inscription datée de l'an 363 du règne d'Harmakhis, fils d'Osiris. Autant

qu'on en peut juger, le pays n'avait pas encore d'unité nationale : il était divisé en principautés, et la tradition veut qu'il fût tout entier dans les mains des prêtres. Vers le quarante-cinquième siècle avant notre ère, un chef militaire, Méni (Ménès) de Thini (Thinis), aurait secoué le joug sacerdotal, soumis les autres chefs, et fondé Mannofri (Memphis). Avec lui, commence l'histoire positive de l'Egypte Les dix premières dynasties forment ce qu'on appelle d'ordinaire l'*Ancien Empire* et qu'on appellerait plus justement la *Période memphite.* Pendant près de dix-huit cents ans, Memphis fut le siége de la royauté et la capitale : c'est par elle surtout que nous connaissons la vie des rois et la civilisation du peuple. Les descendants directs de Méni fournirent les deux premières dynasties (Thinites). Ils consolidèrent l'unité du royaume, en réglèrent la constitution politique (sous Binoutri, Binothris, les femmes sont admises à succéder au trône) et religieux (sous Kakeou, Kaïechos, organisation du culte des animaux sacrés), et même en étendirent la domination sur les régions du voisinage. A l'Ouest, les tribus libyennes les plus proches, à l'Est les nomades du désert syrien, au Sud, les peuplades blanches et noires de l'Ethiopie, furent contenues et soumises à un tribut régulier. On colonisa la partie occidentale de la presqu'île du Sinaï, celle qui renfermait des mines de cuivre et de turquoises (*mâfkat*), et on y construisit des forteresses destinées à protéger les mineurs contre les barbares d'Asie : ce fut, dès lors, partie intégrante de l'empire. Sous les trois dynasties suivantes (IIIe, IVe, Ve, Memphites), des Pharaons conquérants et constructeurs se succédèrent, Snowrou (Soris), Khouwou (Khéops), Khâwri (Khéphrén), Menkeourî (Menkerês). Leurs temples et leurs palais ont péri, mais leurs tombeaux subsistent à Gizèh, où Khouwou, Khâwri et Menkeourî se firent enterrer ; à Saqqarah, à Dashour, à Abousîr, leurs pyramides funéraires se dressent encore, au milieu des pyramides et des chapelles de leurs sujets. Les statues, les bas-reliefs et les peintures, qu'on tire chaque jour de ces antiques cimetières, font l'ornement de nos musées et nous permettent de juger par nous-mêmes le degré de culture auquel était parvenu le peuple des premières dynasties. Ces monuments nous parlent de guerres heureuses, de grands édifices construits, d'une administration habile et juste. La littérature scientifique, religieuse et philosophique nous a laissé quelques débris (chapitre LXII du *Livre des Morts*, le livre de médecine de Khéops, les proverbes de Ptahhotep, etc.). Sous la sixième dynastie (Eléphantite), les expéditions heureuses de Papi Ier mirent pour un moment la Nubie, et, peut-être, une partie de la côte syrienne, sous l'autorité immédiate des Pharaons. Mais bientôt la décadence se fit sentir ; des troubles éclatèrent (VIIe et VIIIe dyn. Memphites), pendant lesquels Memphis perdit sa prépondérance. Le centre de gravité de l'Egypte se déplaça. Il descendit vers le Sud, s'arrêta un instant à Khnensou (IXe et Xe dyn. Héracléopolitaines), et, après quelques oscillations, vint se fixer à Thèbes où il resta près de deux mille ans. Jusque-là, Thèbes n'avait été qu'une ville de province, obscure et sans importance. Sous les derniers rois Héracléopolitains, ses princes, les Entew et les Mentouhotpou, la tirèrent de son

inertie : elle devint, avec la XIe, puis avec la XIIe dynastie, capitale du pays entier. La XIIe dynastie est l'une des mieux connues et des plus glorieuses qui aient jamais régné sur l'Egypte : tous les souverains qui la composent furent, à titre divers, des hommes remarquables. Amenemhâït Ier, le premier d'entre eux, eut assez à faire de rétablir la paix intérieure ; mais son fils Ousirtasen Ier commença les grandes conquêtes et les constructions. Les rois Memphites, établis au Nord, avaient porté surtout leur attention vers les régions du Nord ; les rois Thébains, établis au Sud, portèrent la leur vers les régions du Sud. Ousirtasen Ier, Amenemhâït II, Ousirtasen II, refoulèrent en un siècle les tribus qui occupaient la vallée au delà de Syène et leur substituèrent des colons égyptiens : Ousirtasen III plaça la frontière à Semnéh, sur la seconde cataracte, et fit de la Nubie entière une province de l'Egypte. Amenemhâït III, moins soldat qu'ingénieur, exécuta partout d'immenses travaux de canalisation et d'endiguement : c'est à lui qu'on doit la construction du lac Mœris (*Miri*, le bassin). La XIIIe dynastie continua d'abord l'œuvre de la XIIe ; ses souverains pénétrèrent jusqu'à la quatrième cataracte. Mais des usurpations et des guerres intestines affaiblirent leur autorité : une dynastie nouvelle s'éleva dans le Delta (XIVe Xoïte), sans réussir à ramener la prospérité. Les Cananéens (*Shôs*), qui venaient d'arriver en Syrie et menaçaient la frontière, finirent par la franchir : leur chef Shalit (Salatis, Salitis) renversa le roi Timæos et prit Memphis. Ses successeurs réduisirent les princes Thébains (XVe dynastie), qui s'étaient maintenus quelque temps dans le Sud, et formèrent sous le nom de Hykshos (rois des Shôs), une dynastie nouvelle (XVIe). Pendant plusieurs siècles, l'Egypte fut en proie à ces étrangers. Le sentiment national reprit enfin le dessus. Un Thébain, vassal des Pasteurs, Skonen-Rî Tââa Ier, se souleva contre son suzerain Aphôphi (Aphobis, Apophis), et, réunissant autour de son drapeau les autres chefs, commença la guerre de l'indépendance. Elle dura près de cent cinquante ans, sous la conduite de ses successeurs (XVIIe dynastie), et se termina, sous Ahmôs Ier (Amôsis), par la prise de Hâouar (Avaris-Tanis). L'expulsion des Cananéens ouvrit l'ère des grandes conquêtes. Après qu'Ahmôs Ier (XVIIIe dynastie) et Amenhotpou Ier eurent remis l'ordre à l'intérieur et assuré la soumission de l'Ethiopie, Thoutmôs Ier (Thoutmosis) passa en Syrie et arriva du premier coup jusqu'à l'Euphrate. Ses successeurs, Thoutmôs II et la régente Hatasou, Thoutmôs III et Amenhotpou II, portèrent la puissance de l'Egypte à son apogée. La Mésopotamie, la Syrie, la Phénicie, l'Arabie Pétrée, les Arabes du Yémen, les Libyens, les Koushites, les tribus nègres de l'Afrique centrale jusqu'à la région des grands lacs, payèrent le tribut : Ninive fut prise et la Chaldée même paraît avoir été entamée. Thoutmôs IV et Amenhotpou III, plus pacifiques, se contentèrent de maintenir l'intégrité de l'empire. Amenhotpou IV (Khounaten) proscrivit le culte d'Ammon et voulut le remplacer par le culte du disque solaire (Aten-Adôn) ; ses successeurs immédiats persévérèrent dans son hérésie sans la faire prévaloir sur les cultes nationaux. Au milieu des guerres religieuses, la Mésopotamie refusa le tribut, la Syrie du Nord proclama

son indépendance. Harmhabi (Armaïs) essaya de remédier au mal en restaurant le culte d'Ammon; mais à sa mort, ou peut-être même avant sa mort, un usurpateur du nom de Ramsès détrôna l'ancienne famille. Ramsès Ier, Séti Ier, Ramsès II Miamoun Ier (Sésostris), firent la fortune de la dynastie nouvelle et assurèrent encore à l'Egypte un siècle et demi de domination incontestée. Mais, sous Minephtah, l'invasion des peuples pirates de l'Archipel grec et de l'Asie-Mineure ; après Minephtah, l'usurpation de quelques personnages ambitieux, remirent tout en question. Sous Séti II, un chef syrien envahit l'Egypte et souleva des troubles dont les Hébreux profitèrent pour accomplir leur Exode. Il fallut une dynastie nouvelle (XXe dyn.) pour réparer les ruines. Nacht-Séti et Ramsès III remportèrent encore quelques grandes victoires; sous leurs successeurs, l'Egypte, épuisée par six siècles de conquêtes et de luttes, perdit lentement et sans secousse ce qui lui restait de ses provinces syriennes. Les grands-prêtres d'Ammon-Thébain profitèrent de la faiblesse des derniers Ramsès pour ceindre la couronne. Les villes du Delta n'acceptèrent pas ce retour à la théocratie, et un Tanite (Smendès) rejetta les prêtres en Ethiopie. Ce fut plus qu'une révolution, une dislocation complète. L'Egypte, étendue de la cinquième cataracte à la mer était comme un long levier dont le point central se trouvait à Thèbes. Thèbes dépossédée et morte à la vie politique, le levier se rompit en deux ; au Nord, les villes du Delta, Tanis, Bubaste, Mendès, Saïs, au Sud, l'Ethiopie, avec Napata pour capitale et les prêtres d'Ammon pour rois. Après les Tanites, qui recherchèrent l'alliance de Salomon (XXIe dyn.), les Bubastites, d'origine asiatique (XXIIe dyn.), essayèrent de recouvrer la Palestine. Tout leur effort se réduisit à une campagne heureuse pendant laquelle Sheshonq Ier prit et pilla Jérusalem ; leur domination se divisa bientôt en vingt Etats indépendants. Les Tanites de la XXIIIe dynastie, attaqués par les rois de Napata (Piânkhi Miamoun Kashto), cédèrent la place au Saïte Bokenranw (Bocchoris, XXIVe dyn.) qui fut dépossédé à son tour par l'Ethiopien Shabak (Sabacon, Sua, Sévé, Sô, XXVe dyn.). Cependant les Assyriens, après avoir conquis la Mésopotamie, la Syrie et la Palestine, étaient arrivés aux confins du Delta. Shabak essaya de les arrêter, se fit battre par Sargon à Raphia (720); Taharqou (Tirhakah, Téarcon) fut moins heureux encore. L'Egypte, conquise par Assour-akhé-idin (672), reconquise par Taharqou, envahie de nouveau par Assour-ban-habal (666), reprise par Ourdamané et Tonouat-Amon, successeurs de Taharqou, devint un champ de bataille dont Assyriens et Ethiopiens se disputèrent la possession sans ménagement. Psamitik Ier de Saïs, aidé par des mercenaires grecs, la tira de son abaissement et lui donna une dynastie nationale (XXVIe Saïte) qui eut quelques heures de gloire. Néco II, vainqueur de Josiah à Mageddo, vaincu de Nabou-koudour-oussour à Karkémish (610), ne put conserver la Syrie ; Ouhabri (Apriès, Ouaphris) plus heureux, avait déjà conquis la Phénicie et Chypre lorsqu'il fut détrôné par Ahmôs II (Amasis). Ahmôs, menacé par les Chaldéens, puis, après la chute des Chaldéens, par Kyros et les Perses, sut maintenir son pouvoir intact pendant un demi-siècle (577-525). L'orage éclata

aussitôt après sa mort. Psamitik III, vaincu à Péluse, pris dans Memphis, fut détrôné : Cambyse se proclama roi (525) et les Perses firent de l'Egypte une province de leur empire (XXVIIe dyn.). Elle ne se résigna pas aisément à sa défaite. La révolte de Khabbash, sous Darios Ier et Xerxès Ier, celle d'Inaros, sous Artaxerxès, préparèrent l'avénement, en 408, d'un roi national, Amyrtée (XXVIIIe dyn. Saïte), auquel succédèrent deux dynasties (XXIXe Mendésienne, XXXe Sébennytique). La défaite de Nakhtnibew (Nectanébo) par Ochos (XXXIe dyn.) ne précéda que de quelques années la chute de l'empire Perse et la conquête d'Alexandre (330). Dès lors, la ruine fut consommée. Colonisée par les Grecs, l'Egypte n'essaya plus de retrouver son indépendance politique : Alexandrie et Ptolémaïs éclipsèrent la splendeur des vieilles cités pharaoniques. Mais le peuple lutta obstinément pour conserver sa religion et ses mœurs, sous les Ptolémées (XXIIe dyn. Macédonienne), puis sous les empereurs romains. Les grands temples de Philæ, d'Edfou, de Dendérah, d'Esnéh, d'Ombos, sont le témoignage le plus splendide qu'on puisse imaginer de la ferveur pieuse de ce dernier âge ; ils n'étaient pas encore entièrement achevés quand le christianisme triompha. La vieille langue, la vieille écriture, les vieux cultes locaux disparurent, non sans lutte, vers la fin du cinquième siècle, du Delta et de l'Heptanomide ; la religion d'Isis se maintint à Philæ jusque vers les dernières années du règne de Justinien (554). Quand elle fut supprimée, le paganisme continua de durer sur quelques points du territoire : il n'était pas encore entièrement détruit quand Amrouben-el'As prit Alexandrie et abaissa le christianisme devant la religion du Prophète (638-641).

III. *Mœurs et coutumes.* — L'Egypte était, à vrai dire, un pays féodal. Le sol était possédé, en partie par le roi, en partie par les temples, en partie par des seigneurs qui tenaient du roi, à titre héréditaire, des villes, des portions de nomes ou des nomes entiers. Il paraît n'y avoir eu d'officiers royaux, nomarques, juges, commandants militaires, que sur les terres qui relevaient directement de la couronne ; partout ailleurs, l'administration était aux mains des officiers des temples ou des seigneurs. Les seigneurs avaient le titre de prince (*hiq*). Leurs obligations envers le suzerain sont encore mal définies : on voit seulement qu'ils lui devaient un tribut, réglé surtout, d'après la superficie du territoire qu'ils occupaient, et le service militaire, sans doute pour un temps déterminé. Les femmes héritaient au même titre que les hommes, et faisaient passer les biens de la famille au mari qu'elles se choisissaient et à leur descendance directe. A part l'obéissance dont ils étaient redevables à Pharaon, les princes étaient maîtres dans leur domaine, au militaire et au religieux, comme au civil : ils avaient soin, pour éviter toute compétition, de se conférer à eux-mêmes les hautes dignités sacerdotales du nome ou des nomes qu'ils possédaient ou de les concéder à leurs parents, de préférence à leurs fils. Dans certains cas, à Beni-Hassan par exemple ils dataient leurs monuments de l'année de leur principat, en même temps que de l'année du souverain régnant. Dans ces conditions, ils devaient être souvent tentés de rejeter l'allégeance et

de se rendre complétement indépendants. Les Pharaons paraissent avoir employé, pour parer à ce danger, toutes les précautions compatibles avec l'état féodal : ainsi, ils se faisaient confier les princesses héritières (*erpât hât*) et les mariaient à des personnages de condition inférieure ou à des membres de la famille royale (droit de garde-noble). Quand la dynastie était puissante et que le souverain régnant avait la main ferme, les précautions étaient efficaces ; en cas de minorité, d'impuissance sénile ou de faiblesse, tous les défauts inhérents au système se révélaient d'une manière désastreuse. Les princes refusaient le tribut, se proclamaient indépendants, essayaient de se déposséder les uns les autres ou de déposséder la famille régnante. Ils y réussissaient souvent. La XIe dynastie, avant de régner sur l'Egypte, avait commencé par n'être que la famille féodale qui possédait le nome de Thèbes : les princes de Tanis ont formé deux dynasties (la XXIe et la XXIIIe), ceux de Sais, trois (la XXIVe, la XXVIe et la XXVIIIe). Le suzerain commun de ces princes, Pharaon, n'était pas seulement le roi de la Haute et de la Basse-Egypte (*Souten Khab*), le seigneur des diadèmes (*Nib Khaouï*) le maître des deux pays (*Nib Tooui*); de son vivant, c'était un dieu bon (*nouter nower*) fils du Soleil (*Se Râ*), et héritier direct des dynasties divines qui avaient régné avant Méni. Les trente dynasties passaient pour ne former qu'une même famille, et cette prétention était, en partie au moins, justifiée. Chaque usurpateur épousait lui-même ou faisait épouser à ses fils des femmes de la dynastie précédente. Séti Ier prit la reine Taïa, arrière petite-fille d'Amenhotpou III, et, c'est par sa mère que Ramsès II acquit des droits légitimes à la couronne ; le mariage de Psamitik Ier avec Shapentep relia la vingt-sixième dynastie à toutes les dynasties antérieures. Pharaon, dieu et roi par hérédité, était tout-puissant en théorie ; dans la pratique, son autorité variait en proportion directe de son énergie et de son intelligence. Il suffisait d'un seul souverain inactif ou débile pour ruiner la puissance de toute une famille et rompre l'unité factice de l'Egypte : à la moindre apparence de faiblesse, les sujets étrangers refusaient le tribut, les seigneurs se rendaient indépendants, les princes de sang royal aspiraient à la couronne et le royaume se résolvait en ses parties constituantes. Quoi qu'en aient pensé les auteurs classiques, la population n'était pas divisée en castes. Si les fonctions sacerdotales ou civiles se perpétuaient dans certaines familles, c'était hérédité d'usage ou de convenance, non hérédité légale : de même, chez nous, le fils du médecin est souvent médecin, le fils du professeur, professeur à son tour. De tout temps, pour le temps de Khouwou comme pour celui d'Hérodote, les inscriptions nous montrent, dans une famille, un fils général d'armée, l'autre ingénieur des canaux ou architecte, un troisième prêtre. On connait plusieurs personnages qui, nés dans une condition inférieure, arrivèrent, par la faveur ou par le mérite, aux plus hautes dignités et s'allièrent sans difficulté aux familles les plus nobles et les plus illustres, voire à la famille royale. C'est un lieu commun de la rhétorique égyptienne que le scribe, c'est-à-dire l'homme instruit, arrive à tout. Aussi, l'instruction était-elle en grand honneur ; les écoles publiques étaient fréquentées, non-seulement par les garçons, mais par les filles, au moins

pendant le siècle des Ramessides. Sauf aux époques d'invasions ou de guerres civiles, la condition des gens de classe moyenne et des paysans ne semble pas avoir été malheureuse; les ouvriers des villes souffraient davantage, au moins à Thèbes, vers la fin de la vingtième dynastie, quand le trésor appauvri ne pouvait plus payer d'une manière régulière les hommes employés aux grands travaux de construction. La loi était équitable et bien appliquée par les tribunaux, peut-être par le jury : la répression était énergique, sans tomber pourtant dans les excès de cruauté qu'on reproche d'ordinaire aux législations orientales. La responsabilité du crime était toute personnelle, et, c'est un fait remarquable que, dans ses rapports officiels avec les puissances étrangères, le gouvernement égyptien cherchait toujours à faire prévaloir l'humanité. Au traité de Ramsès II avec le prince de Khitti, il est stipulé expressément qu'on ne visitera pas la faute du coupable sur son père, sur ses enfants, sur sa maison, sur aucun des membres de sa famille, ni sur aucun des objets qui lui appartiennent. L'impôt pesait sur la terre et sur tous les produits des manufactures; on ne sait pas au juste dans quelle proportion. Bien que les Egyptiens ne connussent pas l'usage de la monnaie, ils employaient, pour l'échange, des lingots d'or, d'argent et de cuivre d'un poids déterminé. L'unité courante était l'*outen* (environ 92 grammes). Les objets de commerce, le traitement des fonctionnaires, le salaire des ouvriers, l'impôt, se payaient, partie en nature, partie en *outens*. Peu d'administrations ont été aussi *paperassière* que le fut l'administration égyptienne : une grève d'ouvriers, le transport d'un bloc de pierre, la livraison à l'Etat d'une fourniture de bois à brûler, la moindre affaire, devenait, entre les scribes chargés de la conduire, l'objet d'une correspondance active et de longs pourparlers. Nombre de lettres administratives, de registres d'impôts, de carnets de surveillant, sont arrivés jusqu'à nous, et nous permettent de rétablir petit à petit, le système de gouvernement. L'armée se recrutait par les contingents des princes et des temples, et par les levées faites sur les terres du roi. Elle comprenait de l'infanterie de ligne, pesamment armée et divisée en légions : légion d'Ammon, légion de Phrâ, légion de Soutekh, etc., de l'infanterie légère et des chars. On la complétait par l'adjonction de corps auxiliaires, composés de prisonniers noirs ou asiatiques, ou de mercenaires libyens, à partir de la vingt-sixième dynastie, Ioniens et Cariens. Quelques tribus libyennes établies, soit en Egypte même, soit dans le voisinage immédiat de l'Egypte, les Matoi et les Mashouash, avaient le privilége de fournir la garde royale, les troupes de police et les garnisons qui occupaient, en temps de paix comme en temps de guerre, les postes de la frontière et les forteresses de l'intérieur. La plupart d'entre eux, jaloux de se voir supplanter par les Grecs, émigrèrent, vers la fin du règne de Psamitik Ier, et passèrent au service de l'Ethiopie. La marine militaire était composée surtout de vaisseaux auxiliaires Phéniciens ou Syriens. Les monuments nous font connaître la vie privée des Egyptiens de toutes les époques avec un grand luxe de détail. La polygamie était permise, mais assez rarement pratiquée; seuls, les Pharaons, par nécessité politique, avaient un harem

rempli de princesses étrangères ou d'héritières égyptiennes. La sœur de père et de mère était considérée comme l'épouse par excellence : le préjugé en sa faveur était si grand, que les rois Ptolémées durent s'y soumettre et épousèrent presque tous une ou plusieurs de leurs sœurs germaines. La femme égyptienne avait plus d'indépendance et plus de sécurité légale que la femme grecque ou romaine, à plus forte raison que la femme orientale. Elle héritait au même titre et dans la même proportion que ses frères, conservait dans le mariage la libre disposition de ses biens, allait et venait à sa guise, sans voile ni surveillant. Hérodote va trop loin en assurant qu'elle était le vrai chef de famille et menait l'homme à sa guise; il ne devait en être ainsi que dans certaines maisons, où une héritière de race noble avait pris ou reçu un mari de condition inférieure. La filiation est indiquée d'ordinaire d'après la mère seule : « *Petamon, né de la dame Mehtenouskh* », moins fréquemment d'après le père et la mère, rarement d'après le père seul. Les enfants des épouses secondaires ou des concubines n'étaient pas distingués de ceux des épouses principales ou des femmes légitimes; ils prenaient rang dans la famille à l'ordre de leur âge, et avaient les mêmes droits que leurs frères nés dans le mariage.

V. *Religion et morale.* — La religion, polythéiste à l'origine, aboutit de bonne heure au monothéisme. Le soleil, la lune, les astres, le Nil, avaient été autant de dieux différents qu'on avait adorés sous des noms multiples, selon les lieux. Le soleil, par exemple, s'appelait Râ à Héliopolis) Anhour dans Abydos, Shou dans certaines villes du Delta. Dès les premières dynasties, toutes ces divinités distinctes s'étaient fondues en une seule divinité, « dieu, *noutir* », le « dieu grand, *noutir ôa* », dont elles ne furent plus que les formes secondes et comme les noms. Phtah était le nom de dieu à Memphis, Ammon le nom de dieu à Thèbes; l'étiquette changeait, l'être adoré restait le même. Ce dieu était le « un unique, aux milliers de bras, » le « père des pères, » la « mère des mères, » le « vieillard toujours jeune, » le « seul générateur qui n'ait jamais été engendré. » Il était invisible, insaisissable, incompréhensible. Unique en substance, il n'était pas unique en personne : il se faisait à la fois mâle et femelle, père et fils, fils et mère, une trinité complète. Les noms qu'on donnait à ces trois personnes étaient les noms des anciens dieux, Ammon le père, Mouth la mère et Khonsou le fils, à Thèbes; Osiris, Isis et Hor à Abydos; Phtah, la déesse Sokhet et Imhotpou (Imouthès) à Memphis. Dieu a créé le ciel et la terre et continue de les créer sans relâche à chaque instant de la durée. Sa vie et la vie du monde ne sont qu'une lutte contre les puissances mauvaises qui l'attaquent. Pour les Egyptiens du temps des pyramides et pour ceux du moyen et du Nouvel Empire, cette lutte perpétuelle était représentée par la guerre du dieu Soleil contre le serpent gigantesque Aphophi, ou par la guerre d'Osiris contre Set-Typhon. Il va de soi que tout ce système abstrait de religion n'était compris que des classes supérieures, des prêtres, des scribes, de ceux que leur instruction mettait au-dessus de la foule; le reste voyait, dans chacune des formes divines, un vrai dieu, qu'il ne fallait pas confondre avec ses compagnons. A

côté du monothéisme de quelques-uns, le paganisme de la foule resta toujours vivant : aux jours de la décadence, il l'emporta de nouveau, et l'Egypte gréco-romaine, sans perdre entièrement la foi pure de l'Egypte pharaonique, devint vraiment ce que les Pères de l'Eglise l'ont connue, la mère des superstitions. L'homme, sorti de l'œil de Râ, était, pour les Egyptiens, un être des plus complexes. Il se composait du corps, de l'esprit vital (*niwou*), de l'âme (*baï*), et de l'intelligence (*khou*). Ces parties, emboitées l'une dans l'autre, formaient la personnalité vivante (*ka*) de l'individu et se séparaient avec la mort. Le corps momifié descendait au tombeau, où le *ka*, conservant une sorte de vie spectrale, allait s'abriter avec lui. Le souffle disparaissait : le *baï* et le *khou*, réunis l'un à l'autre, allaient continuer ailleurs la série de leurs existences. La vie terrestre n'était en effet qu'un des moments, un des *devenirs* (*Khopriou*) d'une vie, qui avait commencé, avant la naissance au monde des hommes, et se perpétuait au-delà de la mort. L'âme égyptienne était moins immortelle qu'éternelle : elle apportait à cette terre la responsabilité de ses actions antérieures, et aux autres vies la responsabilité de ses actions terrestres. Aussi, les Egyptiens, sans redouter la mort, avaient-ils soin de se prémunir contre les conséquences qu'ils lui attribuaient. Ils se précautionnaient dès ce monde contre les dangers de l'autre monde. Le mort n'était pas seulement consacré à Osiris, mais identifié avec lui : il devenait Osiris. On disait l'*Osiris* Ramâ, comme on parle chez nous du *défunt* Pierre. De même qu'Osiris, dans la nuit, doit combattre les mauvais esprits qui l'assiégent, le mort doit lutter contre les périls et les flammes de l'enfer. Le chapitre CXXV du *Livre des morts* nous apprend les vertus que l'Egyptien devait posséder pour en triompher. « Jamais, disait-il, devant le jury infernal, je n'ai « commis de faute contre les hommes ! Je n'ai pas tourmenté la veuve ! « Je n'ai pas enlevé le lait de la bouche des nourrissons ! Je n'ai pas « porté faux témoignage ! Je ne connais pas le mensonge !... Je n'ai pas « été oisif !... Je n'ai pas desservi l'esclave auprès de son maître ! Je « n'ai pas affamé ! Je n'ai pas fait pleurer ! Je n'ai pas tué !... Je n'ai « pas fait de gains frauduleux ! Je n'ai pas altéré les mesures de grains !... « Je suis pur ! Je suis pur ! Je suis pur ! » Et ailleurs : « J'ai donné des « pains à qui avait faim ! J'ai donné de l'eau à qui avait soif ! J'ai donné « des vêtements à qui était nu ! J'ai donné une barque à qui avait fait « naufrage ! » Le culte égyptien était peu sanglant. La plupart des offrandes étaient de fleurs ou de légumes, plus rarement de victimes. La plupart des cérémonies se pratiquaient dans l'intérieur des temples, où ne pénètrait jamais la foule, ou dans les cours, où elle pénétrait peu. Seulement à de certains jours, des processions solennelles parcouraient les villes et les campagnes : l'arche sainte, portée sur les épaules des prêtres, passait, entourée de voiles qui empêchaient de voir la statue du dieu. Aux premiers jours du monde, les dieux descendus sur la terre s'y étaient incarnés dans des corps d'hommes : depuis, ils s'étaient bornés à se cacher dans des corps de bête, où la piété des fidèles savait les découvrir. Le chat, l'épervier, le crocodile, le serpent, étaient des incarnations permanentes de Dieu. Hor était tantôt un homme,

tantôt un épervier; souvent même, afin de mieux montrer le lien qui rattachait ces deux formes l'une à l'autre, on les fondait en une seule: on posait une tête d'animal sur un corps d'homme ou une tête d'homme sur un corps de bête. Hor était alors un homme à tête d'épervier, ou un épervier à tête d'homme. Sous ces quatre formes, il est Hor et n'est pas plus lui-même sous une d'elles que sous l'autre. Chaque nome avait son animal sacré : le plus connu des animaux sacrés était le bœuf Hapi. Hapi procédait à la foi d'Osiris et de Phtah; on l'appelle « la seconde vie de Phtah » et « l'âme d'Osiris. » On le reconnaissait à certaines marques spéciales qu'il portait sur son corps; la vache qui l'avait porté passait pour être vierge et concevait par une opération divine. Il était gardé, sa vie durant, à Memphis, dans le grand temple de Phtah. Après sa mort, on lui faisait des funérailles magnifiques et on l'enterrait au Sérapéum, avec les autres Hapis, ses prédécesseurs.

VI. *Littérature.* — A juger par les rares débris que nous en possédons, la littérature égyptienne était très-riche et très-ancienne. Dès la IVe dynastie, on trouve la mention des *bibliothécaires* du palais ; plusieurs ouvrages de religion, de science et de philosophie, sont attribués à des auteurs qui vivaient sous la Ire et sous la IIe dynasties. Les manuscrits originaux les plus vieux que nous ayons sont de la XIe (*Papyrus Prisse* à la Bibliothèque nationale, *Papyrus de Boulaq*) et de la XIIe dynastie (*Papyrus I-IV de Berlin*, *Papyrus Butler*, au British Museum, *Papyrus de Boulaq*), mais les écrivains des vieilles époques étaient considérés comme classiques à Thèbes sous le Nouvel Empire, et les manuscrits de la XIXe ou de la XXe dynasties nous ont conservé plus d'une œuvre qu'on doit restituer à la XIIe dynastie, peut-être même aux dynasties antérieures. La prose égyptienne est, d'ordinaire, facile à comprendre et facile à traduire dans le récit, obscure et parfois incompréhensible à force de recherche dans les discours. La poésie était divisée en versets rythmés dont le rythme nous est encore inconnu. Des points rouges marquent le commencement de chaque verset : j'ai cru distinguer dans certains textes des rimes ou, tout au moins, des assonances. L'idée est le plus souvent développée par ce qu'on appelle parallélisme. Dans les écrits de haut style, non-seulement l'idée, mais la forme, est parallèle : un même moule de phrase sert à tout un mouvement. L'allitération était fort goûtée, ainsi que le jeu de mots : les métaphores, souvent étranges pour notre esprit, sont presque toujours bien développées et bien suivies. Les guerres de la XVIIIe et de la XIXe dynastie ont inspiré de véritables poëmes lyriques dont le *Chant de victoire de Touthmès III*, les *Inscriptions triomphales de Ramsès III* à Médinet-Habou, et surtout le *poëme de Pentaourt* sont les spécimens les plus parfaits. Le poëme de Pentaourt (trad. E. de Rougé) fut composé en l'an VII de Ramsès II pour célébrer la victoire de ce prince à Kadesh : il fut tellement goûté dès son apparition qu'on le fit graver sur les murailles de six temples d'Egypte et de Nubie. Grâce à cette multiplicité de textes monumentaux, et aux copies sur papyrus (*Papyrus Sallier III*, *Papyrus Raifé*), il a été aisé d'en rétablir la version primitive. D'un autre genre sont les inscriptions du mur numérique de Karnak ou de Piankhi, par exemple :

elles ne contiennent que des faits, des chiffres et des dates. C'est l'histoire réelle des événements à côté de l'histoire poétique. La littérature religieuse est ce que nous connaissons le mieux. La piété avait inspiré aux poëtes quelques hymnes de grande allure, et qui, si on veut bien s'habituer à la phraséologie égyptienne, soutiennent la comparaison avec les psaumes les plus beaux, l'*Hymne au Nil*, l'*Hymne à Ammon-Ra* des papyrus de Boulaq (trad. Grébaut), les *Hymnes à Harmakhis et à Phtah* des Papyrus de Berlin. Plusieurs Rituels de différentes époques renferment quelques bons morceaux à côté d'œuvres plates ou puériles. Le plus commun de ces livres de prière est connu dans la science sous le nom de *Livre des morts* (*Rituel funéraire*). Le nombre des chapitres en est considérable : dans les exemplaires complets, il varie de 160 à 180. C'était un recueil d'hymnes, de formules magiques, dont on déposait une copie plus ou moins soignée dans le cercueil de chaque Égyptien : hymnes et formules lui servaient à écarter les dangers de l'autre vie et lui rendaient les dieux propices. Chaque musée d'Europe possède plusieurs centaines de *Livre des morts*, et quelques exemplaires au moins des écrits de même nature qu'on leur substituait quelquefois : le *Livre de savoir ce qu'il y a dans l'hémisphère inférieur* où était décrit l'enfer, le *Rituel de l'embaumement*, *le Rituel de l'enterrement*, le *Livre Royal*, les *Livres des Souffles*. Il faut joindre un grand nombre de traité de magie, où sont conservées des conjurations bonnes pour écarter les scorpions, guérir les maladies, se faire aimer d'une femme, évoquer les esprits et les dieux, etc. Un traité de morale complet attribué à un prince de la Ve dynastie, *les Préceptes de Ptahhotpou*, la fin d'un dialogue philosophique entre le scribe Ani et son fils Khonshotpou (trad. E. de Rougé et Chabas), les *Instructions du roi Amenemhaït à son fils Ousirtasen*, celles du Scribe Khroudi, fils de Douâouw, à son fils Papi (XIIe dyn.), sont à peu près ce qui nous reste de plus important de la littérature philosophique. En revanche, la littérature légère, poésie érotique, lettres familiaires, contes et romans, est assez bien représentée dans nos musées : le *Roman des deux Frères* (trad. E. de Rougé), le *Roman de Satni* (trad. Brugsch), celui du *Prince Prédestiné* (trad. Goodwin), les *Aventures de Sinouhit*, les correspondances de scribes Enna et Pentaourt, Hor et Qagabou, enfin le recueil de chants d'amour du papyrus Harris 500 (au British Museum), qui rappelle si curieusement, pour la forme et le fond, le *Cantique des Cantiques*. Différentes découvertes récentes ont livré des débris respectables de la littérature scientifique : trois traités de médecine, dont un (au British Museum) remonte au temps de Khouwou, et les deux autres (*Papyrus Médical de Berlin* et *Papyrus Ebers*) renferment un traité d'accouchement, des aphorismes sur les maladies de l'estomac, et une sorte de théorie des vaisseaux sanguins ; un traité de mathématiques, où il est question du calcul des fractions, de la construction de plusieurs espèces de pyramides. — Voyez pour les *arts*, les articles *Architecture*, etc. G. MASPÉRO.

ÉGYPTE (Statistique ecclésiastique). — Les guerres des années 1874 et 1875 ont plus que triplé les possessions du khédive, et l'on évalue aujourd'hui à 17,000,000 d'âmes, au moins, la population des Etats

de ce prince. Les nouvelles conquêtes renferment près de 12,000,000 d'habitants, dont 1,000,000 pour la Nubie, 5,000,000 pour l'ancien royaume d'Ethiopie, 5,700,000 pour le Darfour et les autres territoires annexés de l'intérieur de l'Afrique. Le mahométisme règne presque seul dans ces contrées; quelques communautés coptes et quelques stations missionnaires représentent seules le christianisme. — L'Egypte proprement dite a été pour la première fois en 1872 le théâtre d'un recensement officiel. On a constaté une population de 5,252,000 habitants. La grande majorité se rattache à l'islamisme; mais les rapports constants du pays avec les nations chrétiennes ont rendu la religion de Mahomet moins intolérante en Egypte qu'elle ne l'est dans le reste du monde. Les Coptes ou Cophtes ont toujours pu se maintenir en Egypte. Il a été question ailleurs de leur doctrine et de leur état religieux (voy. *Cophtes*). Nous n'avons à en parler ici qu'au point de vue de la statistique. On évalue leur nombre à 150 ou 200,000. Le chef de la hiérarchie est le patriarche d'Alexandrie résidant au Caire. Il est choisi parmi les moines par les évêques et quelques notables laïques de la communauté. Le khédive le confirme dans sa dignité, moyennant un tribut. Au-dessous de lui sont 12 évêques, ceux de Néguade, de Girgeh, d'Aboutig, de Manfelouth, de Bhenesse, de Fajoum, d'Archemoumaïm, de Ménouf, d'Atfeh, de Moherrak, de Sijout et de Jérusalem (ce dernier résidant ordinairement au Caire). Les degrés inférieurs de la hiérarchie sont les *kamosats* (archiprêtres), les *kasaïs* (prêtres), les *schemmas* (diacres), et les *anagnostes* (lecteurs). Les couvents d'hommes et de femmes sont proportionnellement très-nombreux. Il y en a, dit-on, plus de 70. — Les chrétiens d'Egypte se rattachant à d'autres dénominations peuvent être au nombre de 80,000 environ, presque tous étrangers. — L'Eglise catholique a fait naguère de grands efforts pour rattacher les Coptes au siége de Rome. Un vicaire apostolique résidant au Caire préside à un diocèse de 15,000 Coptes unis. Un certain nombre de stations missionnaires (nous en connaissons 13) cherchent à agir sur le reste du peuple copte, qui, jusqu'à présent, se montre très-réfractaire à ces tentatives. — Les catholiques du rite latin, au nombre de 25,000 environ, dépendent du patriarche catholique d'Alexandrie. — L'Eglise grecque orthodoxe compte près de 35,000 fidèles qui ont, eux aussi, un patriarche à Alexandrie. — Il y a également dans les villes quelques communautés maronites et arméniennes. Quant aux protestants de toute dénomination, leur nombre est certainement inférieur à 10,000. Quelques communautés étrangères ont été formées à Alexandrie, au Caire et à Port-Saïd. Plusieurs sociétés de missions travaillent, les unes parmi les Coptes, les autres parmi les mahométans. Les résultats de toutes sont encore peu considérables. La *church missionary society* a commencé son œuvre au Caire en 1827; elle y a renoncé il y a quinze ans environ. L'Eglise presbytérienne unie d'Amérique entretient des stations en Egypte depuis 1857. Elle a des missionnaires au Caire, à Alexandrie, à Mansourah, à Fayoum, à Beni-el-Leig, à Siout et à Gbous; en 1875, elle a institué à Siout un séminaire copte. La société de Sainte-Chrischona de Bâle a entrepris en 1861 la fondation

d'une ligne de stations missionnaires qui devait s'étendre d'Alexandrie jusqu'en Abyssinie; 12 stations portant les noms des 12 apôtres devaient être établies sur les rives du Nil. 4 seulement ont vu le jour, Alexandrie, le Caire, Siout et Khartoum; depuis 1872 l'entreprise paraît être abandonnée. Il y a enfin au Caire un poste missionnaire indépendant qui ne se rattache à aucune société. Peu de terrains ont été aussi ingrats à la prédication de l'Evangile; mais il serait fâcheux que l'on se décourageât prématurément. L'œuvre est jeune encore et le travail fait pourra encore porter des fruits que l'on ne saurait espérer aujourd'hui. L'Eglise copte est peut-être incapable de relèvement, c'est du moins ce que font craindre les expériences faites; mais, s'il faut abandonner l'espoir que l'on avait conçu, de faire des Coptes les missionnaires de l'Afrique mahométane, on ne doit y renoncer que pour reprendre la mission sous une autre forme qui sera peut-être plus féconde. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1878; *Statistique de l'Egypte*, par de Régay-Bey, 1877; Mac Coan, *Egypt as it is*, 1877; H. Stephan, *Das heutige Ægypten*, 1872; Edm. W. Lane, *Sitten und Gebræuche der heutigen Ægypter* (traduction allemande de Zenker); M. Lüttke, *Ægyptens neue Zeit*. E. VAUCHER.

ÉHUD. Voyez *Aod*.

EICHHORN (Jean-Geoffroy), né le 16 octobre 1752 à Dœrrenzimmern dans la principauté de Hohenlohe-Œhringen, étudia à Gœttingue, principalement sous J. D. Michaëlis et Heyne, devint en 1775 professeur de langues orientales à Iéna, puis, dès 1788, à Gœttingue, où il mourut le 25 juin 1827, après une vie entièrement consacrée à l'enseignement et à de très-nombreuses productions dans des genres assez divers. Ses cours d'histoire et d'histoire de la littérature lui ont fourni la matière d'un grand nombre de volumes aujourd'hui passablement oubliés; il n'en est pas de même de ses travaux bien plus originaux relatifs à l'Orient en général et surtout à la Bible, dans son ensemble comme dans ses détails, qui ont exercé une influence considérable, et dont nous ne citerons que les plus importants. A l'exemple de J. D. Michaëlis, il fonda successivement deux recueils périodiques consacrés aux études orientales et particulièrement aux études bibliques, recueils auxquels il fournit lui-même beaucoup d'articles : *Repertorium für biblische u. morgenl. Litteratur* (Leipz., 1777-86, 18 vol. in-8°), qui contient un grand nombre de travaux spéciaux encore aujourd'hui consultés avec fruit, dont on peut voir l'indication détaillée dans Rosenmüller, *Handbuch f. die Litteratur d. bibl. Kritik*, t. I, p. 65-78; son disciple Paulus continua cet utile recueil par son *Neues Repertorium* et ses *Memorabilien*, tandis qu'Eichhorn publiait un nouveau journal, *Allgemeine Bibliothek der bibl. Litteratur* (Leipz., 1787-1801, 10 vol. in-12), dans lequel, outre quelques articles originaux, il rendait compte de toutes les publications nouvelles rentrant dans son domaine, exemple qu'une autre célébrité de l'université de Gœttingue, Ewald, devait suivre plus tard dans ses *Jahrbücher der bibl. Wissenschaft*. Mais ce n'étaient là que des matériaux épars assemblés en vue d'un grand édifice, qui a fait la gloire et le mérite principal d'Eichhorn, nous

voulons parler de son Introduction critique à la Bible, qui, bien que réunie quelquefois sous un titre commun (Eichhorn's *Kritische Schriften*, 9 vol. in-8°), parut en trois ouvrages indépendants, dont nous donnerons les titres plus loin, après avoir fait ressortir d'abord le point de vue qui a présidé à l'ensemble. Les Introductions d'Eichhorn font époque dans la science isagogique surtout pour la forme et la méthode : quant à la forme, suivant l'exemple donné par Michaëlis dans son Introduction au Nouveau Testament, Eichhorn réunit en un ensemble organique, tout en les rajeunissant, deux genres de recherches qui avaient jusque-là été traités séparément, ainsi encore par Carpzov, le plus érudit de ses prédécesseurs pour l'Ancien Testament, savoir d'une part l'ancienne *Critica sacra*, ou Introduction générale, qui s'occupait de l'Ancien ou du Nouveau Testament dans leur ensemble canonique, de l'histoire du texte et des versions, et d'autre part l'Introduction spéciale à chacun des livres particuliers; Eichhorn a ainsi donné à l'Introduction biblique la forme sous laquelle elle est encore généralement traitée aujourd'hui (Voyez cependant le plan différent, plus complet et plus précis, proposé par Credner en 1836, développé par Hupfeld en 1844 et appliqué au Nouveau Testament par M. Reuss dès 1842). Quant à la méthode, Eichhorn, et c'est là le grand progrès que la science lui doit, suivant la voie ouverte par Spinoza et Rich. Simon et reprise par Semler, fit sortir l'isagogique de la situation à laquelle elle avait été longtemps réduite de n'être qu'une exposition ou une apologie des données traditionnelles sur l'origine des livres inspirés, et lui donna, par l'application des principes réellement scientifiques de la critique philologique et historique, sa vraie place dans l'organisme des sciences théologiques, comme histoire critique de la littérature sacrée d'Israël et de la destinée des documents qui nous en ont été transmis d'une part, et comme histoire critique des écrits religieux de l'âge apostolique d'autre part. Quant au fond même, nous avons à distinguer les diverses parties de ce grand ouvrage, auxquelles nous rattacherons, pour plus de brièveté, les quelques publications exégétiques bien moins importantes de l'auteur. — *Einleitung in das Alte Testament* (Leipz., 1780-83, 3 vol.; 4e édit. Gœtting., 1823-24, 5 vol. in-8°) ; dans cette Introduction à l'Ancien Testament, Eichhorn nous présente, non-seulement le résumé consciencieux de tous les travaux exécutés dans ce domaine jusqu'à lui, mais encore un ensemble de vues et de recherches personnelles fort remarquables pour l'époque, et souvent pleines de sagacité, mais quelquefois aussi trop hâtives et reposant sur des hypothèses hasardées; néanmoins la plupart de ses résultats critiques sont plutôt conservateurs, et en tout cas il a appelé l'attention sur plus d'une question dont tous ses successeurs ont dû tenir compte; c'est en un mot un beau monument de la science critique. Mais si d'un côté on peut placer son auteur à côté de Herder pour l'intérêt que, dans une époque d'incrédulité où l'Ancien Testament était fort en discrédit, il a su réveiller en faveur de ce dernier, grâce à la clarté et à l'élégance d'une exposition, parfois un peu enflée il est vrai, mais soutenue

cependant par un enthousiasme juvénile, il faut convenir d'autre part qu'Eichhorn n'a pas compris aussi bien que son illustre contemporain la grandeur historique et la beauté poétique de ces antiques écrits, et surtout qu'il en a complétement méconnu l'élément supérieur et divin; il n'a su y voir que de remarquables productions littéraires d'une haute antiquité et n'a point eu de sens pour leur portée religieuse universelle et pour la révélation dont ils sont les documents. Ce même esprit se retrouve dans ses études spéciales sur le récit de la création et de la chute (*Urgeschichte*, publié d'abord dans le *Repertorium*, t. IV, 1779, puis réimprimé avec des adjonctions de J. P. Gabler, Nürnb., 1790-93, 3 vol. in-12) et plus encore dans celles sur les prophètes (*Die hebr. Propheten*, Gœtting., 1816-19, 3 vol. in-8°), dont son point de vue rationaliste et terre-à-terre l'empêcha de saisir la haute portée religieuse. A ces études sur l'Ancien Testament se rattachent encore sa *Einleitung in die apokr. Schriften des Alten Testaments* (Leipz., 1795, in-8°), que suivit son Introduction au Nouveau Testament (*Einleitung in das Neue Testament*, t. I, Leipz., 1804; 2e éd., 1820; t. II-V, 1810-27); ce dernier ouvrage, moins approfondi que celui sur l'Ancien Testament et reposant sur beaucoup moins de recherches personnelles, exerça plus d'influence par les problèmes de critique qui y sont posés que par les hypothèses ingénieuses, mais trop subjectives, par lesquelles Eichhorn chercha à les résoudre; la question de l'origine des Evangiles synoptiques est presque la seule dont il se soit sérieusement occupé; il y répondit par son hypothèse maintenant fort abandonnée d'un évangile araméen primitif, dont il fait sortir, par une série fort compliquée de traductions, d'adjonctions et de combinaisons, en douze étapes différentes, nos trois premiers évangiles (voy. le jugement développé de Baur, dans les *Theol. Jahrbücher*, Tübingen, t. IX, 1850, p. 542-66). Enfin nous mentionnerons encore le *Commentarius in Apocalypsin* (Gœtting., 1791, 2 vol.), dans lequel Eichhorn chercha à expliquer les visions de ce livre par une intention de poésie dramatique. — Sources: L'indication complète des ouvrages d'Eichhorn se trouve dans Meusel, *Gelehrtes Teutschland*, t. II, IX, XI, XIII, XVII et XXII; Saalfeld, *Gesch. d. Univers. Gœttingen* (1820) et sa continuation par Œsterley (1838); Dœring, *Die gelehrten Theologen Deutschlands*, t. I, p. 356, et le même dans l'*Encyklopædie d'Erseh et Gruber*, sect. I, t. XXXII, p. 22. Voyez en outre : Eichstædt, *Oratio de Eichhornio*, Iéna, 1827, in-4° (reprod. dans ses *Opuscula oratoria*, 2e éd., Iéna, 1850); Tychsen, *Memoria Eichhornii*, Gœtting., 1828, in-8° (extrait des *Commentationes recentiores Soc. scient. Gœtting.*, t. VI, p. 253); *Neuer Nekrolog der Teutschen*, Jahrg. V, Theil. II, p. 637; Bertheau dans Herzog's *Encyklopædie*, t. III, p. 710; Siegfried dans *Allgem. Deutsche Biographie*, t. V, 731; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, t. V; Ewald, *Jahrbücher d. bibl. Wissenschaft*, t. I, 1848, p. 29; Frank, *Gesch. d. prot. Theol.*, t. III, p. 79; Diestel, *Gesch. d. A. T.*, p. 607 et passim; Hilgenfeld, *Der Kanon u. die Kritik des N. T.*, p. 131. A. Bernus.

EICHHORN (Charles-Frédéric), jurisconsulte éminent, fils de Jean-Godefroy Eichhorn, né à Iéna en 1781, mort à Cologne en 1854, pro-

fessa le droit allemand à Francfort sur l'Oder, à Berlin et à Gœttingue avec un succès croissant. Il appliqua, le premier, la méthode historique à l'étude du droit. Grâce à sa profonde connaissance des sources, à son esprit sagace et pénétrant, il ouvrit une ère nouvelle pour la tractation d'une matière dans laquelle avait régné jusque-là la plus grande confusion, et dont l'aridité était devenue proverbiale. Son ouvrage, intitulé: *Principes de droit ecclésiastique de l'Eglise catholique et de l'Eglise évangélique en Allemagne*, Gœtt., 1831-1833, 2 vol. in-8°, a frayé la voie dans laquelle sont entrés depuis lors, avec non moins de succès, ses disciples et continuateurs, Richthofen, Richter, etc.

EICHHORN (Jean-Albert-Frédéric), jurisconsulte et homme d'Etat prussien, né le 2 mars 1779 à Wertheim sur la frontière du grand-duché de Bade et de la Franconie, Son père, un intendant de la famille comtale des Lœwenstein qui ne nourrissait pas pour lui d'ambition plus élevée que de l'introduire dans la bureaucratie prussienne, l'envoya, malgré sa fortune plus que modeste, à Gœttingue, où enseignait un de ses parents, l'illustre orientaliste Jean-Godefroy Eichhorn, et où le jeune homme, tout en étudiant le droit avec une ardeur couronnée de succès, se sentit attiré vers les travaux historiques sous l'influence du théologien rationaliste Spittler (1796-1799). Ses débuts dans la carrière administrative ne diminuèrent point les espérances qu'il avait pu concevoir pendant son séjour à l'université : en 1810, il était nommé juge de première instance à Berlin, en 1811, curateur de l'université nouvellement créée dans la capitale. Le mouvement national qui avait entrepris la régénération de la Prusse par sa transformation dans le sens du self-government, compta Eichhorn au nombre de ses plus intelligents organisateurs. Après s'être enrôlé, lors du soulèvement de 1813, dans un bataillon de landwehr et avoir assisté, comme volontaire dans l'armée de Silésie, à la bataille de Leipzig, il fut placé, sous les ordres du baron de Stein, dans l'administration donnée par les puissances alliées aux ex-provinces de l'Empire, et résuma, en 1814, ses souvenirs personnels dans une brochure, *l'Administration centrale des alliés sous le baron Stein*. Sa force de travail et ses solides connaissances juridiques ne furent pas moins appréciées dans la commission présidée par Altenstein pour la restitution des manuscrits et des objets d'art emportés à Paris par Napoléon et le règlement des innombrables actions intentées par les particuliers allemands au trésor français. Les services d'Eichhorn furent récompensés par un poste des plus importants à la chancellerie de Berlin qu'il occupa pendant vingt-trois ans (1817-1840), et où ses persévérants efforts trouvèrent un couronnement digne d'eux dans la création du Zollverein (1834). Il aurait été à souhaiter que sa carrière administrative se fût terminée dans cette période, pour sa réputation personnelle comme pour le bonheur de la Prusse; les années qui suivirent diminuèrent dans une large mesure, bien qu'à juste titre, la reconnaissance de ses concitoyens. Frédéric-Guillaume IV, pour accomplir plus aisément ses projets de restauration religieuse, confia, après la mort d'Altenstein, le ministère de l'instruction publique et des

cultes à un homme d'État dont toutes les pensées s'étaient mues jusqu'alors dans la sphère de la diplomatie et des finances. Eichhorn, après avoir commis la faiblesse d'accepter des fonctions si peu en harmonie avec ses aptitudes, ne crut pouvoir se concilier plus sûrement la faveur de son souverain qu'en rompant avec toutes les traditions de son prédécesseur. L'ancien disciple de Spittler, l'ami dévoué de Schleiermacher, avait été si profondément troublé par la *Vie de Jésus* du docteur Strauss dans ses instincts d'ordre et de régularité bureaucratiques, qu'il ne vit de grandeur morale pour la maison de Hohenzollern, de salut pour le protestantisme germanique, que dans un prompt et complet retour à l'orthodoxie du dix-septième siècle. La *Gazette évangélique* d'Hengstenberg devint son moniteur officiel ; le régime synodal fut patronné par lui moins pour rendre à l'Eglise son autonomie que pour ébranler l'Union par les plaintes et les dénonciations du clergé ultra-luthérien et pour bannir le libéralisme par les décrets de réunions provinciales qu'aurait confirmés une confession de foi promulguée en 1846 par l'assemblée générale de Berlin. Plusieurs pasteurs de talent furent inquiétés sous prétexte de rationalisme et se retirèrent, malgré l'affection dont les entouraient leurs paroisses, plutôt que de se courber sous un joug humiliant ou de donner aux formulaires de cour une adhésion hypocrite. Contre ce mal qui chaque année allait croissant, Eichhorn n'imagina d'autre remède que des pénalités sévères contre les nouvelles communautés : il ne réussit qu'à accroître par son intolérance le schisme des Amis des lumières après l'avoir provoqué par sa maladresse et de pousser aux résolutions extrêmes des hommes d'une réelle piété, tels que Rupp et Uhlich. Tout aussi puissante sur l'Ecole, l'influence d'Hengstenberg y fut encore plus pernicieuse que dans l'Eglise. Le ministère avait commencé par combattre les hégéliens qui avaient peut-être été favorisés outre mesure sous Altenstein, mais il écarta bientôt tous les hommes d'une science indépendante pour ne confier les chaires académiques qu'à des professeurs d'une servile orthodoxie. Tandis qu'Eichhorn étouffait dans le protestantisme toute manifestation indépendante avec une ombrageuse et jalouse sollicitude, il fermait volontairement les yeux sur les hardies usurpations de la cour romaine. Les jésuites disposèrent, sous son administration, en maîtres souverains de tous les évêchés comme de tous les postes universitaires, et la création d'une division catholique au ministère des cultes (1842) les affranchit de toute surveillance de la part de l'État, de toute application à leur égard des prescriptions renfermées dans le Landrecht. Les *catholiques allemands* virent leurs actes religieux, par l'édit du 17 avril 1845, dépouillés de toute valeur légale. — La nomination d'Eichhorn n'avait pas été accueillie avec trop de déplaisir par l'opinion publique à cause de la modération dont il avait jusqu'alors fait preuve dans les débats du Conseil et de sa renommée d'excellent administrateur. Ses procédés soulevèrent l'animadversion générale et creusèrent un abîme toujours plus profond entre la royauté et la bourgeoisie éclairée. Contraint, le 15 mars 1848, de donner sa démission sans espoir de retour, il ne reparut sur la scène que pendant un

court intervalle, en 1849, pour assister au parlement d'Erfurt et y combattre les partisans de l'Autriche. Depuis ce moment il vécut à Berlin dans une retraite complète, tout en suivant avec un vif intérêt la marche des affaires et en trouvant une consolation à ses déboires politiques dans la lecture de Platon et de Spinosa. Eichhorn mourut à Berlin le 16 janvier 1856. La sévérité avec laquelle nous avons jugé le ministre rétrograde de l'instruction et des cultes ne saurait nous rendre injuste pour les vertus de l'homme privé, le charme de son commerce intime, son instruction solide et variée, son dévouement aussi désintéressé qu'infatigable à la chose publique. — Sources : Eilers, *Matériaux pour le jugement du ministère Eichhorn par un de ses collaborateurs*, Berlin, 1849; *Mes Pérégrinations à travers la vie*, vol. IV et V, Leipzig, 1858-1860; S. Hirsch, *J. A. F. Eichhorn*, Berlin, 1856; Pertz, *Vie de Stein*, II, III, V; H. de Treitschke, *Annales prussiennes*, XXIX, XXX; O. Meyer, *Biographie générale allemande*, 24e et 25e livraison, 1877; *Annales prussiennes*, 1877. E. Strœhlin.

EINSIEDELN, Notre-Dame des Ermites, célèbre couvent consacré à la Vierge, situé dans une contrée sauvage du canton de Schwitz, entourée d'âpres montagnes, doit son origine à un ermite, Meinrad, personnage qui appartient presque à la légende, né au sein d'une famille noble, au début du neuvième siècle, dans le pays de Hohenzollern, élève de Hatto, abbé de Reichenau. Consacré prêtre à l'âge de vingt-cinq ans, il se retira dans la solitude, où il mena la vie érémitique pendant plus de vingt-six années, partageant son temps entre la lecture et la prière. Il périt assassiné et deux corbeaux familiers révélèrent ses meurtriers d'une manière qui rappelle l'histoire des cigognes d'Ibicus. Benno, de Strasbourg, venu en pèlerinage dans les lieux où il avait vécu et souffert, releva son oratoire tombé en ruines et vécut dans la retraite. Eberhard, qui défricha la contrée et y introduisit les premiers germes de la civilisation, obtint de l'empereur Otton, en 946, la reconnaissance des droits et des priviléges de l'abbaye, qu'il venait de fonder. La consécration devait être faite le 14 septembre 948, mais au moment où l'évêque de Constance allait prononcer les prières liturgiques, une voix se fit entendre du ciel : « Arrête, dit-elle, ce sanctuaire est déjà consacré. » L'abbaye, bientôt célèbre et qui possédait de la Vierge une image fameuse en bois noir dans laquelle les uns ont voulu voir une ancienne statue d'Isis l'Egyptienne, les autres une allusion à un passage du Cantique des cantiques, vit chaque année, le 14 septembre, de nombreux pèlerins se presser à la porte de son sanctuaire pour y obtenir la réalisation de la promesse inscrite sur le portail : *Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpâ et a pœnâ.* Dans les premiers siècles de sa fondation, Einsiedeln a vu sortir de ses murs plus d'un personnage illustre par sa piété et ses talents : Adalric, Wolfgang, évêque de Ratisbonne (965), Eichhorn, réformateur de l'ordre au seizième siècle et, avant lui, dans le cours du quinzième siècle, Bonstetten, qui a écrit une histoire intéressante des guerres de Bourgogne. Rodolphe Ier donna le rang de prince de l'empire à l'abbé d'Einsiedeln, qui avait les prérogatives d'un évêque et dont l'autorité ne fut contes-

tée que par les pâtres primitifs de Schwitz, qui pillèrent le couvent en 1303 et maintinrent pendant deux siècles leur droit de libre pâture. Conrad de Hohenrechberg était à la tête du couvent quand Zwingle exposa dans l'église même les premiers principes évangéliques et trouva au sein de la communauté de sérieuses sympathies. Associée à toutes les péripéties des luttes religieuses en Suisse, pillée à plusieurs reprises, dépouillée de ses trésors par la révolution, l'abbaye d'Einsiedeln est restée le couvent le plus considérable de la Suisse, et le 14 septembre, surtout dans les années où cette date tombe sur un dimanche, ce qui donne à la fête un caractère tout spécial de sainteté, plus de cent mille pèlerins y affluent de la Suisse et de l'Allemagne, et le trafic des scapulaires, des médailles, des messes, des repas, assure de riches revenus aux soixante moines et aux nombreux habitants qui vivent de la piété des fidèles. La bibliothèque, riche encore, compte plus de vingt-six mille volumes. Zschokke, nommé commissaire de la Confédération après le départ des Français, prétend que ceux-ci avaient enlevé l'image miraculeuse, mais qu'il en trouva plusieurs de rechange dans un coffre et en autorisa la substitution. La tradition du couvent est que l'image fut transportée dans le Tyrol pendant la période révolutionnaire. De nos jours, Einsiedeln joue le rôle de Lorette en Italie et de Lourdes en France. Dans l'église se trouve le monument élevé à Théophraste Paracelse, né à Einsiedeln, ce qui prouve le patriotisme plus que l'orthodoxie de ceux qui l'ont élevé. — Voyez : Placidus, *Doc. Arc. Eins.*, 3 v. fol.; *Annales Her. Dei Matris*, Frib. Brisg., 1612; Landolf, *Ursp.*, etc., Eins., 1845; Reuchlin, art. *Eins.* dans Herzog, *R. E.*, *III;* Monnard et Vuillemin, *Hist. de la Conf.*, XVI.

A. Paumier.

EISENMENGER (Jean-André), né à Mannheim en 1654, étudia les langues orientales à Heidelberg, puis à Amsterdam; ce fut dans cette dernière ville que les blasphèmes d'un rabbin contre le christianisme et la conversion de trois chrétiens au judaïsme l'engagèrent à réunir les matériaux d'un grand ouvrage contre les juifs; il poursuivit ce travail à Francfort et l'y fit imprimer en 1700, année où il fut nommé professeur de langues orientales à Heidelberg. Il mourut dans cette ville le 20 décembre 1704, sans voir son livre publié; les juifs avaient réussi en effet, à sa sortie de presse, à le faire mettre sous séquestre par ordre de l'empereur, séquestre que toutes les démarches de l'auteur, puis de ses héritiers et les sollicitations même du roi de Prusse Frédéric Ier, furent impuissantes à faire lever; il fallut que l'ouvrage fût réimprimé en une seconde édition sur l'ordre et aux frais de ce dernier monarque et dans ses États, pour que le *Entdecktes Judenthum* (Kœnigsberg, c'est-à-dire en réalité Berlin, 1711, 2 vol. in-4°) pût enfin être mis en vente; la saisie mise sur la première édition ne fut levée que bien plus tard. Cet ouvrage est le fruit de dix-neuf années d'un travail assidu et le résumé d'une immense lecture; néanmoins l'hostilité contre les juifs, qui l'a inspiré, ne permet de l'employer qu'avec réserve; on y trouve sans doute accumulés un grand nombre de renseignements utiles, mêlés à tout ce qui a été dit à tort ou à droit contre les juifs, leurs

coutumes et leurs opinions, mais on y cherche en vain un tableau impartial et véritable du judaïsme. — Sources : A. T. Hartmann, *Eisenmenger u. seine jüdischen Gegner*, Parchim, 1834; Wolf, *Biblioth. hebr.*, t. II, p. 1024 et t. IV, p. 470; Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Francf., 1714, 4 vol. in-4°, passim; Graetz, *Gesch. d. Juden*, t. X, p. 305; *Encyklopædie* de Ersch et Gruber, sect. I, t. XXXIII; *Encyklopædie* de Herzog, t. III; *Allgem. Deutsche Biographie*, t. V.

A. Bernus.

ÉLA [Elâh], fils de Basa, roi d'Israël, de 930 à 929 av. J. C., fut assassiné, lors d'un banquet, par le général Zimri, à la tête d'une troupe de conjurés. Il laissa un fils nommé Osée, qui tua Phacée, usurpateur de sa couronne (1 Rois XVI, 8-14).

ÉLAM [Elâm], nom d'une peuplade sémitique (Gen. X, 22), qui figure tantôt à côté des Babyloniens (Gen. XIV, 1) ou des Assyriens (Es. XXII, 6), tantôt à côté des Mèdes (Es. XXI, 2; Jér. XXV, 25) ou des Perses (Esdr. IV, 9). Il est hors de doute que, dans ce dernier passage, le plus précis de tous, il s'agit de la province d'Elymaïs, située le long du golfe Persique. Dans Daniel VIII, 2, le nom d'Élam est pris dans un sens plus étendu et désigne, non sans doute la Perse entière, mais les deux provinces d'Elymaïs et de Susiane, avec la capitale Suse (Strabon, XV, 728). Il est naturel que dans les temps qui précèdent l'exil, où l'on n'avait encore des pays de l'Asie orientale qu'une notion incomplète, le mot d'Elam, dérivé de la plus rapprochée des provinces de la Perse, ait été appliqué à la Perse tout entière. C'est peut-être, dans cette même acception générale, qu'il convient de prendre les Ἐλαμῖται de Actes II, 9. Les prophètes représ entent les Elamytes comme des archers fort habiles (Es. XII, 6; Jér. XLIX, 35).

ÉLATH [Elath ou Eloth: LXX, Αἰλών, Αἰλάθ; chez les Grecs, Ἐλάνα ou Αἰλάνα], ville de l'Idumée, à l'est de la presqu'île de Sinaï, avec un port sur la partie orientale du golfe Arabique, qui porte lui-même ce nom. Elle se trouve à l'extrémité de la grande dépression de terrain qui, à partir du lac de Génézareth, traverse la Palestine et l'Arabie Pétrée du nord au sud (El Ghor, chez les Arabes). Annexée par David à son royaume avec tout le pays des Edomites (2 Sam. VIII, 14), elle devint, sous Salomon, un entrepôt important pour le commerce maritime avec l'Arabie ou pays d'Ophir (1 Rois IX, 26; 2 Chron. VIII, 17 ss.). Le roi Joram perdit la ville d'Elath, ainsi que tout le territoire de l'Idumée (2 Rois VIII, 20 ss.). Reconquise par Osias (2 Rois XIV, 22), elle fut cédée peu de temps après par lui à Rezin, roi de Syrie. Les Romains y placèrent une forte garnison (Jérôme : *Sedet ibi legio romana cognomento decima*) et la comptèrent avec la *Palæstina tertia*. Nous y trouvons un évêché au second siècle. Il n'en reste plus que des ruines avec les restes d'un château fort, entouré de bois de palmiers (Burckhardt, II, p. 828; Reland, p. 554 ss., etc.).

ÉLÉAZAR [Eleâzâr; Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρος]. Cinq personnages, dans les livres de l'Ancien Testament, portent ce nom : 1° Eléazar, troisième fils d'Aaron et son successeur dans la charge de grand-prêtre, qui, du vivant de son père, avait la surveillance des lévites en fonctions (Ex. VI,

23. 25; Nombr. III, 2. 32; XX, 25 ss.; Deut. X, 6). — 2° Eléazar, fils d'Aminadab qui fut préposé à la garde de l'arche de l'alliance, lorsqu'elle fut renvoyée par les Philistins (1 Sam. VII, 1). — 3° Eléazar, l'Ahohite, l'un des trois compagnons d'armes de David qui pénétrèrent jusque sous la porte de Bethléhem occupée par les Philistins, pour apporter à leur chef, enfermé dans la grotte d'Adulam, de l'eau fraîche puisée dans une citerne (2 Sam. XXIII, 13 ss.; cf. V, 9 ss.; 1 Sam. XVII, 10 ss.). — 4° Eléazar, le quatrième fils de Mattathias et le frère de Judas Machabée, qui, dans la campagne entreprise contre le roi de Syrie, Antiochus Eupator, tua un éléphant de guerre au milieu des combattants, et fut lui-même écrasé par la chute du puissant animal (1 Mach. VI, 43 ss.). — 5° Eléazar, scribe de Jérusalem qui, après bien des tortures, refusant de renier la religion de ses pères, fut exécuté par les bourreaux du roi Antiochus Ephiphane (2 Mach. VI, 18 ss.).

ÉLECTION. Voyez *Prédestination*.

ÉLEUSIS (Mystères d'). Voyez *Grèce*.

ÉLEUTHÈRE (Saint) fut évêque de Rome pendant quinze ans, et mourut, d'après le calcul de Lipsius (*Chronologie*, 1869, p. 184 ss.), en l'an 189; la chronologie traditionnelle le fait régner de 177 à 192. Eleuthère avait été diacre sous Anicet, il succédait à Soter et précéda Victor. C'est à lui que les confesseurs de Vienne et de Lyon, en même temps qu'ils adressaient aux chrétiens d'Asie et de Phrygie la belle épître qui contient les actes des martyrs gaulois, écrivirent pour recommander à l'évêque de Rome la paix de l'Eglise (Eusèbe, *H. E.*, V, 4; voy. le Commentaire d'Heinichen, 1870, III, p. 190). Cette lettre, dont Irénée fut porteur, paraît avoir compris le premier martyrologe ou catalogue de martyrs et de confesseurs, réunis en groupes, suivant le genre des souffrances qu'ils avaient endurées. Tertullien nous dit formellement (*adv. Praxeam*, *c.* 1) qu'Eleuthère, qu'il désigne sans le nommer, s'était montré favorable aux Montanistes, et que ce fut Praxéas qui le contraignit de retirer les « lettres de concorde » qu'il leur avait données. Bède raconte qu'un roi des Bretons nommé Lucius, et que les auteurs celtiques appellent Llewrwg, écrivit au pape pour lui demander de le faire chrétien, ainsi que son peuple ; Eleuthère s'empressa de lui envoyer des missionnaires. Cette tradition, ou, si l'on veut, cette prétention de l'Eglise romaine à avoir apporté l'Evangile aux Bretons, dont l'ancienne Eglise avait pourtant un tout autre caractère que le type romain, est bien ancienne, puisque nous retrouvons ce récit, dès l'an 530, dans la première rédaction du *Liber pontificalis*. — Voyez Mac-Lauchlan, *The earliest scottish Church*, Edinb., 1865; Mosheim, *De rebus gestis ante Constantinum*, Helmst., 1753.

ÉLÉVATION (du Christ). La dogmatique distingue entre deux états du Christ, l'état d'abaissement (*status exinanitionis*) (voy. ce mot) et l'état d'exaltation (*status exaltationis*). La théologie réformée, obéissant à la tendance nestorienne qui, dès l'origine, caractérisait sa christologie, et niant la possibilité d'une *communicatio idiomatum*, a purement et simplement appliqué l'idée de l'abaissement à la nature

humaine ou à la condition terrestre, et l'idée de l'élévation à la nature divine ou à la condition céleste du Christ, en maintenant d'une manière assez abstraite la distinction des deux natures. La théologie luthérienne, par contre, insistant davantage sur la réalité du fait de l'incarnation, a appliqué la dictinction entre l'état d'abaissement et l'état d'élévation à la nature humaine du Sauveur. Elle a défini ce dernier ainsi : *Status exaltationis est, quo Christus, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinæ majestatis usum suscepit et exercuit* (*Form. concord.*, art. 9). C'est la nature humaine de Jésus-Christ qui a été revêtue de la majesté divine et qui exerce le pouvoir qui y est attaché. Le terme de *recuperare*, employé par quelques dogmatistes, n'est pas exact, selon cette théorie, parce que, par l'élévation, la nature humaine, dans la personne de Jésus-Christ, s'est trouvée revêtue d'une dignité qu'elle n'avait pas auparavant. La plupart des dogmatistes distinguent quatre *actus* ou *gradus* de l'élévation : 1° la *descente aux enfers*, considérée non, comme le voulaient Æpinus et d'autres, comme le degré suprême de l'anéantissement, la mort éternelle subie par l'âme de Jésus-Christ à la place de la nôtre, mais comme la victoire (non pas la lutte, qui a eu pour théâtre Gethsémané et Golgotha) du Sauveur sur Satan et la marche triomphale à travers son empire ; 2° la *résurrection* ou la proclamation glorieuse de la victoire de Jésus-Christ sur la mort pour confirmer la foi de ses disciples en la divinité de sa personne et de son œuvre ; 3° l'*ascension* ou l'introduction glorieuse du Sauveur ressuscité dans la demeure des cieux pour y devenir participant de tous les attributs de la majesté divine ; 4° l'acte de s'asseoir à *la droite de Dieu*, pour, de là, gouverner le monde, protéger l'Eglise et intercéder pour les fidèles. Afin d'écarter de cette image toute interprétation matérielle, la Formule de concorde dit expressément : *Dextera Dei ubique est.* Quelques théologiens ont ajouté comme cinquième ou plutôt comme premier degré de l'élévation, la ζωοποίησις ou *vivificatio*, et comme sixième le retour en vue du Jugement. Ces distinctions ont beaucoup perdu de leur importance aujourd'hui. Voyez l'article *Christologie*.

ÉLI. Voyez *Héli*.

ÉLIAS BESCHITZI. Voyez *Beschitzi*.

ÉLIAS LÉVITA. Voyez *Lévita*.

ÉLIE (ʼEliâh ou ʼEliâh, Ἠλίας, c'est-à-dire celui dont Jéhova est le Dieu), né à Thisbé, ville de la tribu de Nephthali en Galilée (Tobie I, 2), mais habitant Gilead, à l'est du Jourdain, est une des plus grandes figures de l'Ancien Testament. Appelé par une mission spéciale à combattre l'idolâtrie en Israël, il est préparé à cette œuvre par un courage indomptable et par une foi à toute épreuve ; mais ces qualités ne sauraient entièrement expliquer ses succès. On n'aurait d'Elie qu'une image bien imparfaite, grotesque même, si l'on voulait les rapporter uniquement à son grand caractère et retrancher de sa vie les nombreux miracles rapportés par l'Ecriture. Ses allures étranges, ses apparitions inattendues, ses disparitions mystérieuses, toute cette activité extraordinaire, ont sans doute, de son temps déjà, donné lieu

à des idées singulières à son sujet, mais, tout en admettant que la tradition ait orné sa vie de miracles dépassant la réalité historique, il serait difficile aujourd'hui de séparer l'histoire de la tradition. Quoi que l'on fasse, l'Elie même transfiguré restera toujours un homme de Dieu extraordinaire, dont la vie et les œuvres répondent entièrement à ce qu'en a fait le récit biblique. Son activité prophétique (917-896 avant Jésus-Christ) commence sous le règne d'Achab. Dominé par l'idolâtre Jézabel, le faible roi d'Israël avait introduit dans son pays le culte de Bahal et d'Astarté. De nombreux prêtres offraient, à Samarie même, des sacrifices aux idoles phéniciennes. Le peuple, séduit par un culte pompeux et sensuel, se prosternait aux pieds des autels et le palais royal lui-même était le théâtre de toutes les idolâtries. Alors apparaît Elie. Revêtu d'une peau de chameau, les reins ceints d'une grossière lanière de cuir, il annonce au roi qu'en punition de son idolâtrie, il n'y aurait, pendant un certain laps de temps, ni pluie, ni rosée en Israël (1 Rois XVII, 1). Pour fuir la colère royale (1 Rois XVIII), le prophète se retire sur l'ordre de Dieu auprès du torrent de Kèrîth, où il est nourri par les corbeaux (et non par des Arabes, comme plusieurs interprètes essaient à tort d'expliquer le mot Orebîm). L'eau du torrent finit par tarir et Elie, sur une nouvelle injonction divine, se rend à Çârepat (Sarepta), ville de la Sidonie, où il trouve asile chez une païenne « *craignant Dieu* ». Les provisions de la pauvre veuve ne s'épuisent pas à cause de l'hospitalité cordiale qu'elle accorde au prophète. Les trois récits miraculeux se rapportant à cette époque de retraite doivent montrer les voies particulières choisies par Dieu pour secourir les siens au moment de la détresse, et la résurrection de l'enfant de cette veuve (1 Rois XVII, 17-24) prouve combien Dieu récompense ceux qui prennent soin de ses serviteurs. Après une disette provoquée par ce manque d'eau de trois ans (trois et demi d'après Luc IV, 25 et Jacq. V, 17), Elie sort de sa retraite. Secondé par le pieux Abdias, il se présente devant Achab, dont l'orgueil est humilié par les longues souffrances de son peuple. C'est sur le Mont-Carmel que doit se décider la question de savoir lequel, de Jéhova ou de Bahal, serait Dieu. La sène du Carmel est présentée par le narrateur du Ier livre des Rois avec humour et grandeur tout à la fois. Sur un autel construit avec douze pierres qui symbolisent les douze tribus (1 Rois XVIII, 31) et près d'un puits couvert, toujours abondamment pourvu d'eau (près de *el Mahraka*; voir Van de Velde, *Palestine*), Elie prépare le sacrifice destiné à Jéhova. Le feu tombé du ciel consume l'offrande du prophète, fait éclater aux yeux du peuple la puissance de Dieu et confirme la mission d'Elie. Saisi d'une sainte indignation, le prophète profite de l'enthousiasme populaire pour faire égorger les prêtres de Bahal auprès du torrent de Kison. Ce carnage sanglant que réprouve la morale chrétienne est entièrement conforme au droit théocratique des Israélites, d'après lequel le crime de l'idolâtrie entraînait la mort (Deutér. XIII, 1). Sur la prière d'Elie, le ciel s'assombrit et le prophète court en héraut devant le char du roi jusqu'à Jesreel (le Zérin d'aujourd'hui; à deux lieues 3/4 de el Mohraka). Malgré la pluie.

tombée en abondance, Jézabel ne se tient pas pour vaincue. Elie, obligé de fuir une seconde fois son courroux, se retire dans le sud du royaume de Juda, à Beer-Scébah d'abord et gagne de là le désert. Ici se place, dans le récit biblique, cette admirable scène du désespoir du prophète. Couché sous un buisson de genêt, il évoque devant son souvenir les dispensations de Dieu, ses châtiments et son secours miraculeux et, croyant son œuvre perdue sans retour, il appelle à grands cris la mort. Mais pendant la nuit, un ange vient lui apporter de la nourriture (1 Rois XIX, 5-6). Elie reprend courage; il s'achemine vers le mont Horeb (on ne comprend pas trop pourquoi ce voyage a duré quarante jours et quarante nuits, la distance à parcourir n'étant que de 40 milles géographiques), et là, nouveau Moïse, il apprend par une théophanie que, pour se montrer à l'homme dans son essence même qui est amour, Dieu doit d'abord le briser par la foudre de ses jugements. Alors Elie reçoit la mission qu'il n'accomplit toutefois pas en entier, de sacrer Hazaël, roi de Syrie, et Jéhu, roi d'Israël, et en même temps d'appeler au service de Jéhova, Elisée qui annoncera des jugements plus terribles encore à cette race idolâtre, à laquelle échapperont les 7,000 restés fidèles au vrai Dieu. A partir de ce moment Elisée suit le prophète et se prépare à lui succéder (1 Rois XIX). Pendant ce temps Achab avait comblé la mesure de ses crimes par le meurtre de Naboth. Elie se présente devant lui et Jézabel et leur annonce l'extermination de toute leur famille (1 Rois XXI); ces prédictions sinistres se réalisèrent pour Achab, après sa mort seulement, à cause de son repentir, et Achazia monte sur le trône. Elie lui ayant annoncé sa mort prochaine, parce que, pendant sa maladie, il avait consulté l'oracle de Bahal-Zébub, Achazia voulut s'assurer de sa personne, mais le prophète, employant à son profit personnel la puissance divine dont il était revêtu, anéantit les troupes envoyées contre lui. L'activité prophétique d'Elie cessa après la mort d'Achazia. D'après la tradition biblique, la fin de sa vie terrestre fut étonnante comme celle d'Hénoch (Gen. V, 24). La nouvelle de son enlèvement prochain s'était déjà répandue parmi les associations des prophètes, quand, suivi d'Elisée, le prophète descendit vers Jéricho, passa, comme Moïse, le Jourdain à sec, et gagna la contrée de l'Est. Là, cédant aux prières de son disciple, il le nomme son continuateur et est enlevé au ciel, sans avoir vu la mort (2 Rois II, 11). Les grands mérites d'Elie sont résumés par le cri qui échappe à Elisée : « Mon père, mon père, chariot d'Israël et ses cavaliers ». Un père pour le prophète, il fut pour son peuple un rempart contre ses ennemis les plus dangereux et sa puissance survécut à sa fin terrestre. Une tradition postérieure du livre des Chroniques (2 Chron. XXI, 12) parle d'une lettre écrite par le prophète au roi Joram. Or, d'après la chronologie biblique, Elie n'était plus sur terre à l'avénement de Joram. Mais le mot mikètâb ne signifie pas *lettre*, mais *écrit*, et le chroniqueur dit simplement qu'un pareil écrit parvint au roi. On peut, sans témérité aucune, admettre que cet écrit remis à Elisée par Elie ne fut communiqué au roi que lorsque son idolâtrie toujours croissante justifiait les châtiments dont on le menaçait. Après son enlèvement, Elie reste vivant

dans le souvenir de son peuple. Malachie (III, 1 ; IV, 5) annonce qu'il reviendra pour préparer la voie de Dieu, venant juger le monde. Aussi voyons-nous, parmi les contemporains de Jésus-Christ, la ferme croyance que le retour d'Elie précéderait la venue du Messie. Jean-Baptiste (Marc VI, 15 ; Jean I, 21) et Jésus-Christ lui-même (Matth. XVI, 14) sont pris pour Elie revenu sur terre. La prophétie de Malachie avait été accomplie spirituellement dans la personne du précurseur du Christ ; l'énergie avec laquelle Jean-Baptiste appelait son peuple à la repentance rappelait certainement le prophète de l'Ancien Testament, et c'est dans ce sens qu'il faut interpréter les passages dans lesquels Jésus-Christ parle de lui (Matth. XI, 14 ; XVII, 10). Dans la scène de la transfiguration, Elie représente le prophétisme et Moïse la législation. Malgré cela les juifs et les chrétiens croyaient fermement à l'accomplissement littéral des prophéties de Malachie, mais l'auteur de l'Apocalypse les spiritualise de nouveau (Ap. II). Il serait superflu de rappeler ici les légendes sans nombre que les rabbins et les mahométans rattachent à la personne de ce type le plus énergique et le plus accompli de l'ancien prophétisme. E. SCHERDLIN.

ÉLIÉZER [Eliézèr]. — 1° Eliézer, originaire de Damas, chef des serviteurs d'Abraham, fut envoyé par son maître en Mésopotamie pour en ramener une épouse à son fils Isaac (Gen. XV, 2 ; XXIV, 2 ss.). — 2° Eliézer, fils de Moïse et de Séphora, né à l'époque où Moïse séjournait dans le pays des Madianites. Il eut un fils nommé Rohobia (Ex. IV). — 3° Eliézer, lévite, qui sonnait du cor devant l'arche lorsque David la transporta à Jérusalem (1 Chron. XV, 24). — 4° Eliézer, fils de Zéchri, de la tribu de Ruben, était chef de 24,000 hommes sous le règne de Salomon (1 Chron. XXVII, 16). — 5° Eliézer, fils de Dodaü, prédit à Josaphat, roi de Juda, que les vaisseaux qu'il avait équipés avec Ochozias, roi d'Israël, seraient brisés au port d'Eziongaber, sans pouvoir faire le voyage projeté à Tarsis (2 Chron. XX, 37).

ÉLIM (Elim), septième campement des Israëlites dans le désert, où ils trouvèrent douze fontaines et soixante-dix palmiers (Ex. XV, 27 ; XVI, 1 ; Nombr. XXXIII, 9). Les voyageurs sont généralement d'accord à le placer dans la riante vallée de Girondel ou Garendel, à deux lieues N. de Tor, à neuf ou dix lieues de Suez, où l'on trouve encore aujourd'hui plusieurs sources d'eau chaude et une foule d'arbres donnant de l'ombre. — Voyez Pocoke, I, 235 ; Niebuhr, I, 228 ; Burckhardt, II, 779.

ÉLIOT (John), surnommé l'apôtre des Indiens, fut le premier missionnaire évangélique des temps modernes. Né en Angleterre vers 1604, il s'attacha aux non-conformistes et fut l'ami de leur éminent théologien Thomas Hooker. En 1631, il s'embarquait avec d'autres émigrants puritains, pour la Nouvelle-Angleterre, et s'établit à Roxbury, près de Boston, où il exerça les fonctions du ministère. La situation religieuse des Indiens, dont les campements étaient alors voisins des établissements anglais, lui inspira une profonde sympathie, et il prit la résolution d'employer sa vie à les évangéliser. Le gouvernement du Massachusetts s'intéressa à cette entreprise et lui vota un salaire annuel de dix livres sterling (1647).

La nouvelle de ses premiers succès produisit une vive impression, non-seulement dans les colonies, mais en Angleterre. En 1649, il se fonda, sur l'initiative du Parlement, une Société pour la propagation de l'Evangile dans la Nouvelle-Angleterre. Eliot réussit à constituer en communautés distinctes les Indiens qu'il avait convertis ; en 1674, leur nombre s'élevait à 3,600, qui s'étaient soumis à la discipline puritaine et jouissaient des bienfaits de la civilisation. Eliot avait appris leur langue, en avait dressé le vocabulaire et la grammaire, et leur avait donné une traduction complète des Saintes-Ecritures. Cette Bible fut la première qui fut imprimée en Amérique. Le Nouveau Testament parut en 1661, l'Ancien en 1663 ; il en parut une seconde édition en 1680. Il n'en reste aujourd'hui que quelques exemplaires rarissimes, mais le peuple pour qui elle fut faite a disparu, et son idiome a passé au rang de langue morte. Pendant une cinquantaine d'années, Eliot travailla à l'évangélisation des Indiens, avec un zèle vraiment apostolique. Il mourut en 1690. — Sa vie a été écrite par Cotton Mather. On peut consulter sur lui : Thomson, *Great Missionaries*, Edimb., 1862 ; John Carne, *Eminent Missonaries*, London, 1839 ; Astié, *Hist. des Et.-Unis*, t. II, p. 179, passim. MATTH. LELIÈVRE.

ÉLIPAND, archevêque de Tolède, mort l'an 799. Il soutint avec son ami Félix d'Urgel que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'était pas le fils propre et naturel de Dieu, mais seulement son fils nuncupatif ou adoptif. Cette opinion, combattue par Etherius, évêque d'Osma, et par le prêtre Beatus, fut condamnée par le concile que Paulin, patriarche d'Aquilée, présida à Citad de Friuli en 791 (voy. *Adoptianisme*).

ÉLISABETH (Helischebag, dont Dieu est le serment). On rencontre dans la Bible deux femmes de ce nom : 1° la femme d'Aaron, fille d'Aminadab et mère de Nadab et d'Abihu, d'Eléazar et d'Ithamar (Exod. VI, 23). — 2° La femme du prêtre Zacharie, de la race d'Aaron et mère de Jean-Baptiste qu'elle conçut et enfanta dans un âge fort avancé, suivant la prédiction de l'ange Gabriel (Luc I, 5-7 et 41-45). Sa parenté avec Marie, mère de Jésus (Luc I, 36), s'expliquerait par la circonstance que la mère d'Elisabeth était de la tribu de David, ou bien encore que la mère de Marie était de celle d'Aaron. Le caractère de sa piété suffit à justifier la démarche de Marie. La légende rapporte que, durant la persécution d'Hérode, Elisabeth fut obligée de se cacher avec son enfant dans une caverne, où elle mourut.

ÉLISABETH (Sainte) de Hongrie, fille d'André II et de Gertrude de Méran, née à Presbourg en 1207, fut dès 1211 fiancée au jeune Louis de Hesse, alors âgé de dix ans, et élevée à Marbourg sous la direction de sa future belle-mère, Sophie de Bavière. Dans cette cour brillante, amoureuse des fêtes, des tournois, des chants des minnesænger, sa piété austère accrue par la triste nouvelle de la mort violente de sa mère, sa passion des pratiques ascétiques, ses costumes simples et sans luxe lui attirèrent les railleries des courtisans et la haine de son entourage. Le jeune Louis, devenu landgrave à la mort de son père Hermann Ier, bien loin de céder aux insinuations de ses proches, s'unit en 1221 à elle et, pieux et sérieux lui-même, lui laissa toute liberté de continuer

ses bonnes œuvres et de se livrer sans réserve aux macérations, aux jeûnes, à des prières, qui se prolongeaient fort avant dans la nuit. Il lui permit de fonder au pied du château un hôpital pour les lépreux, de visiter les malades, de soigner les pauvres, de servir de marraine aux orphelins, d'ensevelir les morts de ses propres mains. Toutes les fois qu'elle ne l'accompagnait pas dans ses voyages, elle se dépouillait de ses vêtements princiers et cherchait par les jeûnes à expier son mariage, qu'elle considérait presque comme un péché. Bien que son époux ne prêtât aucune attention aux rapports malveillants qu'il recevait sur ses prodigalités, il voulut une fois les arrêter, et la légende nous le montre soulevant les voiles sous lesquels sa femme cachait ses aumônes et n'y trouvant que des roses. Elisabeth se soumit sans réserve à la direction spirituelle du prêtre Conrad de Marbourg, homme austère, de mœurs irréprochables, mais esprit dominateur et altier, grand brûleur d'hérétiques, inflexible et sans ménagements dans l'application absolue de ses doctrines, et qui souvent flagellait sa pénitente jusqu'au sang. Devenue veuve dès 1227, par la mort du jeune landgrave emporté en Italie par une fièvre pernicieuse pendant la croisade de Frédéric II, Elisabeth se vit exposée aux outrages des frères de son mari, Henri Raspe et Conrad le Saint, qui la chassèrent de Marbourg avec ses quatre enfants, et la forcèrent à vivre des charités de l'évêque de Bamberg. Henri Raspe revint, toutefois, à des sentiments plus humains lors des funérailles de son frère au couvent de Reinhardsbrunn. Ayant reçu comme domaine le château de Marbourg, Elisabeth se construisit une cabane au pied de la colline et continua ses œuvres d'ascétisme et de charité jusqu'à sa mort, survenue quatre ans plus tard. De son vivant déjà elle avait été considérée comme une sainte, et les excentricités maladives de sa piété ont, plus encore peut-être, contribué à sa réputation que les actes admirables d'une charité sans limites, que notre piété protestante admirerait sans réserve, si elle n'avait pas méconnu les sentiments et les devoirs légitimes, et demandé à Dieu de lui faire oublier ses enfants. Le janséniste Pascal était animé du même esprit. Ce Conrad, qui avait tué son corps, assura par ses démarches sa canonisation prononcée par Grégoire IX, dès 1235. Frédéric II posa lui-même la première pierre de l'église magnifique où reposèrent dans une châsse recouverte d'or et de pierreries les restes mortels de la sainte, jusqu'à ce que son descendant Philippe le Magnanime les eut enlevés pour couper court à toute superstition. La tête d'Elisabeth est la principale relique de la cathédrale de Breslau. Elisabeth acquit bientôt une réputation européenne, et la légende a dans toutes les contrées dénaturé sa vie si courte et si belle. Les sœurs de Sainte-Élisabeth, du tiers ordre de Saint-François à Lyon, répètent chaque jour des litanies en son honneur. — Sources : Canisius, *Lect. Ant.*, éd. Basnage, IV, 124 ; Kuchenbecker, *Ann. Hass.*, Marp. 1735 ; *Annales Reinhardsbrunn*, éd. Wegele, 1854 ; Merz, *Elis. von Hung.*, *Christl. Frauenb.*, I ; Simon, *Ludwig der H. und die H. E.*, Fris., 1854 ; Justi, *E. die H.*, Zür., 1797 ; Wegele, *Die H. E.*, Hist. Zeitsch. 1861 ; de Montalembert (qui descend de sainte Elisabeth par les de

Mérode et qui flétrit la conduite de Philippe de Hesse), *Vie de Sainte Elisabeth*, Paris, 2 vol. A. PAUMIER.

ÉLISABETH, reine d'Angleterre. Voyez *Angleterre*.

ÉLISABETH-ALBERTINE, princesse palatine, était une des femmes les plus distinguées de son temps; elle était la fille aînée du malheureux électeur Frédéric V, roi de Bohême, au commencement de la guerre de Trente ans. Née à Heidelberg en 1618, elle reçut une instruction très-étendue, apprit six langues, et eut pour professeur de philosophie et de mathématiques René Descartes, dont elle fit, la première, connaître la philosophie à la cour de Berlin. Elle eut une correspondance très-active avec Descartes, Malebranche, Leibnitz et d'autres hommes marquants, et se fit la protectrice de tous les persécutés, en particulier de Labadie et des labadistes et des quakers. En 1677 elle écrivit à Penn : « Ma maison et mon cœur sont ouverts à quiconque aime Dieu. » Vivant successivement à Heidelberg et à Cassel, elle passa les treize dernières années de sa vie à Herford, comme abbesse de la communauté de dames nobles. Elle y mourut en 1680.

ÉLISÉ (Egisê ou Eghisché), célèbre historien et théologien arménien, mort vers l'an 480, fut secrétaire de Vartan, prince des Mamicouniens, et évêque d'Amadounik, dans la province d'Ararat. Il assista en cette qualité au synode d'Artachad en 449 qui délibéra sur les mesures à prendre contre l'invasion menaçante du parsisme. On a de lui : 1° une *Histoire de la guerre de Vartan et des Arméniens*, écrite avec beaucoup de talent d'après les papiers déposés dans les archives de l'Etat. Cette *Histoire* a été imprimée en arménien à Constantinople en 1704 et en 1823, à Moscou en 1787, à Venise en 1828; elle a été traduite en anglais, Londres, 1830; en italien, Venise, 1840; en français, Paris, 1844. 2° Un *Eloge de la vie monastique*, à la suite de l'ouvrage précédent, imprimé à Venise en 1828. 3° *Explication de l'Oraison dominicale*. 4° *Commentaire sur la Genèse, le livre de Josué et le livre des Juges*. 5° *Homélies sur la passion, la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ*. 6° *Traité sur les canons de l'Eglise*. Les *Œuvres complètes* d'Elisé ont été réunies et publiées à Venise en 1838.

ÉLISÉE (Élisa, Ἐλισσαῖος), fils de Saphat, grand propriétaire d'Ahelmola, fut le disciple d'Elie qui l'arracha aux travaux des champs. Après l'enlèvement au ciel de son maître, il prophétisa sous les rois Joram et Jéhu (896-856 avant Jésus-Christ), et vécut à Samarie (2 Rois II, 2, 25; V, 3). Elisée ne fut pas élevé dans ces associations connues sous le nom d'*écoles des prophètes;* il vécut dans l'intimité d'Elie, et demanda et obtint l'héritage spirituel de son maître au moment de l'enlèvement de celui-ci. La tradition biblique nous a conservé de la vie et de l'activité d'Elisée une image vivante, individuelle et riche en détails. Elisée est plus humain que son maître, quoique sa grande figure soit encadrée de miracles, sans doute agrandis et augmentés par la suite des temps. La plupart d'entre eux ne sont que l'expression de sa science prophétique; d'autres sont le résultat de procédés tout à fait naturels. Au moyen du sel, il améliore la qualité des eaux potables (2 Rois II, 19); par la chaleur animale, il réveille le fils de la veuve

(2 Rois IV, 41). On ne saurait toutefois trouver dans la relation de ces miracles toujours des faits naturels, tout aussi peu que les faits surnaturels soient à reléguer dans le domaine du mythe. Elisée possédait à un haut degré le don du pressentiment, et ses qualités prophétiques expliquent suffisamment sa connaissance de ce qui se passe dans l'armée du roi de Syrie ou dans le cœur de son serviteur Guéhazi. La seconde vue n'est pas déjà une chose si rare, pour qu'elle ne puisse expliquer bien des faits de la vie du prophète. Tout en continuant l'œuvre d'Elie et en faisant des miracles qu'on a regardés à tort comme une imitation de ceux de son maître, Elisée a pourtant sa vie propre; les circonstances dans lesquelles s'exerce son ministère ne sont plus les mêmes et le caractère des deux prophètes diffère essentiellement. Dans sa vie privée déjà, il apparaît tout autre. Après s'être, au retour de Jéricho, recueilli dans la solitude, il visita les écoles des prophètes de Béthel et se fixa à Samarie où il possédait une maison (2 Rois V, 9; VI, 32). De là il étendait ses voyages à Sunem, où une gracieuse hospitalité l'attendait à chaque retour (2 Rois IV), à Gilgal (2 Rois IV, 38), à Damas même (2 Rois VIII, 7). Rien de mystérieux ni de caché dans ses habitudes; tous connaissent son domicile où il se plaît à réunir autour de lui, aux jours de sabbat et aux fêtes de la nouvelle lune, ses amis et connaissances (2 Rois IV, 23). Après l'accomplissement de ses prédictions sur la guerre avec les Moabites, il entre même en relation avec le roi Joram, plus tard avec Joas et d'autres personnages haut placés qui viennent recourir à ses lumières (2 Rois IV, 13; VI, 9. 21. 32; VII, 1; VII, 4, etc.). Joram renonça à l'idolâtrie et le culte de Bahal perdit du terrain; l'influence de Jézabel était anéantie. Aussi Elisée ne lutte-t-il plus pour le culte de Jéhova; il n'a plus, comme Elie, à annoncer la perte de la maison d'Achab, résolue dans les desseins de Dieu malgré la conversion partielle de Joram et attendue par le peuple. Il donne même au roi l'assurance que Dieu le soutiendra dans ses luttes avec les Syriens et, personnellement, il y intervient de la manière la plus active, espérant peut-être ramener définitivement le roi au culte du vrai Dieu. Vain espoir! Joram ne fut pas converti comme Naëman (2 Rois V, 8. 15), et, dans les jours de malheur, l'ancienne inimitié de la maison d'Achab contre les prophètes de Dieu reprend tous ses droits (2 Rois VI, 26). L'influence de Jézabel grandit et les rois de Juda eux-mêmes s'adonnent à l'idolâtrie. Ces faits complexes expliquent l'intervention d'Elisée dans les événements politiques les plus importants de l'époque. Après avoir acquis, par la guérison de Naëman, une haute influence à la cour du roi de Syrie, Elisée se rend à Damas même pour annoncer à Hazaël que Dieu l'a choisi pour exécuter ses jugements contre Israël. Dès qu'il apprend que le roi, fidèle à cette mission, s'attaque à Israël et à Joram, il fait sacrer par un des fils des prophètes, Jéhu, roi d'Israël et, se déclarant libre de tout engagement vis-à-vis de Joram, il demande l'exécution définitive des prophéties d'Elie touchant la maison d'Achab. C'est en homme de Dieu et non pour satisfaire, comme on l'en a accusé à tort, à de basses rancunes, qu'Elisée encourage l'œuvre de Jéhu. L'histoire ne dit rien de son

activité politique sous Jéhu. Retiré du monde et ému de compassion à la vue des souffrances de son peuple, il tourne de plus en plus ses regards vers un avenir meilleur. La prophétie par laquelle il assure à Joas, roi de Juda, la victoire sur les Syriens (Rois XIII, 14), est le dernier acte de la vie publique d'Elisée. L'activité du prophète s'exerça toutefois sur un autre champ encore. Elisée est aussi le continuateur d'Elie à un point de vue plus spécial ; il s'occupe avec un soin tout particulier des associations de prophètes qui l'ont, dès le premier jour, reconnu comme le successeur d'Elie. C'est de ses rapports avec eux que ressort le caractère particulièrement doux et charitable du prophète, écoutant leurs plaintes et les secourant par ses vertus prophétiques. Cette influence gagna de proche en proche et ses effets salutaires se firent sentir dans le peuple lui-même. Si, malgré l'idolâtrie officielle, on trouve encore, à cette époque, dans le royaume d'Israël, cette adoration plus pure de Jéhova et un culte conforme à la loi, l'honneur en revient à Elisée. E. SCHERDLIN.

ELKÉSAITES, parti judæo-chrétien ou ébionite qui fit son apparition parmi les judæo-chrétiens établis dans les environs de la mer Morte un peu avant Origène, ainsi que cela résulte de son témoignage recueilli par Eusèbe (*Hist. Eccl.*, VI, 38). Epiphane (*Hær.*, I, III, XIX, XXX) nous donne de leurs origines et de leurs doctrines une idée assez confuse ; les *Philosophoumena* attribués à Hippolyte (IX, 13) nous en offrent la description la plus complète et la plus sûre. Conformément à ses habitudes, Epiphane fait dériver le nom de la secte de celui d'un fondateur personnel, Elxaï. Mais dans l'idée des membres eux-mêmes de cette secte, le nom d'Elxaï signifiait la *puissance cachée* (*hali*, *kisâh*), et avec Gieseler (*Kirchengech.*, I, 132 ss.), nous pensons qu'il signifiait « l'Esprit de Dieu » considéré comme le docteur suprême. C'est cet Esprit qui était l'auteur d'un livre que la secte vénérait beaucoup, ce qui expliquerait l'erreur d'Epiphane qui connaît à son prétendu Elxaï un frère nommé Jexeos, probablement *Iâ kesaï*, le *Dieu caché*, source de l'Esprit. Le dogme fondamental des elkésaïtes, c'est que l'Eprit de Dieu ne s'est pas uni une seule fois à l'homme Jésus, mais que, vrai et seul prophète, il s'est incorporé dans Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et enfin Jésus. C'est une théorie que nous trouvons déjà exposée dans les *Homélies clémentines* (v. cet article) ; mais il résulte de l'ensemble des données que nous possédons sur les elkésaïtes proprement dits, qu'ils abondèrent plus que celles-ci dans le sens du gnosticisme et surtout de la théosophie. Il semble que l'elkésaïsme fut surtout la forme de christianisme qu'adoptèrent les communautés esséniennes établies près de la mer Morte. Comme les esséniens, les elkésaïtes en priant se tournaient vers le soleil levant, ce qui leur valut aussi le nom de sampséens, Ἠλιακοί (de *schêmêsch*, soleil), et la réputation d'adorer le soleil. Il est dit, dans Epiphane, *l. c.*, que c'était vers Jérusalem qu'ils regardaient en priant. Leurs affinités avec l'essénisme se révèlent encore par l'extrême importance qu'ils attribuaient aux ablutions. C'est à ce rite qu'ils rattachaient la rémission des péchés, et ils y mêlaient des vues quelque peu païennes sur la vertu des « sept

témoins », qui étaient les quatre éléments, l'huile, le sel et le pain. Ils se mêlaient aussi d'astrologie et de magie. Du reste ils étaient ébionites, considérant l'observation de la loi et la circoncision comme obligatoires (toutefois ils ne faisaient pas de sacrifices, encore un trait essénien), rejetant l'apôtre Paul et ses épîtres, s'abstenant de chair animale, louant fort le mariage et autorisant le reniement de bouche en temps de persécution. L'elkésaïsme dut subir de nombreuses modifications selon les temps et les lieux, ce qui explique l'incohérence des renseignements que les écrivains des premiers siècles nous fournissent sur son compte. C'était d'ailleurs une secte à tendance ésotérique. On ne pouvait prendre connaissance de son livre fondamental qu'après avoir prêté un serment solennel. Ce livre doit avoir été une sorte d'apocalypse qui aurait été envoyée du ciel à Séra, ville plus ou moins légendaire située au delà du pays des Parthes. Il y est question du Fils de Dieu comme d'un ange colossal ayant trente-deux lieues de haut, et du Saint-Esprit comme d'un ange femelle de même taille paraissant dans les nues entre deux montagnes. Sous l'épiscopat de Calliste (221-226), on voit cette tendance se répandre à Rome sous la direction d'un certain Alcibiade d'Apamée, et elle fit des recrues partout où l'ébionitisme put se maintenir. Toutefois, en Occident elle disparut bientôt sans laisser de traces. En Orient, Epiphane la trouva encore existante de l'autre côté du Jourdain et de la mer Morte (règne de Constance). Bien des indices tendent à démontrer que le christianisme connu de Mahomet fut une doctrine semblable ou analogue. — Sources : Outre les fragments patristiques indiqués dans cet article, voir l'art. *Ebionites;* particulièrement E. Renan, *les Evangiles*, 1877, p. 454 ss. A. Réville.

ÉLOHIM (Eloâh, El), un des noms donnés à Dieu dans l'Ancien Testament, forme plurielle d'Eloah. Il appartient à l'âge primitif des langues sémitiques, et s'est conservé dans toutes, sauf dans l'éthiopien. El doit être rapporté à la même racine, mais il est difficile de décider s'il est la première forme ou la forme abrégée. Il apparaît ordinairement dans la Bible avec un mot qui le détermine ou comme élément de noms composés. Les deux mots El, Eloah sont en relation indiscutable avec la racine hébraïque Eoul, qui désigne la puissance. Quelques savants veulent rapporter Eloah à une racine arabe exprimant la crainte religieuse ; leur opinion est très-contestable ; la question, du reste, offre peu d'intérêt : les deux racines n'en font qu'une représentant les deux faces, objective et subjective, du même fait psychologique, ici la notion, et là l'impression produite. Si l'on met en regard de cette dénomination divine le nom Enosch, qui représente l'homme à la pensée de la même race, comme l'être souffrant et misérable, il semble qu'on voit naître la notion de Dieu du contraste de la destinée humaine avec la puissance mystérieuse et redoutable qui la domine. Le plus ancien nom sémite de la divinité nous montre certainement le sentiment de dépendance au berceau des religions. — Dans la Bible, la forme plurielle Elohim désigne tantôt les dieux étrangers et tantôt le Dieu unique d'Israël ; elle est, en ce cas, à part de très-rares exceptions, construite avec le singulier. Ce second emploi est spécial à l'hé-

breu. Les efforts qu'on a tentés pour y faire voir une trace de la doctrine trinitaire sont condamnés par la science biblique. On ne saurait non plus en inférer que la religion des Hébreux ait d'abord été polythéiste. Si le monothéisme en Israël était sorti du polythéisme et l'eût remplacé, il n'aurait pas adopté une forme consacrant des erreurs longuement combattues. Un monothéisme décidé ne saurait guère non plus l'avoir inventée lui-même. Cet emploi du mot Elohim nous reporte à un âge où la réflexion ne s'était pas encore exercée sur la question de l'unité divine et où le culte du sémite s'adressait à un seul dieu, sans parti pris d'exclusion. Dans une semblable période, la forme plurielle a fort bien pu être adoptée comme donnant l'impression d'une plus grande plénitude et d'une plus grande richesse dans l'idée; puis elle a persisté dans le monothéisme réfléchi, parce que celui-ci est sorti directement de cet état d'indétermination, et que le vocable n'avait pas été employé pour désigner les divinités multiples d'un culte polythéiste. Quand le monothéisme hébreu est entré en lutte avec le polythéisme, l'emploi monothéiste d'Elohim devait être dès longtemps consacré par l'usage. — Parce qu'il était le nom le plus ancien, le plus indéterminé et le plus général de la divinité, Elohim a été associé fort souvent à des noms plus précis; mais pour la même raison, dans sa simplicité primitive, il est resté chez les Hébreux, en présence des appellations plus récentes, la dénomination préférée d'une tendance religieuse moins particulariste et moins dogmatique, que le jahvisme, se rapprochant davantage de ce que nous appelons la religion naturelle.

E. Schulz.

ÉLOI (Saint) appartient à la fois à la légende populaire et à l'histoire politique et religieuse de la France mérovingienne, dans le cours du septième siècle. Né en 588, à Charelat, près de Limoges, dans une famille appartenant à la race gallo-romaine et convertie au christianisme depuis plusieurs générations, Eloi fut placé de bonne heure en apprentissage à Limoges, chez un orfévre chargé de diriger la monnaie royale. S'étant rendu en 610 à Paris, il reçut un jour de son patron la commande d'un trône royal, pour lequel il pouvait disposer des matériaux précieux, or et pierreries, qui lui furent confiés. Il put, grâce à son talent et à sa droiture, présenter à Clotaire II deux trônes d'un travail exquis; et celui-ci, frappé de ses hautes aptitudes artistiques et morales, lui confia la direction des travaux les plus importants. Sous le règne de Dagobert, appelé le Salomon franc, dont le roi imitait l'inconduite aussi bien que le luxe, et pour lequel Eloi, qui n'était pas, du reste, son confesseur, ne fut pas un Nathan, l'illustre orfévre couvrit d'ornements précieux les reliquaires de saint Martin, de saint Quentin, cisela des ornements précieux et des croix d'église. Sérieux et consacré à Dieu dès sa jeunesse, travaillant avec la Bible toujours ouverte devant lui, il se laissa facilement gagner par le réveil religieux que provoqua le passage du pieux Colomban en Gaule, et sut vivre dans le monde sans être du monde. Artiste éminent, adonné aux aumônes, aux prières, prodigue de ses biens, il rachetait de nombreux captifs, dont il peuplait ses chers monastères, en particulier le couvent de

femmes fondé par lui à Paris, et le couvent d'hommes qu'il établit en 632, à Solignac, près de Limoges, qu'il aspirait à voir rivaliser avec l'illustre Luxeuil. Dagobert lui accorda toute sa confiance, le chargea de missions importantes, en particulier en Angleterre, et songea avec lui à fonder le pouvoir royal en s'appuyant sur le clergé et les hommes libres contre la noblesse. Aussi Eloi eut-il bientôt à lutter contre l'inimitié des grands et des maires du palais, qui commençaient à porter une main hardie sur la couronne. Le confident de Dagobert dut céder en 640, à la mort du roi, devant l'hostilité du maire du palais Grimoald, et celui-ci s'empressa de lui confier des fonctions qui l'éloignaient de la cour. Elevé contre son gré à la dignité épiscopale, et nommé au siége de Noyon, dont le vaste diocèse embrassait les régions encore païennes de l'Escaut, Eloi se fit consacrer à Rouen avec son ami Audoenus (saint Ouen), nommé archevêque de cette métropole, et sous le nom duquel nous possédons une biographie intéressante de notre évêque. Modèle du prélat chrétien, prédicateur éloquent, infatigable, sévère dans l'application de la discipline, appelé lui, courtisan et Gallo-Romain, à évangéliser des Francs grossiers et des païens barbares, il ne recula pas devant la grandeur de la tâche et les menaces de ses adversaires, combattit sans relâche les pratiques superstitieuses, idolâtres ou sensuelles, et évangélisa en véritable apôtre les contrées marécageuses, déjà parcourues par saint Amand, et auxquelles il donna le premier le nom de Flandres. Nous le voyons également figurer au concile de Chalon-sur-Saône (644), qui réforma de nombreux abus et déposa Théodose, archevêque d'Arles; et à celui d'Orléans, où furent condamnés les monothélètes. En 656, la veuve du jeune Clovis, Bathilde, tutrice de Clotaire III, le rappela à la cour et jeta sur ses dernières années une auréole de paix et d'autorité. Elle suivit elle-même, le 1er décembre 658 (ou 659), le convoi du grand évêque dans l'église de Saint-Loup, qui porta depuis son nom et où se trouve son tombeau, sur lequel s'accomplirent bientôt de nombreux miracles. Saint Eloi est un des premiers à mentionner la valeur sacramentelle de l'extrême-onction. Sa *Vie*, par saint Ouen, se trouve dans d'Achery, *Spicil.*, II, 76. Les sermons, que lui attribuent avec la tradition Rückert et Ampère lui-même, appartiennent soit à saint Césaire, soit à la période carlovingienne. Une lettre de lui à Désidérius, évêque de Cahors, figure dans Canisius, *Lect. Ant.*, éd. Basnage, I, 646.

A. PAUMIER.

ÉLOQUENCE SACRÉE. Voyez *Homilétique*.

ELSEVIER, famille célèbre par les quatorze personnes de ce nom qui ont exercé soit le commerce de la librairie seulement, soit la profession d'imprimeur jointe à celle de libraire, et dont les presses ont illustré les Pays-Bas pendant près d'un siècle. — Louis Elsevier, originaire de Louvain, ayant embrassé la réforme, se réfugia à Leyde en 1580 et y fonda une librairie dont le nom paraît pour la première fois sur le volume intitulé *J. Drusii Ebraicarum quæstionum libri duo*, 1583. Ses descendants établirent d'autres librairies à La Haye, à Utrecht, à Amsterdam et peut-être ailleurs. Le premier, son petit-fils Isaac acquit

une imprimerie à Leyde en 1616 et devint en 1620 imprimeur-juré de l'université, privilége qui est resté dans la famille jusqu'en 1712, où se ferma le dernier atelier typographique des Elsevier. Cet établissement s'était accru dès 1625 par l'acquisition de l'imprimerie orientale que le savant Erpenius avait établie chez lui. En outre, d'autres membres de la famille fondèrent vers 1638 à Amsterdam une imprimerie qui subsista jusqu'en 1681. — Bien inférieurs en science aux Aldé et aux Estienne, les Elsevier ne se distinguèrent point par leurs propres travaux littéraires ni même avant tout par le nombre et l'importance des ouvrages dont ils furent les premiers éditeurs; il leur suffisait d'être des industriels entendus et des artistes reproduisant avec un goût exquis, pour les offrir au public, les livres les plus demandés; mais, comme imprimeurs, ils donnèrent aux produits de leurs presses une réputation impérissable d'élégance et de beauté, et, comme libraires, ils surent les répandre avec une grande habileté. — Leurs éditions des classiques anciens, pour lesquels ils s'adjoignirent des savants distingués tels que Meursius, Baudius, Daniel Heinsius et son fils Nicolas, et celles des principaux écrivains français du dix-septième siècle eurent surtout une vogue immense. Il en fut de même de la collection, commencée par ces imprimeurs, puis continuée par d'autres, des petits traités latins, qui, sous le nom de *Républiques*, donnaient des indications en général exactes sur la géographie, l'histoire et la politique des différents Etats (voy. *Catalogue complet des Républiques imprimées en Hollande*, par de La Faye, nouv. édit. par Chenu, Paris, 1854). Les officines des Elsevier ont aussi une importance historique par la publication ou la réimpression, souvent anonymes, de pamphlets politiques et d'autres ouvrages interdits ailleurs, tels que les *Præadamitæ* (de La Peyrère) en 1655 et l'*Histoire crit. du Vieux Testament* de Richard Simon en 1680. Ils servirent de même la cause janséniste, en particulier par les premières éditions (1667) du *Nouveau Testament* de Port-Royal, dit de Mons (voy. cependant le *Bibliophile belge*, t. I, 1845, p. 105 et 244, et Rousselle, *Bibliographie Montoise*, p. 325, qui revendiquent ces éditions pour la ville de Mons). Leurs caractères orientaux leur permirent de publier plusieurs bons ouvrages, entre autres les travaux rabbiniques de Constantin l'Empereur et le beau lexique arabe de Golius (1653). En fait de théologie protestante, leurs catalogues offrent une belle collection de livres importants parmi lesquels nous citerons des écrits d'Amyraut, de Calvin, de Cappel, de Coccejus, de Cunaeus, de De Dieu, de Duplessis-Mornay, de Grotius, de Rivet, de Spanheim, etc., ainsi que la Bible hollandaise de 1663 et la belle Bible française annotée par Des Marets (1669). — Mais la publication qui assigne au nom des Elsevier une place dans l'histoire de la théologie, c'est celle de leurs Nouveaux Testaments grecs : exploitant le désir des théologiens de posséder un texte ferme et assuré qui permît de se reconnaître au milieu des éditions divergentes, les Elsevier imprimèrent une édition charmante et fort correcte dans laquelle ils reproduisaient simplement le texte grec du Nouveau Testament publié par Th. de Bèze en 1565 (s. l. in-8°), corrigé en quelques endroits peu nombreux d'après l'édition de 1580 (s. l. in-8°)

du même auteur; mais ils eurent soin de ne point indiquer leur source (que les patientes investigations de M. Reuss devaient retrouver) et de faire passer peu loyalement le texte qu'ils donnaient comme résultant de la collation des meilleures éditions existantes (*Novum Testamentum; ex Regiis aliisque optimis editionibus cum cura expressum*, Lugd. Bat., Ex officina Elzeviriana, 1624, in-12). En réimprimant ce texte en 1633 ils eurent l'habileté de le déclarer avec insistance dans la préface comme *textum nunc ab omnibus receptum*, réclame de libraire qui réussit au point de faire regarder réellement leur texte comme admis par tout le monde et le seul authentique. Leurs éditions subséquentes, toujours fort jolies, et les innombrables réimpressions, du reste souvent divergentes en plus d'un passage, qui en furent faites, répétèrent à satiété cette malheureuse invention d'un *texte reçu*, formule magique que l'on a longtemps opposée aux travaux critiques tendant à constituer un texte plus exact du Nouveau Testament à l'aide des manuscrits. Les partisans actuels, encore trop nombreux, du *texte reçu*, en croyant défendre la lettre authentique du texte sacré, ne se doutent certainement pas qu'ils sont simplement enrôlés sous l'étendard mercantile des trop habiles imprimeurs de Hollande (voy. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci*, p. 108). — Sources : L'histoire et les publications des Elsevier ont été l'objet de nombreux travaux dont on trouvera l'indication la plus complète dans F. L. Hoffmann, *Liste des ouvr. concernant l'hist. de l'imprimerie en Hollande et en Belgique* (*Bulletin du bibliophile belge*, années 1856, 57 et 58) et dans Petzholdt, *Bibliotheca bibliographica*, p. 190. Nous ne citerons que : Van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. IV; Ch. Pieters, *Annales de l'imprimerie des Elsevier*, 2e éd. Gand, 1858 (avec Additions, 1860); cet ouvrage classique, qui résume tous les travaux antérieurs, est complété en quelques points par les suivants : C. F. Walther, *Catalogue des dissertations ou thèses académiques imprimées par les Elsevir*, Bruxelles, 1864 (et supplément dans le *Bibliophile belge*, 1867, p. 103); (Minzloff) *Les Elzevir de la Biblioth. de S. Pétersbourg*, Petersb., 1862; C. F. Walther, *Les Elzevir de la Biblioth. de S. Pétersbourg*, Pétersb., 1864; G. Brunet, *Recherches sur div. éditions elzeviriennes extr. des papiers de M. Millot*, Paris, 1866; Siennicki, *Les Elzevir de la biblioth. de Varsovie*, Varsovie, 1874.

A. Bernus.

ELVIRE (Concile d'), *synodus Illiberitana*. Elvira, *Illiberis*, *Eliberi*, *Elbira*, est le nom d'une ville aujourd'hui détruite et située en Andalousie, dans l'ancienne province de Bétique, non loin de la ville actuelle de Grenade. C'est dans cette antique cité épiscopale que se tint, en l'an 306, l'un des plus anciens et des plus célèbres conciles de l'Eglise. On en connaît toutes les dispositions, elles sont impitoyables : le chrétien adulte qui, après le baptême reçu, a sacrifié aux idoles, ne doit pas, même à l'extrémité, être admis dans la communion de l'Eglise (c. 1). Une pareille excommunication est prononcée sur de nombreux coupables. Le vingt-septième canon interdit à l'évêque et à tous les clercs d'avoir dans leur maison une autre femme que leur sœur ou leur fille, si elle est consacrée à Dieu. Ce décret est plus

sévère que la constitution analogue du concile de Nicée. La rigueur des lois édictées à Elvire a fait accuser le concile, mais à tort, de novatianisme. On en trouvera les canons dans Mansi, II; dans l'*Histoire ecclésiastique d'Espagne* de B. Gams, 1864, vol. II; dans la *Collectio canonum eccl. Hisp.* de Gonzalez, Madrid, 1808, in-f°, et 1849, 2 vol. in-4°, et dans Hefele, 2e éd., I, p. 148, où l'on verra l'indication de plusieurs monographies. Il ne faut attacher aucune importance à l'opinion des auteurs récents qui ont prétendu retrouver Elvira dans la ville d'Auch. S. Berger.

ÉLYMAS. Voyez *Bar-Jésu*.

ÉMANATION. L'émanatisme est une explication de l'origine des choses qui occupe une place intermédiaire entre la doctrine panthéiste et celle du théisme. Tandis que le panthéisme affirme l'identité du principe premier et de toutes les existences, et que le théisme insiste sur leur distinction essentielle, l'émanatisme imagine une différence graduelle entre l'absolu et les êtres particuliers : du principe premier, immuable et inépuisable, rayonnent, par une effluence naturelle et incessante, des êtres moins parfaits, qui sont eux-mêmes les principes d'êtres un peu inférieurs à leur tour, et cette série descendante se poursuit jusqu'aux échelons inférieurs de la réalité, chaque degré ne se trouvant qu'en relation médiate avec le degré suprême. La nature, dans les phénomènes de la lumière, de la chaleur, du son, nous offre des images et en quelque sorte des exemples de ce système. La conception émanatiste s'est manifestée sous des formes diverses. Elle est contenue dans cette idée des pythagoriciens que l'univers est une progression numérique dont la monade est le point de départ. Elle joue un rôle plus considérable chez les Indous, les Perses, dans la Cabale, dans les systèmes gnostiques. Mais c'est dans le néoplatonisme surtout qu'elle apparaît comme une explication savante de l'universalité des êtres. Toutefois, ce qui l'a empêchée d'être un système strict et rigoureux, c'est le caractère composite du néoplatonisme, son dessein d'unir dans un vaste syncrétisme les idées de l'Orient et de l'Occident, de combiner la philosophie et les religions populaires. De là, chez Plotin, des affirmations qui n'appartiennent pas nécessairement à l'émanatisme : les puissances moyennes, celles qui dominent directement le monde sensible et l'homme, sont les dieux, les héros, les démons du paganisme ; la matière, la dernière irradiation, est purement passive et sans force (de sorte qu'elle n'a aucune ressemblance avec le principe premier) ; le monde sensible n'est qu'une apparence, un néant ; et pourtant les émanations doivent toutes rentrer dans leur source, et c'est en renonçant à leur état distinct qu'elles trouveront leur vrai être. De même les néoplatoniciens proposaient pour but final à l'âme tantôt un repos absolu, tantôt une vie active, parce qu'ils inclinaient tour à tour vers l'idéal indou, pour qui le repos est le souverain bien, et vers les aspirations plus énergiques des Grecs. On conçoit qu'une telle philosophie ait pu momentanément plaire à la civilisation païenne sur son déclin, mais qu'elle a dû céder le pas au christianisme, qui affirme que l'âme, quoique moins parfaite que son

Créateur, peut cependant, par la rédemption du Christ et avec le concours du Saint-Esprit, entrer en communion vivante avec l'Etre suprême. Comme toutes les doctrines, l'émanatisme oscille entre les deux conceptions extrêmes ; s'il admet que le fini procède de l'infini par une extension nécessaire, il penche vers l'idée de l'identité universelle au point de se confondre avec le panthéisme ; s'il professe que cette production du fini est née d'un acte personnel de l'infini, il se rapproche bien du théisme. Aussi la théologie chrétienne a parfois employé ce terme ; par exemple, saint Thomas, P. I, qu. 45, art. 4 : « *Creatio est emanatio totius esse ab ente universali.* » Dans une acception bien différente, on a parlé de l'émanation du Fils et du Saint-Esprit au sein de la Trinité. — Voyez : H. Ritter, *Ueber die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die christl. Denkweise.*

A. Matter.

ÉMATH [Khamâth ; Ἐμάθ, Αἰμάθ, Ἡμάθ], ville située sur la frontière septentrionale de la Palestine (Nombr. XIII, 22 ; XXXIV, 8 ; 1 Rois VIII, 65 ; 2 Rois XIV, 25 ; Amos VI, 2, 14), dans la direction de Damas (Zach. IX, 2 ; Jérém. XLIX, 23 ; Ezéch. XLVII, 16 ss.), non loin du Liban (Juges III, 3), colonie phénicienne (Gen. X, 18), siége d'un roi considéré, qui entretint des relations amicales avec David (2 Sam. VIII, 9 ss. ; 1 Chron. XVIII, 9 ss.) et garda, à une courte interruption près (2 Rois XIV, 28), son indépendance. Conquise par les Assyriens, à l'époque du règne d'Ezéchias (2 Rois XVIII, 34 ; XIX, 13 ; Es. X, 9 ; XXXVI, 19), elle échangea, sous la domination macédonienne, son nom contre celui d'Epiphanie (Josèphe, *Antiq.*, 1, 6, 2 ; Ptolémée, 5, 15 ; Pline, 5, 19). Au moyen âge, elle devint le chef-lieu d'un petit état indépendant. De nos jours, elle a repris son ancien nom et compte parmi les plus grandes villes de la Turquie d'Asie. — Voyez Michaëlis, II, 52 ss. ; Pococke, II, 209 ss. ; Burckhardt, I, 149 ; Reland, p. 112 ss. — Une autre ville d'Emath (Khammâth), que l'on a confondue à tort avec la précédente, était située dans la tribu de Nephthali (Jos. XIX, 35 ; Josèphe, *Antiq.*, 147).

EMBAUMEMENT (chez les Hébreux). Voyez *Sépulture.*

EMBRUN (Basses-Alpes) [*Ebrodunum*, *Ebredunum*, Ambrun], ancienne métropole de la province romaine des Alpes-Maritimes, et chef-lieu d'un archevêché, qui fut supprimé par le concordat de 1801. Il est de tradition (cette tradition vaut ce que valent les traditions) que saint Nazaire et saint Celse vinrent à Embrun, y porter, sous le règne de Néron, la lumière de l'Evangile. Saint Marcellin, qui vivait au quatrième siècle, en fut réellement l'apôtre. Venu d'Afrique avec saint Vincent et saint Domnin, et ayant pris avec lui le jeune Eusèbe, que lui adjoignit le pape du même nom, Marcellin débarqua à Nice, laissa à Verceil Eusèbe, qui le sacra évêque, et vint prêcher l'Evangile dans les Alpes-Maritimes. Sa Vie, écrite au cinquième ou au sixième siècle, est dans les *AA. SS.*, au 20 avril. Quoique capitale d'une province, Embrun n'était pas une métropole ecclésiastique. Ce ne fut qu'après le concile de Francfort (794) que le pape Adrien, saisi par le concile des prétentions des Eglises d'Embrun et de Tarentaise, reconnut défini-

tivement à l'évêque d'Embrun, jusque-là soumis à l'archevêque d'Arles, le titre auquel il prétendait. Jusqu'à la Révolution les archevêques d'Embrun, qui avaient reçu au douzième siècle de l'empereur Conrad III les prérogatives et les droits régaliens les plus étendus, portèrent le titre de princes et comtes d'Embrun, et de tricamériers ou grands chambellans de l'empereur. On sait que leur antique cathédrale de Notre-Dame, dont les rois de France se disaient chanoines, était célèbre par les miracles de Notre-Dame d'Embrun, que Louis XI appelait sa bonne maîtresse. Embrun eut pour archevêque, de 1515 à 1526, le cardinal de Tournon. En 1758, le cardinal Tencin convoqua dans cette ville un concile provincial où Soanen, évêque de Senez, l'un des quatre premiers évêques *appelants*, fut juridiquement convaincu de schisme et d'hérésie, et suspendu du pouvoir épiscopal. Embrun avait pour suffragants les évêchés de Digne, Grasse, Vence, Glandève, et Senez. Depuis 1817, le titre métropolitain de l'église d'Embrun est attaché à l'archevêché d'Aix. — Voyez *Gallia*, III; Chantemerle, *Hist. du Dioc. d'E.*, 1783, 2 vol. in-12; Sauret, *Essai sur la ville d'E.*, Gap, 1860, in-8°; Fisquet, *la France pontif.*, Aix, Arles, Embrun; Chorier, *Hist. du Dauphiné*, 2 vol., Gren., 1671, in-f°; Longnon, *la Gaule au sixième siècle*, 1878, p. 455. S. Berger.

ÉMERY (Jacques-André), neuvième supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice, né à Gex en 1732, mort à Issy en 1811. Il professa d'abord la théologie à Orléans et à Lyon; en 1776, il fut nommé supérieur du séminaire d'Angers, puis grand-vicaire de ce diocèse; enfin, en 1782, il devint supérieur général des Sulpiciens. Incarcéré sous la Terreur, délivré au 9 thermidor, Emery fut, dès le rétablissement des cultes, choisi pour grand-vicaire par M. de Juigné, archevêque de Paris, et obtint de Napoléon, qui le nomma conseiller de l'Université (1808), la réouverture du séminaire de Saint-Sulpice. Il est auteur d'un certain nombre d'ouvrages, pour la plupart apologétiques, dans lesquels il invoque en faveur de la religion l'autorité de quelques grands philosophes : tels sont *l'Esprit de Leibnitz*, Lyon, 1772, 2 vol. in-12, réimprimé sous le titre de *Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale*, Paris, 1803, 2 vol.; *le Christianisme de François Bacon*, 1799, 2 vol.; *Défense de la Révélation d'Euler*, 1805; *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, 1811. On lui doit aussi *l'Esprit de sainte Thérèse*, Lyon, 1774 et 1779, in-8°, et 1820, 2 vol. in-12; la publication de *Nouveaux opuscules* de Fleury, Paris, 1807; un traité sur la *Conduite de l'Eglise dans la réception des ministres de la religion qui reviennent du schisme et de l'hérésie*, 1797 et 1801; ainsi que des articles insérés dans les *Annales philosophiques*.

ÉMÈSE (*Emessa*, aujourd'hui *Hems* ou *Homs*), ville épiscopale et métropolitaine de la seconde Phénicie, au diocèse d'Antioche, sous la métropole de Damas. Elle est située sur l'Oronte, au N. E. de Sidon, à peu de distance du Liban. Ses habitants adoraient le soleil sous la forme d'un aérolithe noir conique. Ils appelaient cette idole Elagabal. L'empereur Héliogabal était grand-prêtre du soleil à Emèse. Cette ville a eu onze évêques, dont le premier, Sylvain, souffrit le martyre sous

Dioclétien. Il est vrai que, selon De Commandeville (1re *Table alphab.*, p. 99), Emèse ne serait devenu évêché qu'au cinquième siècle et archevêché au neuvième. Elle a eu, en outre, quatre évêques jacobites, dont le premier siégeait en 649.

EMMANUEL ou, plus exactement, Himmanou-hel, appellation symbolique tirée d'Esaïe VII, 14 : « Voici la jeune femme concevra, elle enfantera un fils et l'appellera Emmanuel. » C'était une promesse de Dieu faite au roi Achaz et à Jérusalem de les délivrer de leurs ennemis, les rois de Syrie et d'Israël, à bref délai, avant le terme d'une gestation d'enfant dans le sein de sa mère. Ce qui revient à dire : attendez la délivrance, c'est-à-dire la manifestation de la puissance de Dieu au milieu de vous très-prochainement. Aucun écrivain juif n'a donné à ce texte une signification messianique. On ne l'y a vue que depuis que l'auteur du premier évangile l'a appliqué à la naissance de Jésus-Christ, Matth. I, 23. Dès lors, il est devenu l'un des noms du Sauveur et plusieurs théologiens n'ont pas manqué de l'invoquer pour en déduire la nature divine du Christ, sens métaphysique que le mot n'a jamais eu, pas même dans le passage de Matthieu. Il n'y faut pas voir autre chose qu'un cri de joie et de délivrance.

EMMAUS. Il a existé en Judée plusieurs localités de ce nom souvent confondues par les exégètes. — 1° La première, la plus importante par le nombre de ses habitants, était située à peu près à mi-chemin entre Jaffa et Jérusalem, où se trouve encore un village, Hamuas, adossé au premier contrefort de rochers qu'on rencontre en venant de Jaffa, et d'où l'on domine toute la plaine jusqu'à la mer. Au pied du rocher sort encore une source anciennement célèbre, douée de propriétés curatives. C'est dans les environs de cette première ville d'Emmaüs que Judas Machabée défit l'armée syrienne commandée par le général Gorgias (1 Mach. III, 40-57; IV, 3). Sous l'administration romaine, à partir du troisième siècle ap. J.-C., cette ville prit le nom de Nicopolis. — 2° Tout autre était le village (Κώμη) d'Emmaüs, célèbre par le beau récit de Luc (ch. XXIV). Celui-ci était situé à 60 stades (2 lieues et demie) à l'ouest de Jérusalem, au milieu d'agréables collines couvertes d'oliviers, de figuiers et de vignes. Là aussi jaillit une belle source d'eau douce qui répand dans la vallée la fraîcheur et la vie. Les Romains y campèrent pendant le siége de Jérusalem (Josèphe, *B. Jud.*, VII, 6, 6). Après le siége, Titus y établit une colonie de 800 vétérans avec mission de garder la route militaire à Jérusalem. Dès lors Emmaüs s'appela *Colonia*, d'où le nom actuel de la localité, Kolonijeh. — 3° Enfin Josèphe mentionne encore un troisième Emmaüs avec une source thermale dans les environs de Tibériade (Josèphe, *B. Jud.*, IV, 1, 3; *Antiq.*, XVIII, 3, 3).

ÉMMERAN (Saint) [*Heimerammus*, *Heimmeranus*, *Emmerammus*, Emmeran, Emeramne], apôtre de la Bavière, dont la mémoire jouit d'une grande popularité. C'est à tort qu'Aribon, évêque de Freising, un de ses biographes, le dit évêque de Poitiers. Originaire de la Gaule ou de l'Irlande, il prêcha avec succès le christianisme dans la Pannonie et la Sarmatie dans la première moitié du septième siècle. Théodon, duc de Bavière, le persuada de fixer sa résidence à Radaspona, d'où il admi-

nistra, en qualité d'évêque, les Eglises et les abbayes du pays, et porta l'Evangile dans les contrées encore païennes situées sur le Bas-Danube et sur l'Inn. Il fut mis à mort sous l'imputation vraie ou calomnieuse d'avoir séduit la fille du duc et fut enterré sur le lieu de son supplice (652); mais son corps fut porté plus tard, soit que son innocence eût été reconnue, soit que ses mérites eussent fait oublier sa faute, dans la chapelle de Saint-Georges, sous les murs de Ratisbonne. De nombreux miracles s'étant opérés sur sa tombe, devenue l'objet de fréquents pèlerinages, le duc Théodore II, de concert avec Rupert, évêque de Salzbourg, y éleva une abbaye dont les moines suivaient la règle de Saint-Benoît et qui, favorisée par les papes et par les souverains du pays, devint un foyer d'études célèbres pendant toute la durée du moyen âge. — Voyez *AA. SS.*, 22 sept., VI, p. 454 ss.; Canisius, *Lection. antiq.*, III, 1; Pertz, *Monum. German.*, VI; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 189 ss.

EMMERICH (Anne-Catherine) [1774-1824], nonne stigmatisée du diocèse de Munster en Westphalie. Originaire d'une famille pauvre, adonnée à une dévotion précoce, elle entra en 1802 au couvent des augustines de Dulmen. Elle eut une série de visions et prétendit sentir sur le front et sur les tempes les douleurs résultant de la couronne d'épines que le Seigneur lui avait mise sur la tête et porter sur la poitrine les stigmates du crucifiement d'où le sang sortait souvent. La relation de l'enquête à laquelle donnèrent lieu ces faits miraculeux a été insérée en 1814 dans un journal de médecine de Salzbourg ; elle provoqua une série de brochures et d'ouvrages qui ont causé un certain retentissement. Profitant de la vénération dont la stygmatisée fut l'objet de la part d'un grand nombre de catholiques, Brentano publia la *Douloureuse Passion de Notre-Seigneur*, la *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, la *Vie de la sainte Vierge, d'après les méditations et les visions de la sœur Emmerich*. Ces écrits ont joui d'une très-grande vogue et ont été traduits en français par l'abbé de Cazalès. — Voyez *Anne-Catherine Emmerich, religieuse*, etc. *Documents recueillis par M. le docteur Krabbe, doyen de la cathédrale de Munster*, traduits de l'allemand, Paris et Tournai, 1861.

EMMERICH (Frédéric-Charles-Timothée) [1786-1820], théologien et prédicateur strasbourgeois plein de mérite, enlevé à la fleur de l'âge. Il professa les langues anciennes au gymnase protestant et l'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de sa ville natale. Il unissait à une érudition étonnante une fervente piété et une éloquence pleine d'onction. On a de lui, outre sa savante dissertation *De Evangeliis secundum Hebræos, Ægyptios atque Justinum martyrem* (1807), deux volumes de *Sermons*, publiés par Redslob (1830), et quelques écrits de circonstance.

EMPAYTAZ (Henri-Louis) est né à Genève en 1790. Il éprouva de bonne heure des besoins religieux et recourut aux pénitences, aux jeûnes et aux macérations pour satisfaire sa conscience réveillée, mais ses angoisses n'en devinrent que plus vives. Elles ne s'apaisèrent que lorsqu'en 1810 il fit la rencontre d'un ouvrier des frères moraves qui

lui annonça le salut gratuit par la mort expiatoire du Christ. L'arrivée de Mme de Krüdener à Genève (juillet 1813) exerça aussi une influence marquée sur Empaytaz qui poursuivait des études de théologie. Après le départ de cette dame, il prit la direction d'une assemblée d'édification qu'elle avait établie et à laquelle participaient aussi quelques-uns de ses condisciples. Menacé pour ce fait par la Compagnie des pasteurs d'être exclu du saint ministère, il ne continua pas moins ses réunions, et se vit rayer du rôle des proposants. Interrompant alors ses études théologiques il quitta Genève (14 août 1814), et rejoignit dans les Vosges Mme de Krüdener, à laquelle il s'associa jusqu'en 1817. C'est du Hoernlein, chétive demeure où il résida quelque temps avec la baronne, qu'il lança la brochure intitulée : *Considérations sur la divinité de Jésus-Christ*, adressée à ses anciens condisciples, et dans laquelle il rompait en visière avec l'arianisme alors triomphant à Genève. De retour dans sa patrie, Empaytaz se rattacha à la petite Eglise qui s'était formée après le départ du vénérable Haldane (août 1817) et devint bientôt l'un de ses pasteurs. Il eut la grande part des persécutions qu'eut à supporter la jeune communauté qu'il continua à paître avec un soin particulier. Sa sagesse et sa modération contribuèrent à maintenir dans l'Eglise du Bourg de Four un esprit de fraternité en dépit des orages qui la troublèrent à plusieurs reprises. Il ne put cependant empêcher le malheureux schisme qui la déchira à la suite de l'invasion du plymoutisme à Genève. Il en ressentit un violent chagrin. Mais la formation de l'Eglise évangélique actuelle vint plus tard le réjouir. Nommé, comme ses collègues du Bourg de Four et de Pélisserie, ancien de la nouvelle communauté, Empaytaz eut à peine le temps d'en exercer les fonctions (1849). Sa santé déclina rapidement et le 23 avril 1853, il termina son utile carrière. Outre ses *Considérations*, etc., Empaytaz a écrit une *Notice sur l'empeeur Alexandre*, et des *Réflexions édifiantes sur le Cantique des Cantiques*. — Voyez E. Guers, *Notice sur Henri-Louis Empaytaz*, Genève, 1853. L. Ruffet.

EMSER (Jérôme) [1477-1527], originaire d'une famille noble d'Ulm, étudia les lettres, la théologie et le droit à Tubingue et à Bâle, occupa un rang distingué parmi les humanistes et prit une part active aux controverses religieuses suscitées par la Réformation. Il professa à Erfurt et à Leipzig, devint secrétaire et conseiller de Georges, duc de Saxe, et, au retour d'une mission à Rome pour obtenir la canonisation de l'évêque Bennon de Misnie dont il écrivit la vie (*Divi Bennonis Misnensis quondam episcopi vita*, Lips., 1512), il fut comblé de riches prébendes par son protecteur et devint l'inspirateur de sa politique ecclésiastique. Après avoir entretenu des relations amicales avec Luther, il rompit avec lui lors de ses démêlés avec Eck et de la dispute de Leipzig dont il travestit le caractère dans des pamphlets d'une âcreté et d'une perfidie insignes, ramenant la *Nova et cynica theologia* du réformateur à la jalousie des moines augustins contre les dominicains. Luther répliqua avec non moins de violence à celui qu'il appelait, en faisant allusion à ses armoiries, « le bouc de Leipzig ». Cette controverse, dans laquelle Emser sut aussi mêler Zwingle et d'autres

réformateurs, se prolongea pendant une série d'années et roula principalement sur la messe (*De canone missæ*, Dresde, 1524, etc.). On a d'Emser une traduction allemande du Nouveau Testament « d'après la Vulgate », mais en réalité d'après la traduction de Luther, modifiée dans les passages où elle s'éloigne de la version seule autorisée par l'Eglise. — Voyez Waldau, *Nachrichten von H. Emsers Leben u. Schriften*, Anspach, 1783.

ÉNACITES, nom d'un prétendu peuple de géants qui aurait habité la partie méridionale de la Palestine, dans le voisinage d'Hébron (Jos. XI, 21), et qui, lors de la conquête fut entièrement détruit, à l'exception de quelques débris qui se réfugièrent dans les villes philistines de Gaza, de Gath et d'Asdod (Nombr. XIII, 23; Deut. IX, 2; Juges I, 20; Jos. XIV, 12). Michaëlis et quelques autres commentateurs ont supposé, non sans quelque vraisemblance, que les Enacites appartenaient à la famille des troglodytes.

ENCENS [l e b o n â h; λίβανος, λιβανωτός; *thus, incensum*], nom d'une résine aromatique que les Hébreux tiraient de l'Arabie, du pays de Saba (Es. LX, 6; Jér. VI, 20; cf. Strabon, 16, 778; Pline, 6, 26, etc.), et dont ils se servaient pour parfumer les chambres (Cant. I, 11) et les habits de cérémonie (Gen. XXVII, 27). Ils y attachaient d'ailleurs un grand prix. Parmi les cadeaux que Jacob envoya en Egypte à Joseph, il fit mettre des parfums (Gen. XLIII, 11); la reine de Saba fit présent à Salomon d'une quantité de parfums les plus exquis (1 Rois X, 2-19); le roi Ezéchias en gardait dans ses trésors (Es. XXXIX, 2); les femmes des Hébreux en faisaient usage comme d'un objet de luxe. Ruth se parfuma pour plaire à Booz, et Judith pour gagner les bonnes grâces d'Holopherne. Les mages offrirent à Jésus enfant de l'encens comme marque de respect (Matth. II, 11). L'encens joua, par les mêmes motifs, un rôle important dans le culte. La législation mosaïque prescrit la manière de composer le parfum qui doit être brûlé dans le tabernacle; elle défend aux Israëlites d'en fabriquer de semblables pour leur usage privé (Exode XXX, 34. 37). Les prêtres devaient entrer deux fois par jour, le matin et le soir, dans le sanctuaire pour y brûler l'encens sur l'autel des parfums (1 Chron. VI, 49). Esaïe prédit que les étrangers viendront rendre à Dieu leurs hommages dans son temple, en y apportant de l'or et de l'encens (LX, 6). De bonne heure aussi, la fumée de l'encens qui s'élève de l'autel fut considérée comme un symbole de la prière du fidèle qui monte vers Dieu comme un parfum agréable (Ps. CXLI, 2). C'est ainsi que, dans le tableau poétique que l'Apocalypse trace de la Jérusalem céleste, les quatre animaux et les vingt-quatre anciens qui entourent le trône de Dieu tiennent dans leurs mains des coupes d'or d'où s'échappent des nuages d'encens qui personnifient les prières des saints (VIII, 3. 4). — Les païens brûlaient aussi de l'encens dans leurs temples et aux pieds de leurs idoles. Jeter deux ou trois grains d'encens dans le foyer d'un autel, était un acte de religion. Lorsque, du temps des persécutions, on réussissait à décider un chrétien à le faire, on regardait cette action comme un signe d'apostasie. Les apologistes du christianisme, Tertullien, Arnobe, Lactance, disent aux

païens de la manière la plus formelle : « Nous ne brûlons point d'encens, » *Thura plane non emimus* (*Apol.*, c. 42; cf. 30). Athénagore (*Legat. pro Christ.*, c. 13) déclare que Dieu étant lui-même le parfum le plus parfait, il n'a besoin d'aucun encens. Les premières traces de l'usage des encensements dans le culte de l'Eglise chrétienne se trouvent dans les Constitutions apostoliques (can. 3) où, parmi les objets nécessaires pour offrir un sacrifice, se trouvent mentionnées les θυμιάματα, et chez Denys l'Aréopagite (*De hierarch. eccl.*, c. 3), qui dit que tout sacrifice doit être précédé d'un encensement. Les liturgies orientales de Basile, de Chrysostôme et d'autres parlent d'une thurification des éléments de l'eucharistie. En Occident, c'est l'Eglise franque qui paraît avoir introduit, la première, l'usage des encensements pendant l'office de la messe. Le rituel romain règle d'une manière détaillée leur suite, ainsi que les paroles de bénédiction qui doivent les accompagner. L'usage des encensements s'est étendu à divers actes de consécration ecclésiastique, aux cérémonies funèbres, aux processions où les thuriféraires sont tenus de marcher en tête, précédant le diacre qui porte la croix. Les liturgies mentionnent plusieurs espèces de vases qui peuvent être employés pour l'usage des encensements : le *thurarium* ou *incensarium*, cassolette de dimension variable, dans laquelle sont conservés les parfums. Le *thymiaterium*, grand réchaud, placé à côté de l'autel, qui répand tout à l'entour l'encens que l'on y brûle; le *thuribulum* ou encensoir proprement dit, portatif et destiné à être balancé dans l'air. Les encensoirs sont parfois des œuvres d'art, dans l'ornementation desquelles entrent les pierres et les métaux précieux merveilleusement ciselés. D'après Bellarmin (*De missa*, II, 15), l'encensement symbolise : 1° la bonne odeur de l'Evangile ; 2° les prières des saints ; 3° la majesté de Dieu cachée par les nuées. Cet auteur en montre l'utilité par la considération qu'il est urgent d'écarter ou de corriger les mauvaises odeurs inséparables de grandes assemblées. — Voyez Le Brun, *Explicat. de la messe*, I, 146, ss. ; Bergier, *Diction. de théol.*, II, 422, ss. ; De Vert, *Cérémon. de l'Egl.*, IV, 52 ss.

ENCONTRE (Daniel), doyen de la Faculté des sciences de Montpellier et ensuite doyen de la Faculté de théologie de Montauban, naquit le 30 juillet 1762, dans une grotte de la Vaunage, et mourut à Montpellier le 16 septembre 1818. Son père, Pierre Encontre, originaire de Marsillargues, exerçait les belles et périlleuses fonctions du ministère évangélique. C'était un homme d'une foi austère comme il la fallait alors et son ministère fut abondamment béni. Au milieu de ses travaux apostoliques, il avait peu de temps à consacrer à l'instruction de ses trois fils, Germain, André et Daniel, qu'il destinait au service de l'Eglise persécutée; d'ailleurs il s'attachait à en faire des chrétiens dévoués plutôt que des théologiens. Excepté trois ou quatre mois de leçons de latin que Daniel Encontre reçut de son frère aîné, il fut livré à ses propres ressources et il ne dut ses étonnants succès qu'à la puissance de son génie et à son ardeur infatigable pour le travail. Comme Pascal il devina les mathématiques, et seul, sans guides, il parvint, avant d'avoir atteint sa dix-neuvième année, jusqu'au calcul infinité-

simal. Destiné au saint ministère, Encontre fit en Suisse (1782) ses études théologiques avec une supériorité incontestée; professeurs et étudiants rendaient hommage à ses talents et à son caractère. « Il était l'honneur de la France dans ces universités étrangères; ses compatriotes, fiers de ses triomphes académiques, l'opposaient avec assurance aux élèves et même aux maîtres les plus distingués qu'il y eût à Lausanne et à Genève » (Juillerat, *Notice*, p. 13). C'est à Lausanne surtout, dans cette école où nos pasteurs reçurent pendant quatre-vingts ans *l'esprit du désert*, que Daniel Encontre reconstruisit l'édifice de ses croyances un moment ébranlé, pendant son séjour à Genève, sous l'influence des écrits du philosophe de Ferney (1789). Ses études terminées, il revint en France avec des connaissances variées, mais il n'avait pas encore l'âge fixé par la discipline pour la consécration. Il prêcha comme *proposant* dans le Bas-Languedoc et dans le Vivarais jusqu'au jour où il fut consacré à Lédignan, au mois de mai 1790, par son père dont le discours manuscrit est entre nos mains. Le vieux prédicateur du désert, rassembla toutes ses forces, pour graver profondément dans l'âme de son fils les impressions saintes de cette journée. Daniel entra immédiatement en fonctions comme pasteur de l'Eglise des Vans, mais son ministère devait être de courte durée; à peine avait-il commencé son œuvre aux Vans, à Pierremale et à Saint-Mamert, que l'extinction de voix dont il avait souffert dès la fin de ses études lui ferma pour toujours une carrière qui l'obligeait à parler en plein air. Le synode de 1791 lui accorda un an de congé, espérant que le repos suffirait pour le guérir, mais il n'en fut rien; en 1792, Encontre renonça définitivement à la prédication et, pour se créer un moyen d'existence, chose difficile dans ce moment de crise politique et sociale, il entra comme professeur dans une maison d'éducation fondée à Anduze par son frère Germain. Cet établissement tomba peu après et alors commença pour Encontre une époque de gêne et de misère extrême; c'était 1793, la persécution et la famine. Traqué, comme tant d'autres, pour sa foi, réduit à offrir ses services à tous les métiers, il fut bientôt contraint de se réfugier à Montpellier, où il mena pendant quelque temps la vie la plus obscurément laborieuse, donnant aux maîtres maçons des leçons sur la coupe des pierres, célébrant à la dérobée des baptêmes et des mariages, et poursuivant en même temps ses travaux de géométrie, de botanique, de philologie, de théologie, de littérature et même de poésie. Quand l'ordre commença à se rétablir, il fut naturellement conduit par son penchant à faire de l'enseignement public sa carrière. Il obtint au concours la chaire de belles-lettres à l'Ecole centrale de Montpellier, puis celle de mathématiques transcendantes au lycée et à la Faculté des sciences dont il fut nommé doyen. Fontanes le regardait comme l'un des hommes qui honoraient le plus l'université, mais le mathématicien et le philosophe ne primaient jamais en lui le chrétien. Soit qu'il commentât Moïse et la Genèse dans une *Dissertation sur le vrai système du monde* (1807); soit que, répondant à Combes-Dounous, il défendît les apôtres d'être les copistes de Platon (*Lettre à Combes-Dounous*, 1811), il ne séparait jamais la

science de la religion et il saisissait toutes les occasions de mettre ses vastes connaissances au service du christianisme. Un nouvel acte de dévouement lui fut bientôt demandé. La Faculté de théologie de Montauban avait besoin d'un homme de science et de piété pour relever l'enseignement et la discipline; de toutes parts les yeux se tournèrent vers Daniel Encontre, l'homme le mieux qualifié pour donner à toutes les fractions du protestantisme des gages certains de fidélité et de modération. Sa résistance et ses hésitations furent moins longues qu'en 1809, où il avait déjà refusé un semblable appel. Il faut dire que la situation étant devenue plus grave, Encontre n'écouta que la voix de sa conscience et sacrifia sans regrets ses goûts, ses habitudes et ses études préférées pour aller occuper, à la Faculté à Montauban, la chaire de dogme. Il y porta cette pureté de conscience, cette élévation de vues qui formaient le caractère distinctif de son enseignement et, sous sa direction paternelle et ferme à la fois, la discipline se rétablit dans les études et dans les mœurs. Bientôt nommé doyen il se vit surchargé d'occupations nouvelles, mais il ne leur permit pas d'absorber tout son temps, témoin sa correspondance aussi considérable par son étendue que par son objet. Il ne restait étranger à aucune des questions qui s'agitaient dans l'Eglise; et un projet, dont il avait pris l'initiative dès 1809, lui inspirait un intérêt tout spécial: il s'agissait d'une nouvelle édition de la Bible, révisée sur le travail de David Martin. André Encontre, Gustave Castelnau, Jules Bertin, de Montpellier, et les pasteurs Bonnard, Gachon et Lissignol avaient offert leur concours; Daniel Encontre dirigeait les travaux, mais il venait à peine de leur donner une impulsion décisive, lorsque la maladie lente dont il était atteint s'aggrava et l'enleva brusquement. Nous terminons cette notice par la liste des principaux écrits théologiques de Daniel Encontre : *Dissertation sur le vrai système du monde comparé avec le récit que Moïse fait de la création; Lettre à M. Combes-Dounous; Opuscules*, 2 vol.; *Académie de Montpellier*, tome II; *Deux Discours; Du péché originel*. — Sources : H. F. Juillerat-Chasseur, *Notice sur la vie et les écrits de D. Encontre; Biogr. univ.* de Michaud et de Didot, article *Encontre;* Ph. Corbière, *D. Encontre considéré comme savant, littérateur et théologien;* D. Bourchenin, *D. Encontre, son rôle dans l'Eglise, sa théologie.* ABRIC-ENCONTRE.

ENCONTRE (Pierre-Antoine), fils du précédent, né à Anduze en 1793, mort professeur à la Faculté de théologie de Montauban en 1849. Homme savant et pieux qu'une modestie excessive éloigna toujours des succès dus à ses lumières et à son mérite. Il était docteur en médecine, mais il abandonna cette carrière de son choix pour occuper, à l'âge de vingt-cinq ans, la chaire de haute latinité et de littérature grecque, créée en 1818 et dont il fut le premier titulaire. Il exerçait sur ses élèves une réelle influence par son enseignement à la fois érudit et chrétien, par son caractère et par la cordialité de ses rapports avec eux. Moins absorbé par ses devoirs, auxquels il se consacrait tout entier, et par les soins charitables dont il entourait les pauvres auprès et au loin, il eût terminé des travaux théologiques dont les

éléments seuls ont été retrouvés. Il fonda de concert avec le professeur Jalaguier, une *Revue théologique* qui parut à Montauban pendant les deux années 1840 et 1841, mais son remarquable *Discours sur la patristique* (14 novembre 1839) est le seul ouvrage dont il ait permis l'impression. Travailleur infatigable, il avait toujours désiré pouvoir servir Dieu jusqu'à son dernier jour. Ce vœu fut exaucé; ayant donné son cours le matin du 9 février 1849, il mourut subitement le soir en envoyant ses notes pour sa leçon du lendemain, laissant après lui le souvenir, comme professeur, d'une grande érudition et comme chrétien, d'une infatigable charité.

ENCRATITES (ἐγκρατεῖς, ἐγκρατῖται, *continentes*), nom commun à un certain nombre de sectes gnostiques et autres du second siècle, qui se distinguaient par leur ascétisme outré. Ils rejetaient le mariage qu'ils traitaient de débauche, s'abstenaient de viande, de vin et de liqueurs fortes (de là le nom de ὑδροπαραστάται, *aquarii*), et poursuivaient la réalisation de la vie spirituelle, en s'élevant au-dessus de la matière, considérée comme le principe même du mal. Parmi leurs chefs les plus célèbres, on désigne Saturnin, Marcion et surtout Tatien (voy. ce mot). — Voyez Irénée, I, 28; Eusèbe, *H. E.*, IV, 29; Augustin, *Hæres.*, 25; Théodoret, *Hæretic. fabul.*, I.

ENCYCLOPÉDIE des sciences théologiques. (Etymologie : ἐγκύκλιος παιδεία, *orbis doctrinæ*, vue d'ensemble des connaissances). — Elle a pour but : 1° de déterminer l'objet de la théologie et sa place dans l'ensemble des connaissances humaines; 2° de montrer le lien organique de ses diverses branches, tant entre elles qu'avec leur principe fondamental ou générateur. Il ne faut pas confondre les ouvrages qui, comme notre *Encyclopédie des sciences religieuses*, se proposent de renseigner et d'orienter leurs lecteurs en mettant sous leurs yeux, généralement dans l'ordre alphabétique, les résultats de la science dans leur état actuel (*Realencyklopædie* chez les Allemands, *Dictionnaire des sciences théologiques* en France), et les exposés systématiques (avec accompagnement de tableaux généalogiques) qui ne tracent que le cadre des diverses parties de la théologie, mais s'appliquent à les classer dans un ordre rigoureux, à définir et à justifier leurs rapports, et surtout à les ramener à leur source commune. L'encyclopédie des sciences théologiques n'est pas seulement une science positive, en ce sens qu'elle part de données qui lui sont fournies par une société (Eglise), qui en fait l'objet d'un enseignement nettement circonscrit et renfermé dans des limites fixées à l'avance; elle doit présenter la théologie sous un point de vue idéal, montrer les défauts et les lacunes que peut offrir sa forme actuelle, et tendre à l'amener à un état plus parfait. Elle se distingue de la *méthodologie* (ou hodégétique), qui est plutôt un ensemble de règles et de directions pratiques pour l'étude de la théologie, et que l'on pourrait avec fruit traiter comme un appendice, plutôt encore que comme une introduction à l'encyclopédie. La question de savoir si, en tant que matière d'enseignement, il faut considérer l'encyclopédie comme le début obligé ou comme le couronnement logique des études théologiques est assez oiseuse. Un cycle d'études bien com-

biné peut même, au besoin, s'en passer. On a établi aussi une distinction entre les sciences préparatoires ou propédeutiques de la théologie, telles que la philologie, l'histoire, la philosophie, etc., et les sciences auxiliaires, telles que l'histoire de la théologie ou le récit de son développement progressif comme science, et la bibliographie ou l'histoire de la littérature théologique, qui n'appartiennent pas au domaine propre de l'encyclopédie, mais en sont les compléments naturels. — Il nous reste à indiquer de quelle manière l'encyclopédie des sciences théologiques a été traitée jusqu'ici. La nature même de son caractère explique son apparition tardive. Nous la trouvons d'abord, sous une forme rudimentaire, intimement liée à la théologie pratique. A mesure que les exigences de l'activité pastorale grandissent, on éprouve le besoin de directions spéciales affectant un caractère plus méthodique. Elles ne tardent pas à se constituer d'après un type traditionnel, fourni par les traités de Chrysostôme sur le sacerdoce (Περὶ ἱερωσύνης), d'Ambroise (*De officiis ministrorum*), et surtout d'Augustin (*De doctrina christiana*), qui renferme d'utiles conseils sur la manière d'étudier l'Ecriture, l'histoire, la nature, la dialectique et les auteurs païens. L'ouvrage de Cassiodore (*De institutione divinarum litterarum*, vers 530) marque un progrès sensible ; il recommande l'étude des Pères de l'Eglise, des canons des conciles œcuméniques, d'historiens tels que Josèphe et Eusèbe, et insiste sur la nécessité de la création de bibliothèques. Au moyen âge, nous trouvons l'ouvrage encyclopédique d'Isidore de Séville, *Originum seu Etymologicorum libri XII*, le traité de Raban-Maure, *De institutione clericorum* (surtout le troisième livre), le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor et le *Speculum doctrinæ* de Vincent de Beauvais. Au début du seizième siècle, le représentant le plus éminent de la Renaissance, Erasme, publia, en 1522, sa *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, qui avait déjà figuré comme préface de la deuxième édition de son Nouveau Testament grec (1519). Il y insiste sur la nécessité de se préparer par de solides connaissances philologiques à l'étude de la Bible qui est le seul fondement autorisé de la dogmatique. La Réforme donna une puissante impulsion aux études théologiques et développa ce que l'on pourrait appeler la culture encyclopédique des esprits. Dans sa *Brevis ratio discendæ theologiæ*, Mélanchthon examine l'ordre dans lequel il convient d'étudier la théologie. Son disciple, Théobald Thamer, fournit des indications plus étendues dans son *Adhortatio ad theologiæ studium* (1543). Son exemple fut suivi par David Chytræus (*Oratio de studio theologico recte inchoando*, 1557 ; *Regulæ studiorum seu de ratione discendi in præcipuis artibus recte instituenda*, 1565), par Jacques Andreæ (*Orationes de studio sacrarum litterarum*, 1567), par Nicolas Selnekker (*Notatio de studio theologiæ et ratione discendi doctrinam cœlestem*, 1579), par Abraham Calov (*Isagoge ad sanctam theologiam*, 1652), et surtout par Jean Gerhard (*Methodus studii theologici publicis prælectionibus in academia Jenensi a.* 1617 *exposita*, 1620). Dans l'Eglise réformée, nous trouvons les ouvrages de Bullinger (*Ratio studii theologici*, 1568), d'André Gérard d'Ypres (Hyperius), professeur à Marbourg (*Theologus, seu de ratione studii theolo-*

gici, 1572), qui, le premier, proposa la division de la théologie en quatre branches principales : théologie exégétique, dogmatique, historique et pratique, division qui deviendra pour ainsi dire traditionnelle; de Jean-Henri Alsted (*Methodus sacrosanctæ theologiæ*, 1623-24), qui divise, d'une manière passablement scolastique et arbitraire, la théologie en *theologia naturalis*, *catechetica*, *didactica*, *polemica*, *theologia casuum*, *theologia prophetica* et *moralis*. La réaction salutaire inaugurée dans le domaine de la théologie par George Calixte (*Apparatus theologicus*, 1628) restitua à l'exégèse et à l'histoire leur place légitime dans le champ des études sacrées, tandis que le réveil qui se rattache au nom et aux écrits de Spener rappela à la théologie sa tâche pratique et la nécessité de conserver un caractère essentiellement scripturaire. Parmi les disciples de Spener, nous citerons Breithaupt (*Exercitationes de studio theologico*, 1702), Francke (*Methodus studii theologici*, 1723), Joachim Lange (*Institutiones studii theologici litterariæ*, 1723), Pfaff (*Introductio in historiam theologiæ litterariam*, 1724), Buddée (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes*, 1727), Mursinna (*Primæ lineæ Encyclopædiæ theologicæ*, 1764), qui, le premier, se servit du mot d'encyclopédie. Un souffle plus moderne anime les *Lettres sur l'étude de la théologie* de Herder (1780), qui contiennent une foule d'indications précieuses, notamment sur la manière d'étudier la Bible et de la rendre accessible aux hommes de notre temps. Une nouvelle période, plus féconde qu'originale, s'ouvre avec Herder. Nous ne signalerons que les ouvrages de Nœsselt (*Anweisung zur Bildung angehender Theologen*, 1785), de Planck (*Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, 1794), de Kleuker (*Grundriss einer theologischen Encyklopædie*, 1800-1801), de Francke (*Theologische Encyclopædie*, 1819), de Bertholdt (*Theologische Wissenschaftskunde*, 1821-1822), de Stæudlin (*Encyklopædie u. Methodologie*, 1821), de Danz (*Encyklopædie u. Methodologie*, 1832). Au milieu de ces essais de reconstruction à la fois timides et confus, parut un opuscule de Schleiermacher (*Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen*, 1811; 2e éd., 1830) qui, le premier, présenta les diverses branches dans leur lien organique en les rattachant au principe suprême de la théologie, cette description scientifique de la conscience chrétienne, et en leur assignant comme but commun le service et le gouvernement de l'Eglise. Toutefois, la division adoptée par Schleiermacher en théologie philosophique (qui comprend l'apologétique et la polémique), historique (qui renferme l'exégèse, l'histoire et la connaissance actuelle de l'Eglise, se partageant elle-même entre la dogmatique et la statistique) et pratique (l'homilétique, la liturgique, la catéchétique, la cure d'âmes ou le service de l'Eglise, et le droit ecclésiastique ou le gouvernement de l'Eglise) laisse beaucoup à désirer. De tous les ouvrages allemands, le plus populaire, tant à cause de sa forme agréable et limpide qu'à cause de la manière heureuse dont il développe et applique les idées de Schleiermacher, est incontestablement l'*Encyclopédie et Méthodologie des sciences théologiques* de Hagenbach (1833; 9e éd., 1874). Dans une première partie, l'auteur définit la théologie en général et montre ses rapports avec

les autres sciences; il passe en revue, dans une seconde partie, les diverses branches de la théologie, dans l'ordre qui nous paraît sans contredit le plus logique : théologie exégétique, historique, systématique et pratique. Les indications bibliographiques sont l'objet d'un soin spécial. Parmi les autres ouvrages qui ont paru en Allemagne depuis Schleiermacher, nous citerons ceux de Rosenkranz (*Encyklopædie der theologischen Wissenschaften*, 1831; 2e éd., 1845), au point de vue hégélien; de Harless (*Theologische Encyklopædie u. Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche*, 1837), au point de vue de l'orthodoxie luthérienne; de Pelt (*Theologische Encyklopædie als System*, 1843) et de Jean-Pierre Lange (*Grundiss der theologischen Encyklopædie*, 1877), au point de vue de l'école dite de la conciliation. — La Hollande a produit trois ouvrages remarquables, ceux de Clarisse (*Encyclopædiæ theologicæ epitome*, 1832), de Hofsteede de Groote (*Encyclopædia theologi christiani*, 1851) et surtout de Doedes (*Encyclopedie der christelijke Theologie*, 1876), qui mérite de devenir classique dans sa patrie et d'être rendu accessible aux étrangers par le moyen de traductions, tant à cause du soin apporté à la construction d'après les principes de Schleiermacher et la méthode de Hagenbach, qu'en raison de la richesse des notices bibliographiques. — Dans les pays de langue française, nous avons d'abord l'opuscule de Kienlen (*Encyclopédie des sciences chrétiennes*, 1842), rédigé avec une netteté et une concision merveilleuses, qui s'inspire également de la théologie de Schleiermacher; la thèse de docteur de Montet sur le même sujet; les articles publiés dans le *Bulletin théologique* par MM. Godet (1863), Pronier (1863) et Thomas (1865); enfin l'ouvrage de M. Vaucher (*Essai de méthodologie des sciences théologiques*, 1878), écrit au point de vue du luthéranisme confessionnel. — Parmi les théologiens catholiques qui ont abordé cette matière, nous citerons le traité d'Ellies Du Pin, intitulé *Méthode pour étudier la théologie* (1716), l'*Examen des défauts théologiques, où l'on indique les moyens de les réformer*, de Pierre-François de Courayer (1744), et, en Allemagne, les ouvrages plus scientifiques de Drey (*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, 1819), de Klee (*Encyclopædie*, 1832), et de Staudenmaier (*Encyclopædie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie*, 1834; 2e éd., 1840).

F. LICHTENBERGER.

ENCYCLOPÉDIE ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, 1751. Le libraire Lebreton avait, en 1746, annoncé une traduction de la *Cyclopaedia or a universal dictionary of arts and sciences*, Londres, 1728, 2 vol. Ce projet fut abandonné, pour faire place à un ouvrage original, présentant un tableau plus complet de l'ensemble des connaissances humaines. La direction en fut confiée à deux hommes dont le nom promettait que ce serait une œuvre d'émancipation philosophique. Celui des deux qui eut le rôle principal et qui persévéra jusqu'à la fin dans l'entreprise, fut Denis Diderot. Né à Langres en 1713, fils d'un coutelier, élevé par les jésuites, il avait choisi la profession précaire, mais brillante d'homme de lettres, exerçant sa verve passionnée sur toutes sortes de

sujets, beaux-arts, sciences, histoire, compositions dramatiques, romans fort peu moraux, écrits philosophiques, parmi lesquels on distingue : les *Pensées philosophiques*, la *Lettre sur les aveugles*, la *Lettre sur les sourds-muets*, l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*. Il contribua à l'*Histoire philosophique des deux Indes* de l'abbé Raynal, et fournit de nombreuses pages au *Système de la nature*, de son ami le baron d'Holbach. Il se faisait gloire d'être athée et matérialiste; cependant, de l'ensemble de ses effusions parfois un peu emphatiques, se dégage plutôt un panthéisme naturaliste; la nature est sa règle, la source de ses inspirations et de sa doctrine. Les *Pensées philosophiques* furent brûlées par arrêt du parlement; la *Lettre sur les aveugles* valut à l'auteur plusieurs mois de séjour au donjon de Vincennes (1749). D'autre part, lorsqu'il offrit en vente sa bibliothèque, Catherine II, après l'avoir achetée, la lui laissa, en y joignant un traitement de bibliothécaire. Il mourut en 1784. Ses œuvres complètes furent publiées par Naigeon, avec une notice biographique, 1798; 2e éd., 1821, 22 vol.; œuvres inédites et mémoires (notamment de Mme de Vandeul, sa fille), 1830, 4 vol. L'autre directeur fut d'Alembert (Jean Le Rond). Né à Paris en 1717, exposé sur les marches de l'église de Saint-Jean le Rond, il fut élevé par la femme d'un vitrier, puis entra au collége Mazarin, où l'on espéra faire de lui un champion du jansénisme. Mais il se voua aux mathématiques, à la physique, et fut admis en 1741 à l'Académie des sciences. En 1772, il fut nommé secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ses relations avec Diderot, avec Frédéric II, qui essaya de l'attirer à Berlin, ses *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* et ses *Eléments de philosophie* lui avaient assuré un rang distingué dans le parti philosophique; il en fut même considéré comme le chef à la mort de Voltaire, et il le méritait par son caractère honorable, sa prudence, son désintéressement. Il mourut en 1783. Edition complète de ses œuvres, 1805, Paris, 18 vol. — L'Encyclopédie publiée par ces deux philosophes ne paraissait pas au premier abord être une œuvre de libre pensée. Dans le discours préliminaire, d'Alembert, après avoir donné une classification des sciences et une esquisse des progrès de l'esprit humain, terminait en reconnaissant l'existence de Dieu et la nécessité d'une révélation religieuse, qui complète notre connaissance naturelle, en nous fournissant quelques vérités de foi et un petit nombre de prescriptions morales. Les articles théologiques de l'abbé Mallet, professeur de théologie au collége de Navarre, obtenaient l'approbation de Boyer, évêque de Mirepoix. Ceux de l'abbé Yvon (Ame, Athée, Dieu) pouvaient à la rigueur passer pour orthodoxes. La Providence, les anges, le diable, les prophéties, la Trinité étaient l'objet d'une apologie un peu froide mais correcte, et l'on démontrait que la religion naturelle ne suffit pas pour nous apprendre le culte que nous devons à Dieu; que le christianisme est la seule vraie religion révélée, que la critique la plus sévère constate l'authenticité de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que la raison la plus orgueilleuse respecte la vérité des faits qu'ils racontent. Les adversaires du catholicisme étaient traités avec rigueur. Mais ce ne fut pas seulement Genève qui protesta énergique-

ment. Voltaire, qui portait à l'œuvre une sollicitude paternelle, écrivait à d'Alembert, le 24 mai 1757 : « Vous avez des articles de théologie et de métaphysique qui me font bien de la peine; mais vous rachetez ces petites orthodoxies par tant de beautés, » etc. D'Alembert lui répondit : « Sans doute nous avons de mauvais articles de théologie et de métaphysique; mais avec des censeurs théologiens et un privilége, je vous défie de les faire meilleurs. Il y a d'autres articles, moins au jour, où tout est réparé. Le temps fera distinguer ce que nous avons pensé d'avec ce que nous avons dit. » En effet, un accord tacite s'établit facilement entre les directeurs et la plupart des lecteurs, et l'attention de ceux-ci se porta sur la vraie doctrine de cette publication. Le discours préliminaire déjà posait en principe que toutes nos connaissances premières dérivent des sensations. A une telle idéologie correspondait la morale de l'eudémonisme; le bonheur consiste dans la satisfaction des besoins que créent en nous nos passions; le bien de tous est la passion que ressent le genre humain, et c'est la volonté générale qui décide de ce qui est juste ou injuste dans les rapports mutuels des hommes. Epicure était loué comme « le seul d'entre tous les philosophes de l'antiquité qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait prendre pour le vrai bonheur et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature. » Tandis que l'article Immortalité omettait la vie future et ne parlait que du souvenir qui nous survit dans la mémoire des hommes, on exposait avec complaisance tous les détails des métiers et des inventions utiles. Malgré la diversité des auteurs, Diderot, qui s'était chargé de la révision des manuscrits, parvenait à leur donner une certaine homogénéité. Le nombre des collaborateurs augmentait sans cesse; parmi les principaux, on compte Voltaire, J.-J. Rousseau (pour la musique), Daubenton (pour les sciences naturelles), Buffon (article Nature), Marmontel, Condorcet, Lalande et Dan. Bernouilli (pour l'astronomie), Adanson, de Sacy, Haller (pour la physiologie et l'anatomie), Sultzer (la théorie des beaux-arts), le chevalier de Jaucourt (la physique et les sciences naturelles), le baron d'Holbach, La Condamine, Duclos, Boulanger, le comte de Tressan, le président de Brosses, l'abbé Morellet, Danville, Quesnay, Montesquieu, Turgot et Necker (chacun de ces trois derniers pour un article), l'abbé Lenglet Dufresnoy, qu'on disait avoir été douze fois à la Bastille, l'abbé de Prades, dont une thèse présentée à la Sorbonne avait causé un tel émoi qu'il dut se réfugier en Prusse où il devint lecteur de Frédéric II. Toutes les illustrations de la littérature et des sciences paraissaient associées pour l'œuvre commune. Les encyclopédistes devenaient un parti puissant, qui attaquait avec une vivacité croissante les institutions, les mœurs, les croyances du passé et réclamait un nouvel ordre de choses. Le clergé, l'université, la cour, les parlements s'étaient émus peu à peu; Palissot, dans ses *Petites lettres contre de grands philosophes*, 1756, Moreau, dans son *Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des cacouacs*, 1757, signalaient le danger. Déjà, en 1752, un arrêt avait supprimé les deux premiers volumes; mais quelques mois plus tard, d'Alembert avait pu, dans la préface du 3e volume, dire que « le gouvernement a paru désirer qu'une entre-

prise de cette nature ne fût pas abandonnée.» En 1759, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, publia un mandement contre les philosophes; l'Encyclopédie fut déférée au parlement; un arrêt du conseil retira le privilége accordé au libraire. En 1766, Lebreton passa huit jours à la Bastille pour distribution clandestine de l'ouvrage. D'Alembert, lassé de tant d'ennuis, s'était déjà retiré depuis longtemps, et Diderot poursuivait seul la publication. En 1770, l'assemblée du clergé obtint que l'ouvrage fût saisi et déposé à la Bastille; mais l'assemblée à peine dispersée, on réimprima de nouveau et le gouvernement ferma encore les yeux. Toutefois, pour prévenir de nouvelles rigueurs, Lebreton, à l'insu du directeur, corrigea les articles des derniers volumes, en ayant soin de détruire les manuscrits au fur et à mesure de l'impression. Diderot publia une protestation véhémente. Cependant la publication dut s'achever dans ces conditions défavorables; l'attention du public commençait à se porter sur d'autres objets. Le vingt-huitième et dernier volume parut en 1772; il fut bientôt suivi de cinq volumes supplémentaires, qui étaient censés paraître à Amsterdam. Dans cette vaste publication, il y eut un grand nombre d'articles faibles, se ressentant de la hâte avec laquelle ils avaient été écrits, et Diderot le reconnaissait: « Je suis forcé d'avouer que d'une encyclopédie telle que la nôtre, il entrerait à peine les deux tiers dans une véritable encyclopédie. » Cependant c'était une œuvre trop considérable, qui résumait trop fidèlement l'esprit et les travaux du dix-huitième siècle, pour ne pas revivre dans de nombreuses réimpressions, parmi lesquelles on compte celles de Genève, 1777, de Lausanne, de Berne, 1778, de Lucques, 1758 ss., Livourne, 1770 ss.; celle d'Yverdun, 1770-1780, était considérablement augmentée par des additions du professeur F. de Félice. — Pour l'histoire de l'Encyclopédie, voyez les Mémoires du temps, les Correspondances de Voltaire, Grimm, etc. Ulrici, art. *Encykl.* dans Herzog, *Real-Encykl.* A. Mattér.

ENDOR [Endor; Ἔνδωρον, Ἠνδώρ, Αἠνδώρ], ville de la tribu de Manassé, placée par Eusèbe dans la plaine de Jesréel, à quatre milles du mont Thabor, vers le sud, près de Naïm, en tirant vers Scythopolis (Jos. XVII, 11; 1 Sam. XXVIII, 7 ss.; cf. Josèphe, *Antiq.*, 6, 14, 2). C'est là que demeurait la pythonisse que Saül alla consulter avant la bataille de Gelboé. — Voyez Reland, *Palæst. illustr.*, p. 490, 762.

ENFER (*infernus locus*) est un terme emprunté par la théologie patristique et scolastique à la mythologie romaine qui désignait par le mot *inferna* les lieux souterrains, séjour des ombres ou des morts, comme elle désignait par le mot *inferi* les divinités qui règnaient sur ce séjour. Dans la langue chrétienne, le dernier terme fut appliqué aux âmes des trépassés en général ou à celles des réprouvés en particulier (voir la fin de cet article). — Chez les anciens Hébreux, le séjour des morts est appelé scheôl (Gen. XXXVII, 35; XLII, 38; XLIV, 29. 31 etc.), mot primitivement dérivé sans nul doute de schâal, *être creux, le gouffre béant* (Nomb. XVI, 30; Ezéch. XXXI, 15); mais plus tard peut-être aussi de schâal, *réclamer, le lieu qui réclame tous* (Esaïe V, 14; Prov. XXVII, 20; XXX, 16). Le schéol était en effet le

lieu réservé à tous les morts sans distinction, aux hommes pieux comme aux impies (Ps. VI, 6; LXXXIX, 49). Cette conception se rattachait, chez les anciens Israélites, à celle du sépulcre, de telle façon que souvent les deux mots sont placés l'un à côté de l'autre et paraissaient s'identifier. Voilà pourquoi on se représentait les morts réunis dans le scheol par familles, par tribus, par nations (Gen. XXV, 9; XXXV, 29; Ezéch. XXXII, 21 ss.), comme les corps réunis dans un même tombeau de famille. Voilà pourquoi aussi les expressions « réuni à ses pères ou à son peuple » qui s'appliquent d'abord à ces sépultures communes (Gen. XLIX, 29 ss.; 1 R. XV, 24; XXII, 51) sont employées dans des cas où il ne peut plus être question d'un sépulcre de famille, mais d'un séjour commun avec les ancêtres (Gen. XV, 15; XXV, 8; Deut. XXXI, 16; 1 R. II, 10; XVI, 28; 2 R. XXI, 18). Le scheol était envisagé comme situé dans les profondeurs de la terre (Nomb. XVI, 30. 33; Job XI, 8), à l'extrême opposé du ciel (Ps. CXXXIX, 8). De là le mot s c h e ô l est souvent employé comme un synonyme du mot a b a d d ô n, *l'abîme*. Les morts sont pour cela considérés comme « descendus » (comp. Coré et sa troupe engloutis par la terre entr'ouverte, Nomb. XVI, 30). Tantôt ce séjour nous est dépeint comme un lieu silencieux (Ps. XLIV, 17; CXV, 17) et obscur (Job X, 22), où les âmes mènent une vie d'ombre sans joie (Ps. VI, 6; Job III, 17-19; Esaïe XXXVIII, 18); tantôt comme une demeure avec des appartements (Prov. VII, 27) et des portes bien verrouillées (Esaïe XXXVIII, 10; cf. Sap. XVI, 13; Matth. XVI, 18). On a voulu voir dans le roi des épouvantements (Job XVIII, 14) un roi du scheol des Hébreux au sens littéral du mot; mais cette épithète de la mort est aussi peu mythologique que la description qui nous représente cette même mort faisant paître son troupeau (ou en faisant sa pâture) dans le séjour des morts (Ps. XLIX, 15). Les habitants du scheol continuent à porter, comme pendant leur vie, leurs vêtements et leurs armes (1 Sam. XVIII, 14; Ezéch. XXXII, 27). Ils conservent la même apparence comme avant leur mort, quoiqu'ils ne soient que des ombres. Mais dans le scheol toute activité a cessé, même l'activité intellectuelle (Job III, 17; Eccl. IX, 10). Il est donc appelé à juste titre *le pays du silence* (d o u m â h) (Ps. LXXXVIII, 13) ou *le pays de l'oubli* (è r è z n e c h î â h) (Ps. LXXXVIII, 13) au double sens du mot, autant parce qu'on ne pense plus aux morts que parce que les morts eux-mêmes ne pensent plus (Ps. LXXXVIII, 6; Eccl. IX, 5). C'est pour ce motif aussi, comme à cause de sa situation, que le scheol portait le nom d'a b a d d ô n (Job XVI, 6) (*lieu de la perte ou de la disparition*); quoique les juifs aient employé plus tard cette désignation pour la sphère inférieure de la géhenne (Apoc. IX, 2), ou pour l'ange de l'abîme régnant sur cette sphère. Pour toutes ces raisons, l'espérance de retrouver les siens dans le scheol n'avait rien de consolant pour un Israélite (Gen. XXXVIII, 35; 2 Sam. XII, 23). Mais ce qui était plus douloureux encore pour lui, c'était la crainte d'être privé de la communion avec Dieu; car quoique Jéhova fût présent même dans le scheol (Ps. CXXXIX, 8) et que les ombres tremblassent devant sa puissance (Job XVI, 5), il n'en reste pas moins vrai

d'un autre côté que toute pensée à Dieu, toute louange de son nom cessaient dans ce lieu (Ps. VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11; CXV, 17; Esaïe XXXVIII, 18). Avec cette existence d'ombre pure, il ne peut donc être question de rémunération dans le scheol des anciens Hébreux. Le sort des morts est le même pour tous (Job III, 13; 1 Sam. XXVIII, 19). Cependant dans Esaïe XIV, 15 nous voyons un roi de Babylone, et dans Ezéch. XXXII, 22, l'Assyrien, jetés dans une région inférieure du séjour des morts. Nous ne trouvons pas non plus chez les anciens Hébreux une mention précise quelconque relative à un retour des morts dans le pays des vivants ou à une résurrection des morts. Ce retour semble même exclu par certains textes (voy. Job XVI, 22). Voilà pourquoi peut-être le scheol est appelé la demeure éternelle des hommes (Eccl. XII, 5) et la mort un sommeil éternel (Jérém. LI, 39. 57; Esaïe XXVI, 14). Néanmoins Esaïe (XIV, 9) parle de l'émotion que produit parmi les morts l'arrivée du roi de Babylone, et une antique croyance leur attribuait la connaissance de l'avenir (1 Sam. XXVIII, 8 ss.). — Nous n'avons pas à examiner ici les croyances des anciens Egyptiens, des Grecs et des Romains, relatives au monde infernal. Nous dirons deux mots seulement de la croyance des Babyloniens et des Assyriens, parce qu'elle offre la plus grande analogie avec la croyance des Hébreux. La croyance babylonienne ou assyrienne nous a été révélée par les découvertes si importantes de Smith (*The Chaldean account of Genesis*, 1876; cf. Fr. Delitzsch, *Smiths chaldaïsche Genesis*, 1876, p. 196-204), et spécialement par le magnifique poëme de la descente aux enfers de la déesse Istar (cf. Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar*, 1874). Cette légende nous donne une peinture détaillée du hadès des Assyriens, peinture qui sous bien des rapports rappelle les mêmes traits qui dans l'Ancien Testament nous représentent le scheol des Hébreux. D'autres traits cependant rappellent plutôt le hadès des Grecs. En effet, l'enfer assyrien est appelé « la maison des ténèbres dont l'entrée est sans sortie ». Cette maison a « sept portes » successives, gardées par un gardien, appelé « le gardien des eaux » (le nautonnier de l'Achéron?) qui environnent l'empire des morts. Cet empire est celui du Dieu Irkalla et il est gouverné par la déesse Nirgkigal placée sous la domination du puissant Dieu Hea. Les habitants de ce royaume « désirent ardemment revoir la lumière » mais en vain, « leur chemin ne les y ramène plus. » Leur nourriture « est la poussière et la boue, » et ils endurent « de terribles tourments. » Ce dernier trait surtout, avec les autres déjà mentionnés, rappelle plutôt le tartare des Grecs que le scheol des Hébreux. Quoi qu'il en soit, la haute antiquité du mythe babylonien qui, selon Smith et Schrader, remonte à 1700 ou même à 2000 ans avant l'ère chrétienne, nous prouve que la croyance au scheol des anciens Hébreux est tout aussi ancienne, car la ressemblance entre certaines données de l'Ancien Testament et celles des briques de la bibliothèque d'Asurbanipal, est trop frappante pour ne pas dénoter une origine commune (cf. Ps. LXXXVIII, 13; CXLIII 3; Job X, 21, avec les traits mentionnés, et Schrader, p. 61. 66. 67). — A côté de la croyance hébraïque relative au scheol désolant et sans espoir, il ne faudrait pas méconnaître, toutefois, malgré les passages

cités auparavant, que certains textes semblent indiquer l'espérance d'un retour des morts à une vie meilleure. Nous n'en appellerons pas aux ascensions d'un Hénoch ou d'un Elie, qui constituent des cas absolument exceptionnels. Mais nous rappellerons simplement les pressentiments d'un Job (XXIX, 25 ss.) ou du Psalmiste (LXXIII, 23 ss.), qui espèrent *revoir Dieu* ou être *reçus dans la gloire,* après leur séjour dans le scheol. Ailleurs enfin Esaïe prédit la destruction de la mort (XXV, 8; cf. XVI, 19), et Daniel enseigne clairement une résurrection des morts (XII, 2). On comprend ainsi pourquoi, après l'exil et du temps de Jésus, la conception juive du scheol nous apparaît plus riche et plus développée. De même que la croyance à la résurrection et à un jugement final qui l'accompagne est maintenant nettement indiquée (Dan. VII, 10; XII, 2; 2 Mach. VII, 14; XII, 44), de même il est question maintenant d'un lieu de châtiments dans le scheol. Ce lieu n'est pas confondu avec le scheol lui-même, mais il en forme une région séparée. Des textes de Joël (III, 17), de Zacharie (XIV, 3 ss.), d'Esaïe (XXX, 33; LXVI, 24), de Jérémie (VII, 32; XIX, 6) servirent d'arguments pour placer son entrée dans une vallée jadis consacrée au culte de Moloch, dans la vallée de Hinnom, au sud de Jérusalem, aux pieds même de la ville sainte. De là le nom de *Ge-hinneam* (en grec γέεννα) donné à ce lieu de châtiments. C'est là aussi, dans « cette vallée maudite », que le livre de Hénoch place sa géhenne (XXVII, 2; LVI, 4) dans laquelle il voit un abîme rempli de feu (XC, 29?). Ce même livre parle d'un autre lieu de châtiments, au delà de la terre, « là où il n'y a plus ni firmament, ni sol terrestre », et c'est là qu'il place la prison préalable des anges déchus avant leur jugement (XVIII, 12-14; XXI, 1-7; cf. 2 Pierre II, 4; Jude v. 6). Mais il distingue ce lieu de « l'abîme de flammes » dans lequel ces mêmes anges seront jetés lors du jugement (X, 6. 13 ss.; XXI, 7-10; LIV, 6; XC, 24). D'après tout cela, le hadès des juifs de notre époque était donc déjà le lieu d'une rémunération préalable. Pour ce motif on le divisait en plusieurs régions. Le chapitre XXII du livre de Hénoch qui place son hadès au delà de l'océan, à l'occident, compte quatre régions, deux pour les justes et deux pour les pécheurs. Dans la première des deux pour les justes, se trouvent ceux qui sont morts pour la justice; dans la seconde des deux pour les pécheurs, se trouvent ceux qui ont enduré la mort pour un crime. Mais tous les pécheurs sont également plongés dans de grands tourments. Communément, cependant, on n'admettait que deux régions dans le hadès (Luc XVI, 23), régions séparées par une limite infranchissable envisagée soit comme un abîme béant (χάσμα μέγα, Luc XVI, 26), soit comme un mur (Eisenmenger, *Endecktes Judenthum*, II, p. 314 ss.). L'une des régions était appelée le *paradis* (ὁ παραδείσος) (Luc XXIII, 43) qu'il ne faut pas confondre avec le paradis du ciel (2 Cor. XII, 4; Apoc. II, 7; cf. *Ciel*). C'était là le séjour des morts pieux ou croyants qui y jouissaient de la communion avec Dieu. On y plaçait les patriarches et spécialement le père des croyants, Abraham, qui y aimait et choyait ses enfants dans la foi. Voilà pourquoi on disait des morts qui allaient dans le paradis du hadès, qu'ils étaient accueillis dans le sein d'Abraham (1 Mach. XIII;

Luc XVI, 22 ss.). Mais il serait inexact de dire que le sein d'Abraham n'était pour les juifs qu'un synonyme du paradis. La région pour les impies, au contraire, était appelée la *géhenne* (ἡ γέεννα) (Matth. V, 29; X, 28; XXIII, 15). Ce lieu était envisagé comme un lieu de souffrances, plein de flammes (Luc XVI, 23). Cette conception était celle des pharisiens, comme en général celle des compatriotes de Jésus (Josèphe, *Ant.*, XVIII, 1, 3; *Bell. Jud.*, II, 8, 14). A côté de cette croyance générale, on a prétendu en constater une autre née sous l'influence de la philosophie alexandrine ou platonicienne, qui n'avaient pas de place pour une résurrection. D'après cette croyance, le sort définitif de chaque âme se serait décidé avec la mort, et les âmes des pieux auraient été reçues immédiatement dans le ciel avec Dieu. Cette manière de voir serait exprimée par le livre de la Sapience (III, 14; IV, 10 ss.; V, 5. 15) et par l'historien Josèphe (*Bell. Jud.*, III, 8, 5). Malheureusement, aucun des textes invoqués n'enseigne en réalité une pareille croyance. La Sapience, dans le passage le plus décisif (IV, 10), fait allusion à l'enlèvement exceptionnel de Hénoch (ζῶν μετετέθη), et le texte de Josèphe travestit visiblement la doctrine du hadès pour faire de la résurrection une espèce de métempsycose plus à la portée de ses lecteurs gréco-romains païens. Au reste, dans ce texte même, l'auteur juif parle d'un retour final des « âmes pures » dans « des corps purs », et ailleurs il nous montre quelle était la croyance des pharisiens relativement au séjour des morts et à la résurrection (*Ant.*, XVIII, 1, 3; *B. J.*, 8, 24). Or, en attribuant cette croyance aux pharisiens, il nous apprend qu'elle fut aussi celle des juifs en général (les saducéens exceptés); car les pharisiens étaient les seuls docteurs du peuple, comme cela résulte de tous nos évangiles. Cela dit, il est évident que pour le système de Philon la doctrine du hadès n'avait pas de raison d'être, parce que la résurrection des corps n'en avait pas. Pour le philosophe alexandrin, le salut final des πνευματικοί consistait à être délivré de la matière ou du corps en général, dans le retour de l'âme à l'état incorporel (*De Abrah.*, II, 37; *Leg. allegor.*, I, 65). Mais le système de Philon n'a exercé qu'une faible influence sur les croyances juives de son temps; on peut le prouver par les croyances messianiques, même des juifs alexandrins. En Palestine, nous ne pouvons constater qu'une seule croyance divergente relativement au séjour des âmes après la mort. Cette croyance est celle des esséniens telle que nous la décrit Josèphe (*B. J.*, II, 8, 11). Pour les moines de la mer Morte, en effet, les âmes pures se rendaient au delà de l'océan, et séjournaient dans une contrée bienheureuse privée de pluie et de neige. Quant aux âmes mauvaises, elles étaient reléguées dans une caverne sombre et froide, pleine de tourments. Le livre de Hénoch parle lui aussi d'un paradis au delà de l'océan, n'appartenant ni au ciel ni à la terre, et ne faisant pas partie du hadès des juifs (LX, 8; LXI, 12; LXX, LXXVII, 3). Mais ce document enseigne clairement la résurrection finale (LI, 1). Pourrait-on maintenant conclure des textes du livre de Hénoch que du temps de Jésus on plaçait le paradis ailleurs que dans le hadès, et que celui-ci n'aurait été que la géhenne ou le lieu des tourments? On pourrait, en effet, citer

en faveur de cette thèse la célèbre parabole de Jésus qui place le mauvais riche ἐν τῷ ἅδῃ ἐν βασάνοις (Luc XVI, 23 ss.). Mais d'autres textes sont manifestement opposés à cette manière de voir. Et d'abord le mauvais riche tourmenté dans le hadès de la parabole *voit* la félicité de Lazare, apparemment aussi placé dans le hadès et seulement séparé du mauvais riche par un abîme infranchissable, non pas par une distance aussi grande que celle admise par le livre de Hénoch entre sa géhenne « dans la vallée maudite » et son paradis « au delà de l'océan ». En second lieu, les données apostoliques sur la descente de l'âme de Jésus au hadès (εἰς ᾅδην, Act. II, 27. 31) supposent partout qu'on plaçait le paradis aussi bien que la géhenne sous la terre et non pas ailleurs (Rom. X, 7, καταβήσεται; Eph. IV. 9, κατέβη; Philip. II, 10; 1 Pierre III, 19). Quant à Jésus lui-même, il semble clairement enseigner cette manière de voir si nous comparons attentivement Luc XXIII, 43 avec Jean IX, 17. On ne peut toutefois rien préciser sur ce point. Le terme ᾅδης impliquait donc pour les compatriotes de Jésus, à la fois le paradis et la géhenne, placés tous les deux sous la terre, comme cela résulte aussi d'un passage rabbinique (*Ruth R.* I, 1) : « *Illi descendunt in paradisum, hi vero descendunt in gehennam.* » Maintenant il est plus que probable (le fait découle pour nous du caractère eschatologique de bien des allusions de Jésus) que la géhenne définitive, que nos Evangiles appellent la *géhennne du feu* (γεέννα τοῦ πυρός) (Matth. V, 22. 30; XVIII, 9; XXIII, 33); la *fournaise du feu* (κάμινος τοῦ πυρός) (Matth. XIII, 42); ou *le feu qui ne s'éteint pas* (τὸ πῦρ ἀσβεστον) (Matth. III, 12; Marc IX, 43. 45; Luc III, 17), ou *le feu éternel* (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον) (Matth. XXV, 41. 46) ou *les ténèbres du dehors* (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον) (Matth. VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30) ne doit pas être confondu avec la géhenne préalable qu'il faut admettre dans le hadès des juifs du temps (Luc, XVI, 23-24, ἐν τῇ φλογί). De cette manière, la géhenne de nos textes évangéliques doit être, selon nous, envisagée comme le lieu des tourments et des tortures de ceux qui seront condamnés définitivement lors du jugement final (Comp. sur ces points le livre de Hénoch mentionné). C'est ainsi que s'explique le fait de la descente de Jésus dans le hadès impliquant à la fois le paradis et une géhenne préalable; car il est difficile d'admettre que les apôtres eussent fait descendre l'âme du Messie dans « le feu éternel préparé au diable et à ses anges » (Matth. XXV, 41). C'est ainsi que s'expliquerait aussi un texte talmudique (*Aboda Sara*, fol. 3ᵇ) qui dit que « dans le monde à venir il n'y aurait plus de Géhinnom (de géhenne dans la vallée de Hinnom), mais que le même soleil qui réjouira les bons (Mal. III, 10) consumera les méchants (Mal. III, 19) » (cf. *Nedarim*, fol. 39 *b*). Quant au paradis du hadès, envisagé par les rabbins comme un Eden où l'humble croyant trouve le repos de l'âme dans le sein d'Abraham (*Erubin*, 19 *a*), il devait disparaître lui aussi avec la résurrection finale, « car alors la terre transformée sera le séjour des bienheureux ». On a prétendu que pour l'apôtre Paul la doctrine du hadès avait perdu la signification qu'elle semble avoir pour Jésus et les autres apôtres, et qu'il plaçait les croyants dans le ciel et non dans un autre paradis. On a invoqué à cet effet des textes tels que 2 Cor. V, 6-8;

Philip. I, 23. Mais ces textes ne prouvent aucunement une pareille thèse. Les deux premiers montrent seulement que Paul aurait désiré vivre en communion avec Christ dans le paradis dans lequel Jésus fut déjà avec le brigand converti (Luc XXIII, 43), et où il pouvait être d'une manière spéciale, dans la pensée de l'apôtre; quoique sa résidence, depuis son ascension, fût le ciel (Eph. IV, 8). Paul attend, du reste, un nouveau corps que Dieu devait lui donner ἐξ οὐρανοῦ et non pas ἐν τοῖς οὐρανοῖς, où ce corps lui est seulement destiné (2 Cor. V, 1-2). Il ne s'attendait donc pas à vivre dans le ciel après sa mort pour revenir sur terre, lors de la parousie. Enfin l'apôtre des Gentils a espéré jusqu'à la fin que cette parousie aurait lieu de son vivant (2 Tim. I, 12; cf. III, 8, où il est convaincu que Christ a la puissance de lui conserver sa charge apostolique (τὴν παραθήκην) jusqu'au grand jour), comme il l'espérait déjà en écrivant sa première aux Thessaloniciens (IV, 17). Il espérait être transformé pour aller à la rencontre de Christ et régner avec lui sur la terre transformée (2 Tim. II, 12). Un troisième texte (1 Thes. IV, 13), invoqué en faveur d'une opinion différente de Paul sur le hadès et sa signification, ne parle en aucune façon du séjour des morts, mais de leurs corps envisagés comme *dormant dans les tombeaux* jusqu'à la résurrection. Pour notre apôtre aussi, le hadès sera anéanti avec la mort, *le dernier ennemi* (1 Cor. XV, 26 : le terme θάνατος implique évidemment ici le séjour des morts). Mais Paul ne veut nullement dire par là que la géhenne définitive elle-même sera anéantie alors (voir plutôt Rom. II, 6-10, les récompenses et les châtiments du jugement final). L'Apocalypse johannique appelle la géhenne du hadès ὁ ἄβυσσος (l'abîme) (cf. Luc VIII, 31) et compare son ouverture à celle d'un puits (Apoc. IX, 1). Il la place, par conséquent, aussi sous la terre. Il ne faut donc pas confondre cet abîme avec la prison destinée par le livre de Hénoch aux anges déchus. Quant à la géhenne finale, l'Apocalypse l'appelle ἡ λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου (l'étang de feu et de soufre) destiné au diable et aux faux prophètes qui y seront torturés jour et nuit aux siècles des siècles (Apoc. XX, 10). Ce sera là aussi le lieu final des réprouvés (Apoc. XIV, 10 ss.; XIX, 3. 20; XX, 15; XXI, 8; cf. Matth. XXV, 41). — Nous n'exposerons pas ici les vues divergentes plus ou moins bizarres des rabbins postérieurs au siècle apostolique sur le hadès juif ou sur la géhenne finale. Les Pères apostoliques et plusieurs Pères de l'Eglise continuèrent à admettre le séjour des morts tel que l'avaient enseigné Jésus et les apôtres. L'idée que la véritable félicité ou la condamnation définitive ne commençaient qu'avec la résurrection des corps, favorisait, du reste, l'opinion d'un séjour préalable des âmes dans le hadès. Ainsi Justin martyr rejette comme hérétique la doctrine d'après laquelle les âmes des pieux entrent dans le ciel immédiatement après la mort (*Dial. c. Tryph.*, § 80). Cependant Tertullien semble placer les âmes des martyrs dans un paradis qu'il distingue du hadès où se trouvent les âmes des autres chrétiens d'après son écrit qu'il cite *De anima*, c. 55. Cyprien paraît admettre que les âmes pieuses allaient directement auprès du Christ après la mort : ce qui n'exclut pas absolument la croyance de

ce Père à leur séjour dans le paradis du hadès. Les gnostiques, cela va sans dire, rejetaient cette croyance parce qu'ils rejetaient la résurrection. Pour eux les πνευματικοι étaient recueillis directement dans le πλήρωμα. Clément d'Alexandrie et Origène semblent croire à un feu purificateur pour les âmes; mais ils ne le plaçaient pas dans le hadès, ils le rattachaient plus ou moins au feu final qui consumera le monde. Origène se fondait sur 1 Cor. III, 15, et voyait dans son πῦρ καθάρσιον un second *sacramentum regenerationis* pour les âmes pieuses, un feu éducateur (*schola animarum*) pour les autres. Mais il admettait à côté de cet état ou séjour intermédiaire où les âmes continuaient à se développer, un enfer dans lequel les réprouvés enduraient des tourments plus ou moins spirituels. Cet enfer toutefois devait disparaître avec le rétablissement de toutes choses. Depuis le troisième au huitième siècle la plupart des théologiens plaçaient la rémunération après la résurrection seulement et continuèrent à croire à un séjour intermédiaire des morts. Grégoire de Nazianze et quelques autres enseignaient une réunion immédiate de l'âme croyante avec Dieu. Pour les réprouvés, les tourments de l'enfer consistaient à être consumés par un feu matériel dont Lactance nous donne une description plus raffinée que d'autres. Un bon nombre admettaient des degrés de félicité pour les âmes pieuses ou de souffrance pour les âmes perverses. Depuis le huitième siècle jusqu'au seizième, et depuis Grégoire le Grand, la doctrine d'un purgatoire se répandit de plus en plus dans l'Eglise et les missionnaires la portèrent chez les peuples nouvellement convertis au christianisme. La scolastique, les poëtes, les orateurs chrétiens rivalisèrent à dépeindre dramatiquement le feu purificateur. Plusieurs y virent un vrai feu matériel, n'agissant sur les âmes que d'une manière idéale par l'idée de la souffrance. Des hommes penchant au mysticisme, tels que Bonaventure et Gerson, défendaient encore les flammes de l'enfer; mais Jean Wesel y vit un feu spirituel purificateur consistant dans le désir dévorant de l'union de l'âme avec Dieu. L'enfer lui-même fut divisé en plusieurs régions (*receptacula*) comprenant l'enfer proprement dit séjour des démons et des réprouvés, et la région intermédiaire divisée elle-même : 1° en purgatoire; 2° en limbe pour les enfants non baptisés (*limbus infantium*); et 3° en limbe pour les patriarches (*limbus patrum*). C'est dans le dernier seul qu'on plaçait la descente du Christ aux enfers. Les mystiques firent de ces diverses régions divers états spirituels. La réforme du seizième siècle rejeta la doctrine catholique du purgatoire, surtout à cause des abus criants qui s'y rattachaient. L'Eglise grecque orthodoxe maintint la croyance à un séjour intermédiaire, mais répudia les abus de la doctrine catholique. Dans les temps modernes, le protestant Yung Stilling a de nouveau admis l'existence d'un hadès chrétien. Telle est aussi la pensée du théologien Rothe (*Dogmatik*, II, 3, p. 291-336) et de Martensen (*Dogmatik*, p. 430-437). — Pour l'étude du scheol, consulter, à côté des théologies bibliques qui touchent à cette question, les écrits de Kiesselbach, *Dogma de rebus post mortem futuris*, 1832; Böttcher, *De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebræorum et Græcorum opinionibus*, 1846; Oehler, *Veteris testamenti sententia de rebus post mor-*

tem futuris. Pour la doctrine du hadès du temps de Jésus, à côté du Nouveau Testament, de Josèphe et du Talmud, consulter Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, 1838, II, p. 52 ss. Pour la doctrine des rabbins, Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, 1838, II, p. 52 ss.; Langen, *Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, 1866, p. 464. 470. 483. 513. Pour la question en général, Güder, *Lehre von der Erscheinung J. Ch. unter den Todten*, 1853; Rink, *Vom Zustand nach dem Tode*, 1868; Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, 1877. A. Wabnitz.

ENGADDI [En Guedi, Ἐγγαδδί, Ἐγγαδδέ, Ἐγγαδι, Ἐγγαδαί, Ἐγγάδα, *Engadda*], ville de la Palestine méridionale, dans le désert de Judée, près de la mer Morte, dans une contrée montagneuse parsemée de rocs abrupts, mais fertile en palmiers, en baumiers et en vignes (Jos. XV, 62; Ezéch. XLVII, 10; 1 Sam. XXIV, 1-2; Cant. I, 14; cf. Josèphe, *De bell. jud.*, 3, 3, 5; *Antiq.*, 9, 1-2; 16, 13, 4). Parmi les voyageurs, les uns, comme Reland (*Palæst.*, p. 307 ss.), s'appuyant sur les données de Josèphe qui dit qu'Engaddi se trouvait à 300 stades de Jérusalem, placent cette ville au nord de la mer Morte; d'autres, comme Seetzen, indiquent le milieu de la côte occidentale; d'autres enfin préfèrent, avec Michaëlis, s'en tenir aux indications de Jérôme (*In caput. XLVII, 10 Ezech.*) qui place Engaddi à l'extrémité méridionale du lac Asphaltide.

ENGELBRECHT (Jean) [1599-1644], fils d'un tailleur de Brunswick. Il prétendit, dès l'année 1623, avoir des visions et des révélations, résultat de sa constitution maladive et de ses nerfs surexcités. Il racontait ce qu'il avait vu et entendu, étant ravi dans le ciel et en enfer; il attaqua avec force les prédicateurs officiels, exhorta tout le monde à la repentance, aux œuvres de charité et jeûna des semaines entières en confirmation de sa mission divine. Ayant tenu des assemblées privées, il fut expulsé par la police, mena une vie errante dans diverses villes, notamment à Hambourg où il fut même arrêté, et revint au sein de sa ville natale. En 1625, Engelbrecht publia sa *Vision du ciel et de l'enfer*, qui eut de nombreuses éditions, et fut suivie d'une collection de ses œuvres sans date; elle fut traduite en hollandais et publiée à Amsterdam en 1697.

ENGELHARDT (Jean-George) [1791-1855], professeur à l'université d'Erlangen, est célèbre par les ouvrages qu'il a publiés sur diverses parties de l'histoire de l'Eglise et, en particulier, sur la théologie mystique et sur la patristique. Doué d'un savoir aussi solide qu'étendu, Engelhardt a fait preuve, soit dans ses écrits, soit au milieu des controverses de son temps, de la plus louable impartialité. Indépendamment d'une traduction des *Ennéades* de Plotin et des écrits attribués à Denys l'Aréopagite, nous citerons parmi ses ouvrages un *Manuel de patristique* (1823); des *Mélanges d'histoire ecclésiastique* (1832), contenant une série d'excellentes monographies sur diverses questions ou obscures ou controversées du moyen âge; un *Manuel d'histoire ecclésiastique*, 4 vol. (1833-34) et une *Histoire des dogmes*, 2 vol. (1839), les plus faibles de ses ouvrages, l'auteur brillant moins par la clarté des

vues d'ensemble que par l'exposition consciencieuse des points de détail; une monographie intéressante sur *Richard de Saint-Victor* et *Jean Ruysbrœk* (1838); une série d'articles dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Niedner.

ENNODIUS (Magnus Felix), quelquefois appelé Evodius, rhéteur et poëte chrétien, naquit, probablement à Arles, en 473. Nommé diacre à Milan après une jeunesse mondaine, qu'il déplora dans un livre imité de saint Augustin, et que son éditeur Sirmond a intitulé : *Eucharisticum de vita sua,* il fut élevé en 511 au siége de Pavie ou Ticinum, et mourut en 521. L'Eglise en a fait un saint. A la fois ampoulé et trivial, Ennodius n'est, ainsi qu'il le dit lui-même, qu'un faiseur de vers; ses discours (*dictiones*) sacrés et profanes ne sont pas meilleurs que ses vers. Ennodius prit une grande part au triomphe du pape Symmaque sur son compétiteur Laurent (503); il écrivit une *Apologie* du synode qui justifia Symmaque. Comme théologien, il se montre sémi-pélagien. — Après les éditions de Bâle, 1569, et de Tournai, 1610, Sirmond a publié les œuvres d'Ennodius (Paris, 1611); son édition a été répétée dans ses œuvres complètes, Paris, 1696 et Venise, 1728. — Voyez *Hist. litt. de la Fr.*, III; Fertig, *M. F. Ennodius*, Passau, 1855, in-4°; Ebert, *Christl. Lat. Literatur*, 1874.

ENNOM [Gué Hinnôm, vallée de Hinnôm (Jos. XV, 8), ou Gué-bèn Hinnôm, vallée des enfants de Hinnôm (2 Rois XXIII, 10)], district riant et fertile qui s'étendait jusque près des murs de Jérusalem du côté du midi, et séparait les tribus de Juda et de Benjamin (Jos. XVIII, 16; Néh. XI, 30). C'est dans cette vallée, bordée de rochers escarpés et couverte de jardins et de bosquets, que les Israëlites idolâtres sacrifiaient leurs enfants à Moloch (2 Rois XXIII, 10; Jér. VII, 31; XIX, 5 ss.; XXXII, 35). Aussi ce lieu était-il tenu en abomination parmi les juifs des temps postérieurs, qui en firent le symbole de l'enfer qu'ils appelèrent du nom de γέεννα, géhenne, dérivé de gué hinnôm (Matth. V, 22, 29; X, 28; Luc XII, 5, etc.), et non du persan, comme l'ont prétendu quelques commentateurs.

ÉNOCH. Voyez *Hénoch.*

ENSEVELISSEMENT. Voyez *Sépulture.*

ENTHOUSIASME, selon l'étymologie du mot grec, signifiait la présence de la divinité dans la créature, et ce terme désignait l'état de la sibylle, dans les moments où elle rendait les oracles. Par extension, on l'a appliqué à l'exaltation soit du poëte, quand l'inspiration s'empare de lui, soit du penseur, quand de grandes vérités élèvent son esprit vers les régions de l'idéal, et en général, aux élans qui éclatent dans les peuples ou les individus et les portent vers quelque intérêt supérieur : enthousiasme pour la patrie, pour l'art, pour quelque idée sociale, enthousiasme pour quelque homme extraordinaire, en qui cette idée se trouve comme incarnée. Ce qui distingue l'enthousiasme de l'extase (Lafaye, *Diction. des synon.*, p. 575), c'est que le premier est actif, il est un puissant mobile, la source des grands efforts, de l'héroïsme; l'extase est plutôt un état passif, une impression profonde, une contemplation, une admiration. D'autre part, l'enthousiasme est opposé au sang-

froid, à la réflexion ; c'est un état d'exaltation où l'on n'est pas disposé à écouter les conseils de la prudence, où l'âme ne se possède et ne se gouverne pas, où la spontanéité se déploie librement et parfois impétueusement ; état d'exaltation, où l'énergie est trop surexcitée pour pouvoir se maintenir et qu'on a parfois comparé au feu de paille. Les hommes dont l'enthousiasme est permanent sont rares. Il importe de ne pas confondre l'enthousiasme avec l'action que l'Esprit Saint exerce dans l'âme croyante ; il y produit un recueillement, une humilité, une sagesse bien différente de l'exaltation pieuse. Mais le croyant auss' connaît les jours d'enthousiasme. En théologie, on a parfois appelé enthousiastes les mystiques ou fanatiques qui se fondent sur une lumière intérieure pour négliger les enseignements de l'Ecriture sainte (Articuli Smalcald. VIII : *Præmuniamus nos adversum enthousiastas, id est spiritus qui jactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere*). — Voyez Damiron, *De l'Enthousiasme*, 1846. A. MATTER.

ENTHOUSIASTES, nom donné à divers sectaires qui se sont vantés d'avoir reçu des inspirations surnaturelles spéciales pour expliquer l'Ecriture et les dogmes de l'Eglise. Il a été plus particulièrement appliqué aux *Massaliens* (voy. ce mot).

ENTREMONTS (Jacqueline d'), fille de Sébastien de Montbel-d'Entremonts, conseiller et chambellan du duc de Savoie, devenu plus tard chevalier d'honneur de la reine de France Eléonore d'Autriche, et de Béatrix Pacheco, dame d'honneur de cette même reine, naquit en 1541, et passa ses premières années à la cour, où ses père et mère étaient retenus par leurs fonctions. Ceux-ci se trouvaient fixés désormais à la cour de Savoie, lorsque, le 15 février 1561, ils marièrent leur fille à Claude de Bastarnay, comte du Bouchage, baron d'Anthon en Dauphiné, seigneur de Montrésor et de Bois-Doré en Touraine, qui mourut en 1567, à la bataille de Saint-Denis. Restant veuve sans enfants, Jacqueline se retira dans l'un des domaines de ses père et mère, en Bresse ou en Bugey. On ignore à quelle époque elle commença à partager les convictions des réformés français ; mais ce qu'on sait, c'est que, sympathique à leur cause, et remplie d'admiration pour le héros qui en était le plus grand et le plus ferme défenseur, elle aspira à l'honneur de devenir sa compagne. Coligny avait perdu Charlotte de Laval en 1568. Des ouvertures lui furent faites, avec l'assentiment de la famille de Jacqueline, par des amis communs, dont il apprécia le tact et la dignité de procédés. Il ne répondit pas moins d'abord, par un refus, basé surtout sur la crainte de ne pouvoir, à son âge et dans la gravité de sa situation, faire le bonheur d'une jeune femme. On combattit affectueusement ses scrupules et il finit par se rendre aux conseils et aux instances de ses amis. Un édit condamnait à la perte totale de ses biens toute femme possédant un fief relevant de la suzeraineté du duc de Savoie, qui, sans l'autorisation de celui-ci, épouserait un étranger. Quelles que fussent les menaces de cet édit, et quelle que fût l'opposition de Philibert-Emmanuel au second mariage que se proposait de contracter Jacqueline, cette dernière n'en tint nul compte. Heureuse et fière de la perspective de son union avec l'amiral de France,

elle s'échappa de la Savoie, sous la protection de cinq gentilshommes qui l'accompagnèrent dans son long voyage et arriva à la Rochelle. Les conventions civiles de son mariage avec Coligny y furent dressées, le 24 mars 1571, en présence de Jeanne d'Albret, reine de Navarre, de Henri, son fils, marquis de Conti, du comte L. de Nassau, du comte de Larochefoucauld et du seigneur de Beaufort. Le mariage fut célébré le lendemain. Jacqueline, qui était restée à La Rochelle lorsque Coligny se rendit à la cour, en partit quelque temps après et alla se fixer au château de Châtillon-sur-Loing. Coligny l'y rejoignit dans l'automne de 1571 et fut plus d'une fois, dans le reste de cette année, de même qu'en 1572, obligé de se séparer d'elle et de ses enfants, pour répondre aux appels du roi, qui disait ne pouvoir se passer de lui. Mme l'amirale était encore à Châtillon quand éclata, à Paris, en août 1572, l'effroyable massacre dont son mari fut la première victime. L'un des enfants de celui-ci a laissé un émouvant récit des efforts, qu'en véritable mère, fit Jacqueline d'Entremonts pour sauver ses frères et lui. Réfugiée en Savoie près de Béatrix Pacheco, la noble veuve de l'amiral, qui venait de donner le jour à une fille, y fut brutalement arrêtée et emprisonnée par ordre du duc de Savoie. Après avoir subi pendant de longues années, sous Philibert-Emmanuel et sous son successeur, les rigueurs d'une captivité que ne purent jamais adoucir les démarches faites en sa faveur par les enfants de l'amiral, par certains cantons suisses, par les protestants d'Allemagne, par d'autres personnages, et par Henri IV lui-même, elle succomba dans sa prison en décembre 1599. — Voyez : 1° *Madame l'amirale de Coligny après la Saint-Barthélemy*, br. in-8°, Paris, 1867, par J. D.; 2° *Emmanuel-Philibert, duc de Savoie et l'amiral de Coligny*, par Th. Claparède, br. in-8°, Genève, 1872; 3° *Annales de la Société d'émulation de l'Ain*, 1874, in-8°, articles de M. Louis Dufour; 4° *Bulletin de la soc. d'hist. du prot. fr.*, t. I, p. 275, 276, 374; t. IV, p. 468; t. VI, p. 29; t. XII, p. 266; t. XXIV, p. 289 ss. et 337 ss.; 5° du Bouchet, *Pr. de l'hist. de la maison de Coligny*, in-f°, 1662; 6° Ricotti, *Storia della monarchia piemontese*, 1865, in-12, t. IV; 7° *Archivio generale del regno Torino*, Lettres autographes de Jacqueline d'Entremonts, et divers documents qui la concernent. J. Delaborde.

ÉON. Voyez *Gnosticisme*.

ÉON DE L'ÉTOILE (*Eudo de Stella*), gentilhomme breton, né à Loudéac, mort en 1148. Abusant des paroles : *Per eum* (prononcé *éon*), *qui venturus est judicare vivos et mortuos*, il prétendait être le Fils de Dieu ; il parcourut la Bretagne, la Guyenne et la Champagne, « prêchant le règne de Dieu, prophétisant et faisant des miracles ». Il se retira dans les bois avec les nombreux disciples qui ne tardèrent pas à se grouper autour de lui. Il rejetait les sacrements, la hiérarchie, l'autorité de l'Eglise visible, la résurrection des corps. Le légat du pape, Albéricus d'Ostie, vint prêcher contre lui à Nantes en 1145; sur son instigation, Hugues, archevêque de Rouen, publia, pour le réfuter, une exposition du dogme catholique (*Dogmatum christianæ fidei contra hæreticos sui temporis libri tres*, dans la *Bibl. PP. maxima*, Lyon, t. XXII, et dans

l'édition d'Achéry, des œuvres de Guibert de Nogent, Paris, 1631). En même temps des troupes furent envoyées contre ces sectaires dont beaucoup furent brûlés. Cité devant le synode de Reims, Eon de l'Etoile maintint ses affirmations et se vit condamné, comme atteint de folie, à une prison perpétuelle. Ses disciples périrent sur l'échafaud ou se dispersèrent. — Voyez Hermant, *Hist. des hérésies*, t. II; Ch. Schmidt, *Hist. des cathares*, t. I, p. 48 ss.; Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, p. 532 ss.

ÉPACTE (ἔπακτα, intercalation), terme du calendrier ecclésiastique. L'épacte est le nombre de 11 jours par lesquels l'année commune solaire, qui est de 365 jours, surpasse l'année lunaire, qui n'est que de 354 jours. Dans les années bissextiles, l'épacte est de 12 jours.

ÉPAONE (*Epao*) est le siége d'un célèbre concile qui fut convoqué en 517 par Sigismond roi de Bourgogne, et qui réunit vingt-cinq évêques de ce royaume, sous la présidence d'Avitus de Vienne, assisté de Viventiolus de Lyon. Les canons de ce concile ont trait à la discipline. L'énumération des lieux avec lesquels on a essayé d'identifier l'ancienne Epaone serait longue. En dernier lieu, on l'a placée à Evienne dans le Valais, à Yenne (*Etanna*, Haute-Savoie), à Ponas (Isère). M. Menke, dans la nouvelle édition de l'*Atlas historique* de Spruner, l'a cherchée dans un endroit appelé Saint-Romain d'Albon. Le savant géographe a sans doute entendu désigner Saint-Rambert d'Albon (Drôme). En effet, Saint-Romain d'Albon ne se retrouve pas sur la carte. — Voyez Mansi, VIII; Hefele, 2e édit., II; Herzog., *Encykl.*, IV; Longnon, *La Gaule au sixième siècle*, Paris, 1878, p. 73.

ÉPAPHRAS [Ἐπαφρᾶς], compagnon d'œuvre de l'apôtre Paul, « ministre du Christ » à Colosses (I, 7). Il se trouvait auprès de Paul pendant sa captivité à Césarée (Col. IV, 12; Philém. 23). Il ne serait pas impossible que le personnage appelé Epaphrodite, le disciple de Philippes (Phil. II, 25), qui fut envoyé à Rome avec des dons pour l'apôtre (IV, 18), et en repartit avec l'épître que Paul adressa aux Phillippiens, fût le même, le nom d'Epaphras pouvant être considéré comme une contraction de celui d'Epaphrodite. Toutefois rien ne nous oblige à admettre cette hypothèse, le nom d'Epaphrodite étant alors très-répandu (Tacite, *Annales*, 15, 55; Suétone, *Domit.*, 14).

ÉPHÈSE (Ἔφεσος, épithète de Diane, Ἐφέσια, *qui lance*). Près de l'embouchure du Caystre, sur une petite plaine formée par des alluvions successives et que du temps d'Homère on appelait le marais d'Asie (*Iliad.*, II, 416), entre des collines qui semblaient l'abriter de tous les côtés et dont les deux plus célèbres sont le mont Coressus et le mont Prion, s'élevait la grande ville d'Ephèse, capitale de l'Ionie d'abord, et puis, sous les Romains, de l'Asie proconsulaire. Au premier siècle du christianisme, Ephèse n'était plus depuis longtemps une ville purement hellénique; elle avait toujours eu d'ailleurs auprès des vrais Grecs une réputation équivoque (Strabon, XIV, 1, 25; Diogène Laërte, XI, 1, 1). Point de contact entre la Grèce et l'Orient, elle offrait un mélange singulier de la délicatesse de l'une et du faste de l'autre. A ce moment, c'était à la fois un immense marché et un lieu de pèlerinage. Autrefois elle avait été le siége d'une école philosophique

importante, l'école d'Ionie; elle avait créé en architecture, en peinture, un art célèbre, l'art ionien. Tout cela avait disparu; il ne restait plus qu'une ville banale où s'unissaient de la façon la plus étrange le négoce, la dévotion et les plaisirs. Son temple de Diane passait pour une des sept merveilles du monde (Hérodote, I, 26, 2; Pline V, 37). Il jouissait depuis l'origine d'un droit d'asile que les Perses, Alexandre, les Romains avaient tour à tour reconnu et respecté. Incendié par Erostrate, la nuit même de la naissance d'Alexandre (355 av. J.-C.), il avait été relevé plus magnifique encore. Il avait, au témoignage de Pline (XXXVI, 21), 425 pieds grecs de long et 225 de large; 127 colonnes hautes de 60 pieds et d'un diamètre de 7 pieds 1/2 soutenaient le grandiose édifice dont la toiture était formée de poutres en bois de cèdre (Pline, XVI, 79; Vitruve, II, 9). A l'intérieur étaient appendus de riches ex-voto dont la plupart étaient des œuvres d'art. Le culte de la grande Artémis (μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων, Act. XIX, 28) était servi par une puissante corporation de prêtres dont les chefs portaient même le titre de rois. Son image vénérée passait pour être tombée du ciel (διοπέτης, Act. XIX, 35). C'était une vieille statue en bois noir (les uns disent d'ébène, les autres de cèdre, les autres un vieux cep de vigne sculpté), qui probablement avait été déjà la représentation d'une antique déesse asiatique, Upis, déesse des eaux fécondes, honorée dans ces lieux avant l'arrivée des colons grecs et dans laquelle ceux-ci avaient cru reconnaître leur propre Artémis. Ce vieux fétiche était une sorte de momie avec plusieurs bras et mamelles (πολύμαστος), et c'est encore ainsi qu'on la voit représentée sur quelques monnaies (voy. Creuzer, *Symbol.*, II, p. 176). Comme cela arrive encore de nos jours, la superstition avait ici donné naissance à une industrie florissante; c'était celle des orfévres qui fabriquaient de petits temples d'Artémis. Les pèlerins et les étrangers, que le sanctuaire d'Ephèse attirait en foule, emportaient chez eux ces sortes de talismans dont ils ornaient et protégeaient leurs foyers. Les orfévres formaient une corporation puissante au sein de laquelle l'intérêt de la profession doublait le fanatisme. Ephèse avait toujours été fort jalouse de son privilége religieux. Elle avait repoussé constamment les offres de coopération à l'édification du temple d'Artémis que les cités voisines lui avaient faites. Diane était sa déesse, comme elle était la ville de Diane; de là, le titre d'honneur de νεωκόρος, *gardienne du temple*, qu'elle se donnait et qu'on retrouve sur des monnaies (Act. XIX, 35). Il faut faire quelque effort d'imagination pour se représenter une telle ville, universel rendez-vous de tout ce que le monde païen avait de plus cultivé, de plus superstitieux et de plus corrompu. Elle regorgeait de magiciens, d'exorcistes, de goétes, de prophètes de toute religion et de toute philosophie. Cependant elle avait une magie particulière dont les recettes et les formules étaient célèbres dans l'antiquité sous le nom d'*Ephesia grammata*. C'est une collection de livres pareils que vinrent brûler aux pieds de saint Paul un certain nombre de magiciens désabusés (Act. XIX, 13-19). Les juifs étaient nombreux à Ephèse, comme dans toutes les grandes villes commerçantes de cette époque (Josèphe, *Ant.*, XIV, 10, 11). C'est

parmi eux que Paul, revenant de Corinthe avec Priscille et Aquilas, dans un premier séjour de quelques semaines, recruta les premiers membres de la communauté chrétienne (Act. XVIII, 19), laquelle s'augmenta beaucoup durant les deux ou trois années que l'apôtre passa à Ephèse à son troisième voyage missionnaire. Repoussé de la synagogue juive, après trois mois de prédication et de discussion, Paul réunit ses disciples dans la σχολή Τυράννου, école de Tyrannus, où il fonda une sorte d'enseignement régulier. Priscille et Aquilas, Apollos, Tite et Timothée travaillaient à côté de lui ou avec lui. Toute l'Asie proconsulaire entendit l'Evangile, et c'est à ce moment sans doute qu'il faut reporter la fondation des Eglises de Colosses, de Laodicée, de Hiérapolis, de Smyrne, de Milet, etc. A Ephèse même, les succès de la parole de Paul semblèrent un moment capables de compromettre le culte d'Artémis et amenèrent la révolte de Démétrius et des orfévres. L'apôtre courut de grands dangers et fut affligé de cruelles épreuves (I Cor. XV, 42; XVI, 8, 9; 2 Cor. I, 8-10). C'est d'Ephèse qu'il écrivit probablement l'épître aux Galates et certainement la 1re aux Corinthiens (I Cor. XVI, 1. 8). Ce qui est étrange, c'est de voir combien l'Apocalypse, dix ans plus tard, semble avoir méconnu et oublié cette activité si féconde de l'apôtre des Gentils. L'autorité de Jean remplaça dans cette région celle de Paul jusqu'au milieu du second siècle. Cet apôtre, d'après la tradition, y aurait vécu jusqu'à un âge très-avancé et y aurait eu son tombeau ainsi que Marie, la mère de Jésus. Ephèse dont Timothée, suivant la légende, aurait été le premier évêque, resta l'Eglise métropolitaine de l'Asie. Deux synodes s'y réunirent au quatrième siècle (431 et 447), dont le second est resté célèbre sous le nom de *synode de brigands* (voy. *Nestorianisme*). La ville avait déjà beaucoup souffert de l'invasion des Goths (260) qui avaient renversé le célèbre temple d'Artémis. Elle fut détruite de fond en comble par les Turcs en 1451. Aujourd'hui ce n'est plus qu'un petit village du nom d'Ajaslik ou mieux Aïa-Solouk, qui a pris quelque importance comme tête de ligne d'un petit chemin de fer venant de Milet. A. Sabatier.

ÉPHÉSIENS (Epître aux). Nous avons dans le Nouveau Testament une lettre de Paul adressée aux Ephésiens. Mais il faut révoquer en doute cette destination que la tradition lui attribue. Les mots ἐν Ἐφέσῳ de la suscription (Eph. 1, 1) ne manquent pas seulement dans les anciens manuscrits (*Sinaiticus* et *Vaticanus*), mais encore Origène (*Catena*, Orig., p. 102, ed. Cramer), Basile le Grand (*Eunom*, *Op.*, p. 255) constataient leur absence. Marcion lisait ἐν Λαοδίκειᾳ, et Tertullien invoque contre cette leçon, non une leçon meilleure, mais la tradition déjà établie par le titre πρὸς Ἐφεσίους (*ad Marcio.*, V, 17; cf. Irénée, *adv. Hær.*, V, 2, 3; le fragment de Muratori; Clément d'Alexandrie, *Pedag.*, I, 5, 18; *Strom.*, IV, 8, 65). Jérôme avait remarqué aussi l'absence de tout nom propre dans le premier verset, bien qu'il se range du côté de la tradition. Comme on ne voit pas la moindre raison qui aurait fait omettre par les copistes cette désignation, on est bien forcé de conclure que cette omission a été le fait de l'auteur lui-même. Ajoutons que la simple lecture de l'épître montre clairement qu'elle n'a pas été spécia-

lement adressée à l'Eglise d'Ephèse. L'absence de toutes circonstances particulières, de tout souvenir du long ministère de Paul dans cette ville, de toutes salutations personnelles, celle du nom de Timothée, et le ton général plus que tout le reste, suffisent à établir le fait. Il y a plus. Paul s'adresse à des lecteurs qui ont entendu parler de lui et de ses chaînes, mais ne le connaissent pas de visage (I, 15; III, 2; Col. II, 1). On arrive ainsi tout naturellement à penser que notre lettre est une véritable encyclique destinée aux diverses Eglises de l'intérieur de l'Asie proconsulaire, et, dès lors, on peut y voir la lettre même à laquelle fait allusion l'épître aux Colossiens (IV, 16). Ce n'est pas que notre épître fût adressée plus particulièrement aux Laodicéens qu'aux Ephésiens; mais si elle fut destinée à tout un cercle d'Eglises voisines, on s'explique à la fois qu'elle soit d'une teneur si générale et qu'elle ait porté tantôt le nom d'Ephèse et tantôt celui de Laodicée. A cette première difficulté également embarrassante dans toute hypothèse vient s'en joindre une plus grave, naissant de l'étonnante parenté littéraire de cette épître avec l'épître aux Colossiens. La ressemblance va si loin qu'on a pu tantôt présenter la première comme une amplification de la seconde et tantôt celle-ci comme un abrégé ou un extrait de la première. Les coïncidences de style ne sont pas moins frappantes (voir dans de Wette, *Einleitung in die B. des N.T.*, la table synoptique des passages parallèles). Mais la preuve que nous n'avons pas ici le simple rapport d'une copie à son original, c'est qu'il a été impossible de dire entre ces deux épîtres où est l'original et où est la copie. Plusieurs même des critiques qui les repoussent l'une et l'autre comme apocryphes les attribuent à un seul auteur et se trouvent encore plus embarrassés que les partisans de l'authenticité pour expliquer ce phénomène littéraire. C'est qu'en effet les deux épîtres, écrites probablement de la prison de Césarée, sont deux sœurs jumelles, nées dans le même temps, d'un état d'esprit identique et correspondant à un même cercle de lecteurs. Ainsi seulement on peut se rendre compte de l'indépendance réciproque des deux lettres subsistant encore dans leur intime parenté. Ce n'est pas le procédé d'imitation servile d'un disciple, c'est le procédé d'un maître reprenant un thème et le développant sous des aspects divers et avec des richesses nouvelles. Il faut noter, en effet, que l'épître aux Colossiens a un caractère polémique précis qui ne se trouve nulle part dans l'épître aux Ephésiens. Les doctrines qui font l'objet propre de celle-ci, le décret d'élection et l'unité de l'Eglise ne reviennent pas dans celle-là; tandis que la christologie des Colossiens n'est qu'indiquée dans les Ephésiens. Ce n'est que dans la partie pratique que le parallélisme du style devient plus constant. Mais il s'explique sans peine à cet endroit, et, dans une telle matière, Paul n'avait-il pas les mêmes préceptes de morale à donner à des lecteurs animés des mêmes dispositions? Cette seconde difficulté n'est donc pas plus insoluble que la première. On en a trouvé une troisième dans le style même de notre épître. Il est certain que ce style n'est pas celui des quatre grandes lettres. Lisez le premier chapitre. Vous ne pourrez pas ne pas vous étonner de cette période sans fin, se chargeant d'incidentes, se

compliquant de parenthèses, s'enroulant autour de l'idée comme un fil autour d'une bobine, d'un mouvement puissant sans doute mais monotone et qui semble ne jamais devoir trouver un terme. On sera moins touché des mots nouveaux, des *hapaxlegomena* qui ne manquent dans aucune épître de Paul. On pourrait plutôt s'arrêter aux doctrines nouvelles, au genre spécial de la conception théologique très-différent en effet du type que représentent les Galates et les Corinthiens. De subjectif et d'anthropologique qu'il était d'abord, le point de vue de l'apôtre est devenu métaphysique et déductif. Au lieu de partir de l'homme et de sa conscience, il part maintenant de Dieu et de son décret éternel. Mais ce changement ne peut paraître inacceptable qu'à ceux qui veulent *a priori* enfermer le génie de Paul dans une formule unique et n'ont pas senti même dans les grandes épitres le mouvement intérieur qui porte sa pensée vers la cime où nous la trouvons. Est-ce que l'épître aux Romains n'est pas en progrès sur les Galates et les Corinthiens? Est-ce que nous n'y voyons pas la pensée paulinienne faire un vigoureux effort et surmonter l'antithèse de la loi et de l'Evangile, du judaïsme et du paganisme à laquelle elle s'était d'abord arrêtée et atteindre la conception du plan progressif des révélations divines et de leur unité essentielle et dernière? Les trois chapitres Rom. IX, X, XI, et leur conclusion suprême XI, 33-35, nous mettent de plain pied avec l'exposition de l'épître aux Ephésiens. A l'analyse psychologique et historique succède naturellement la construction métaphysique. Ce changement de point de vue, pour qui voudra en peser toutes les conséquences, explique suffisamment et le caractère doctrinal et le caractère littéraire des nouvelles lettres. On peut appliquer en effet cette solution aux doctrines particulières et montrer sans trop de peine, par exemple, l'idée de l'universalité et de l'unité de l'Eglise en germe dans 1 Cor. XII, et Rom. XII, comme les racines de la christologie des Colossiens et des Ephésiens dans Rom. I, 4; 1 Cor. VIII, 6; X, 4; 2 Cor. IV, 4, etc., etc. Il n'y a donc pas non plus de ce côté-là des objections insurmontables à l'authenticité de cette épître. Enfin ici, comme dans les Colossiens, les traces de gnosticisme sont évidentes. Est-ce une raison pour faire descendre notre épître jusqu'au temps de Valentin ou de Marcion? Il s'agit de savoir de quel gnosticisme il y est question. C'est en vain que l'on y a cherché un des grands systèmes du second siècle. Entre la gnose valentinienne qu'on a voulu un instant y découvrir et cette épître, il n'y a que quatre ou cinq mots de communs, *éon*, *sophia*, *pléroma*, et ces mots n'ont pas la même signification ni la même portée. Ainsi dans Eph. II, 2, il s'agit, non d'un *éon* gnostique, mais du diable comme dans Rom. XII, 2. Quant au nom des anges et à leur hiérarchie (Eph. I, 21), on les retrouve partout dans la littérature apostolique (Rom. VIII, 38; 1 Cor. XV, 24; VI, 3). De même, les termes de *gnosis*, de *sagesse*, de *pléroma*, sont familiers à saint Paul même dans ses grandes épitres. A bien voir les choses, ce n'est pas l'auteur de notre lettre qui dépend des gnostiques; ce sont les gnostiques qui ont emprunté à la littérature apostolique leur terminologie. Les traces de tendances spéculatives et ascétiques que décèlent dans les Eglises d'Asie Mi-

neure les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens, prouvent seulement que le ferment gnostique vers l'an 60 commençait déjà à lever. Il est encore quelques problèmes d'ordre secondaire que l'épître aux Ephésiens pose à la critique. Il y a, au point de vue littéraire, d'étonnants rapports entre cette épître et la première de Pierre. Une comparaison attentive des textes parallèles porte à croire que l'un des auteurs a eu le travail de l'autre sous les yeux. Mais, si la dépendance existe, on jugera qu'elle n'est pas du côté de l'épître aux Ephésiens. Nous relèverons encore le passage d'Ephés. III, 5, bien étonnant sous la plume de Paul et qui semble trahir une époque postérieure. Tout serait pour le mieux si l'on pouvait s'en débarrasser en le retranchant comme une glose venue de la marge. Mais le moyen est quelque peu violent. Nous ne pensons pas cependant qu'il soit absolument impossible de justifier ce texte et de s'en rendre compte à cet endroit. La question d'authenticité si complexe et si difficile ne doit pas se juger séparément pour chacune des épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon. Elles sont unies par de tels liens qu'elles se relèvent ou tombent ensemble, et c'est dans cet ensemble qu'il faut la poser pour la résoudre d'une manière définitive. L'épître aux Ephésiens aurait été écrite de Césarée en même temps que les deux autres, vers l'an 60. Voyez l'article (Epître aux) *Colossiens*. — Littérature : W. Musculus, *Comm. in. ep. ad Gal. et Ephes.*, Bas., 1561; M. Bacer, *Prælectiones in ep. ad Ephes.*, Bas., 1562; *Commentaires* de Ruckert, 1834, de de Wette, 2e édit., 1847; de Meyer, 1re édit., 1843 et les éditions suivantes; de E. Reuss, dans sa Bible, voy. le vol. des *Epîtres Pauliniennes* (2e partie), 1878; Holzmann, *Kritik der Eph. und Koloss. Brief.*, 1872; Baur, *Paulus der Ap. J. Ch.*, 2e édit., 1865; A. Sabatier, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une hist. de sa pensée*, 1870; Hilgenfeld, *Histor. kritisch. Einleit. in das N. T.*, 1875, etc., et toutes les introductions critiques au Nouveau Testament.

A. Sabatier.

ÉPHOD. Voyez *Costume sacerdotal* (chez les Hébreux).

ÉPHRAIM [Ephraïm, Ἐφραιμ]. — 1° Nom d'une chaîne de montagnes au centre de la Palestine, qui s'étend depuis la plaine d'Esdrélon jusque vers Jérusalem (Jos. XVII, 15 ss.; XIX, 50; Juges VII, 24; XVII, 1; 1 Sam. IX, 4; 1 Rois IV, 8; cf. Josèphe, *Antiq.*, 20, 6, 1; *De bell. jud.*, 3, 3, 4). Ses pentes sont boisées, ses plateaux couverts de beaux pâturages, ses vallées arrosées de ruisseaux qui répandent la fertilité. A mesure que l'on approche de la Judée, les montagnes deviennent plus escarpées et plus rocheuses, les vallées plus étroites. Parmi les cimes les plus connues, nous citerons les monts Hébal et Gharizim, la montagne de Gelboé etc. — 2° Nom d'une ville (Ἐφαιμ, d'après d'autres mss. Ἐφρέμ ou Ἐφρών) dans le voisinage du désert de Juda, où Jésus se retira après la résurrection de Lazare (Jean XI, 54). D'après Eusèbe, elle était située à 8 milles au nord de Jérusalem; Jérôme, au contraire, indique 20 milles. — 3° Nom d'une tribu du peuple d'Israël descendant du second fils de Joseph et d'Aseneth, fille de Putiphar, né en Egypte (Gen. XLI, 52; XLVIII, 1). Cette tribu, représentée comme très-nombreuse (Nombr. 1, 33; Jos. XVII, 14 ss.;

1 Chron. XIII, 20) et très-puissante au point de vue militaire et politique (Juges VII, 1 ss.; XII, 1), reçut, lors du partage de Canaan, un district très-fertile entre les tribus de Dan, de Benjamin et de la moitié de Manassé, depuis la Méditerranée jusqu'au Jourdain (Jos. XVI, 5 ss. XVII, 7 ss.; Osée IX, 13; cf. Josèphe, *Antiq.*, 5, 1, 22), qui renferma pendant une période assez longue le sanctuaire national d'Israël (Silo). Après la mort de Saül, la tribu d'Ephraïm, par haine contre celle de Juda, se rallia avec les dix autres tribus à Isboseth (2 Sam. II, 9); elle se soumit, il est vrai, après l'assassinat de ce chef, à David (2 Sam. V), mais ne put vaincre sa jalousie contre Juda (2 Sam. XIX, 41 ss.), et fut, après la mort de Salomon, l'auteur principal du schisme. Le royaume d'Israël eut toujours son siége dans la tribu d'Ephraïm : aussi les prophètes le désignent-ils fréquemment sous ce dernier nom (Es. VII, 2 ss.; Osée IV, 17; V, 9; XII, 1 ss.).

ÉPHRÉE, appelé par les Hébreux Hophra (LXX, Οὐαφρῆ), par Manéthon Vaphrès, par Hérodote et par Diodore de Sicile Apriès ou Aprias, était un roi d'Egypte, fils et successeur de Psammuthis, 8e roi de la 26e dynastie. Il vivait du temps de Sédécias, roi de Juda, et de Nabuchodonosor, roi de Chaldée (586 av. J.-C.). Ephrée avait conclu une alliance avec Sédécias qui remplit d'espoir le royaume de Juda menacé par la Chaldée (Jér. XXXVII, 5. 7), mais ne put le préserver du sort qui l'attendait. Après la prise de Jérusalem, Ephrée autorisa un grand nombre de Juifs à aller s'établir en Egypte (Jér. XLIV, 30). Eusèbe (*Præparatio*, IX, 31) nous a transmis une lettre apocryphe en grec de Salomon à Vaphrès, et la réponse de celui-ci au roi des Hébreux.

ÉPHRON (Epheron, Ἐφρών). — 1° Nom d'une ville du royaume de Juda, conquise par Jéroboam (2 Chron. XIII, 19). — 2° Ville fortifiée, située dans le pays de Galaad, au confluent de Jabbok et du Jourdain, et que Judas Machabée prit et détruisit au retour de son expédition contre Timothée, général de Syriens (1 Mach. V, 46. 52; 2 Mach. XII, 27. 28; cf. Josèphe, *Antiq.*, 12, 8, 5).

ÉPHREM ou Ephraïm (Saint). Villemain, dans la seconde édition de son *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle*, se reproche d'avoir omis dans la première le nom d'Ephrem, et les souvenirs qu'il rappelle. « C'était, dit-il, une part d'originalité, une forme tout entière du christianisme laissée à l'écart. En lui vous n'avez plus devant les yeux le Grec devenu chrétien, attiré d'abord vers l'Asie, et de l'Asie vers la foi. Vous ne retrouvez plus... aucune trace de cette philosophie et de cette poésie grecque dont l'antiquité chrétienne était toute possédée. Par le caractère propre de son génie, comme par son idiome, il est tout oriental. Occupé de son apostolat auprès des indigènes de Syrie, il resta toujours étranger à la langue grecque si familière aux autres Pères d'Orient. » Ephrem, Syrien de race, était né à Nisibe, issu, selon les uns, de parents pauvres, confesseurs de la foi sous Dioclétien (Guillon, t. VIII, p. 114), selon d'autres, au contraire (Villemain, p. 246; Roediger, *R. Enc.*, IV, 86), né sous Constantin, vers l'an 313, de parents païens, même fils d'un prêtre, qui l'ayant surpris dans son enfance s'entretenant avec un chrétien, l'avait chassé de la maison

paternelle. Jacques, évêque de Nisibe, recueillit le jeune fugitif, le baptisa, l'instruisit, et plus tard l'employa comme instituteur dans l'école qu'il y avait fondée. Lorsque, en 363, Nisibe eut été rendue aux Perses, Ephrem se retira sur le territoire romain, d'abord à Amida, lieu de naissance de sa mère, puis dans le voisinage d'Edesse où il vécut en ermite, voué à l'étude des livres saints et aux austères pratiques de l'ascétisme, et ne sortant de sa retraite que pour exhorter les religieux ses confrères et évangéliser les populations dans leur idiome national. Né poëte autant que prédicateur, il fit servir à leur édification l'un et l'autre talent. Au deuxième siècle, Harmonius, fils du gnostique syrien Bardesane, avait composé cent cinquante hymnes destinés à propager par l'attrait musical les doctrines théosophiques de son père; à ses mélodies, demeurées populaires dans le pays, Ephrem adapta des hymnes chrétiens dont la vogue eut bientôt fait oublier ceux d'Harmonius. Plusieurs siècles après, on les chantait encore aux fêtes des martyrs. Le siége épiscopal d'Edesse étant venu à vaquer, le peuple voulut à toute force y élever Ephrem. Il ne put, dit-on, se dérober à ces obsessions qu'en contrefaisant le fou furieux jusqu'à ce qu'on eût consacré un autre évêque. Il ne voulut pas même accepter la prêtrise, et ce ne fut qu'à Césarée, où il se rendit quelque temps après, attiré par la renommée de Basile le Grand, qu'il consentit à recevoir de ses mains les fonctions de diacre. De retour en Mésopotamie, il avait repris son genre de vie solitaire, lorsque, en 373, une famine cruelle, suivie de maladies contagieuses, se déclara dans Edesse (Sozom., *H. E.*, III, 16). Par ses pathétiques exhortations, il émut à compassion le cœur des riches, et en obtint d'abondantes aumônes. Alors il fit fermer les galeries publiques, et y dressa trois cents lits où furent soignés sous sa direction et par ses propres mains, non-seulement les malades de la ville, mais les villageois et les étrangers que la disette y attirait. Il fut ainsi l'un des premiers, si ce n'est même le premier fondateur des hospices chrétiens. Dès que le fléau eut cessé, il retourna dans sa retraite, où il mourut peu de temps après (375-378), pauvre comme il avait vécu, ne laissant à ses amis que des conseils et des prières, et la défense d'honorer par aucune pompe, aucun panégyrique, sa dépouille mortelle. La fille du gouverneur d'Edesse s'écriant dans sa douleur qu'elle ne pourrait lui survivre, « la seule preuve d'affectueux souvenir que je vous demande, lui dit-il, c'est de ne plus vous faire porter en litière par vos esclaves. La tête de l'homme ne doit porter que le joug de Christ. » Ephrem a beaucoup prêché, beaucoup écrit et toujours en syriaque. Un grand nombre de ses ouvrages sont perdus, savoir la plupart de ses cantiques, de ses poésies, de ses vies de patriarches, surtout de ses commentaires bibliques qui embrassaient, dit-on, l'Ancien et le Nouveau Testament tout entiers. Ceux de ses écrits qui nous restent, sermons, homélies, traités dogmatiques, ouvrages d'édification, avaient été en partie dès l'époque de Chrysostome, peut-être même du vivant d'Ephrem, traduits en grec, sans perdre beaucoup de la couleur de l'original. Le néant des grandeurs humaines, la mort, le jugement, l'éternité, l'indignité de l'homme devant Dieu, la nécessité

de la repentance, le mérite du renoncement, tels en sont les sujets habituels. Presque tous se distinguent par une piété fervente, extraordinairement abondante, mais il faut l'avouer, un peu diffuse dans ses épanchements, et par les nobles élans d'une imagination qui s'égare aussi quelquefois dans des visions et de mystiques rêveries. Mais ce sont là des excès fréquents chez les écrivains ascétiques, surtout chez ceux d'Orient, parmi lesquels Ephrem occupe, après tout, une place éminente. Le suffrage de Chrysostome qui l'appelait « le grand Ephrem, l'asile de la vertu, le temple de l'Esprit-Saint », fait comprendre, sans les justifier tout à fait, les titres de « prophète syrien », de « docteur du monde » que lui ont prodigués ses compatriotes. L'édition la plus complète de ses œuvres est celle de Rome, publiée de 1732 à 1746 en 6 vol. in-fol. dont trois en grec, et trois en syriaque avec une version latine dans les prolégomènes. — Voyez dans les prolégomènes en tête de cette édition, l'abrégé de la vie d'Ephrem par un anonyme syrien; Sozom., *Hist. eccl.*, III, 16; Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. I; Fabricius, *Bibl. græc.*, édit. Harless, t. VIII; Roediger, *Real. Encykl.*, t. IV; Villemain, *Eloq. chr. au IVe siècle*; Guillon, *Biblioth. des Pères*, t. VIII; Gonthier, *Petite Bibl. des Pères.* E. Chastel.

ÉPICTÈTE. Voyez *Stoïcisme.*

ÉPICURÉISME. Epicure, né près d'Athènes l'an 341 avant J.C., vit jusqu'à sa mort (270) un grand nombre de disciples se ranger autour de lui. Ils étaient attirés par le charme de son caractère aimable et par la modeste simplicité de son enseignement, qui, évitant les hautes spéculations de Platon et d'Aristote, avait pour but principal d'exposer les moyens d'arriver au bonheur. Il avait adopté pour la théorie de la connaissance et la physique les bases posées par Démocrite : nos connaissances viennent des sensations, et c'est aux sensations qu'il appartient de confirmer ou de corriger nos opinions; le monde a été formé par des combinaisons infiniment diverses d'atomes se mouvant dans le vide; l'âme aussi est composée d'atomes ronds, appelés à se disperser, quand le corps se dissout. Nos sens ne constatent pas l'existence de divinités, mais puisque l'opinion régnante est qu'elles existent, il faut les honorer, sans leur adresser de prières, puisqu'elles n'interviennent pas dans les événements de ce monde. Dès lors la morale n'a d'autre règle à nous fournir que la recherche du bonheur au moyen du plaisir, mais du plaisir bien choisi, non de celui qui est agité, violent, mais du plaisir calme, contenu, de manière à nous procurer une vie sans trouble, *ataraxie*. La vertu consistera donc tout d'abord dans la prudence, habile à discerner les plaisirs qui ne seront suivis d'aucune peine, de ceux qui nous causeront quelque dommage grave, ou encore les peines passagères qui nous procurent quelque grand plaisir, des peines qui ne nous offriront aucun dédommagement. La force, la justice et la tempérance ne sont que des vertus auxiliaires de cette habileté. Les disciples immédiats d'Epicure ont peu marqué dans l'histoire de la philosophie ; mais deux siècles plus tard, cette doctrine comptait à Rome un poëte éminent (Lucrèce, C. Martha, *Le poëme de Lucrèce*, 1868). De telles pensées pouvaient convenir au paganisme à son déclin. Par contre

elles furent honnies au sein du judaïsme strict, et le terme d'épicuréisme désigna chez les rabbins toute espèce d'irréligiosité et de matérialisme. Les chrétiens ne pouvaient guère éprouver plus d'estime pour cette école, et ce qui ajoutait à l'antipathie, c'était que deux adversaires ironiques, Celse et Lucien de Samosate, étaient au fond épicuriens. Au dix-septième siècle, le scepticisme et le sensualisme sortis des écoles philosophiques ou littéraires de l'Italie provoquèrent en France une renaissance de l'épicuréisme. Pierre Gassendi († 1655) essaya de réhabiliter le chef de l'école : *De vita, moribus et doctrina Epicuri lib. VIII*, 1647; *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt*, 1649 ; il le fit en éclectique qui tenait à rester prêtre orthodoxe, soumettant, comme Montaigne et Descartes, sa personne et ses écrits au jugement de la très-sainte Eglise (Damiron, *Mémoire sur Gassendi*, 1839). Autour de lui se groupait une société, Molière, Lafontaine, Bachaumont, Ninon de Lenclos, Saint-Evremond, qui exerça une influence considérable sur les mœurs de la classe élevée à la fin du dix-septième siècle. Depuis lors l'histoire de cette philosophie se perd dans celle du sensualisme et du matérialisme modernes. — Voyez sur Epicure, Ch. Mallet, *Etudes philosophiques*, t. I.

A. Matter.

ÉPINES. On ignore de quelle sorte d'épines était faite la couronne dont, par dérision, les soldats du prétoire entourèrent la tête du Sauveur (Matth. XXVIII, 29 ; cf. VII, 16 ; XIII, 7 ; Hébr. VI, 8). Il est probable qu'ils la lui ôtèrent en lui enlevant le manteau de pourpre et le roseau qu'ils lui avaient mis en main. Ce n'est qu'à partir du treizième siècle que l'art chrétien représenta Jésus-Christ portant la couronne sur la croix. La prétendue couronne d'épines fut apportée en France, en l'an 1239, avec les reliques dont Jean de Brienne, roi de Jérusalem et son gendre, Baudouin, empereur de Byzance, firent cadeau à saint Louis ; elle fut placée dans l'église de la Sainte-Chapelle, qui fut dédiée sous le titre de la Sainte-Couronne-d'Epines, en 1248. Tous les ans, le 25 avril, on célébrait la fête de cette dédicace. Un savant médecin danois, Thomas Bartholin, a publié en 1670 une *Dissertation sur la Couronne d'épines* en latin.

ÉPIPHANE (Saint), évêque de Constantia (île de Chypre), vit le jour vers l'an 310 dans un petit bourg voisin d'Eleutheropolis en Palestine. Il était né, dit-on, de parents juifs. Orphelin dès l'enfance, il avait été élevé par un docteur de la Loi qui l'avait recueilli dans sa maison. Mais converti par Hilarion à l'âge de vingt ans, il embrassa le monachisme à son exemple, visita avec enthousiasme les couvents d'Egypte, et de retour en Palestine, n'eut rien de plus pressé que de fonder lui-même, près de son lieu de naissance, un monastère qu'il dirigea pendant plus de trente ans. Ce fut là qu'il fut consacré prêtre, et que, sous les règnes de Constance et de Valens, il se signala dans la lutte contre l'arianisme. L'an 367, sur la recommandation d'Hilarion, il fut nommé par l'assemblée des évêques cypriotes, évêque de Constantia ou Salamine, leur métropole, sans renoncer pour cela au genre de vie qu'il avait suivi dans son monastère, jusqu'à ce qu'il se sentît

trop faible pour en supporter plus longtemps l'extrême austérité. Pendant les trente-six ans qu'il exerça les fonctions épiscopales, sa réputation ne cessa de s'étendre. De tous côtés on le consultait sur les controverses du temps, on s'appuyait sur son autorité, et c'est ainsi que de plus en plus il se trouva engagé dans les luttes ecclésiastiques et théologiques de ce siècle. Vers l'an 376 il se rendit au concile d'Antioche pour terminer les différends causés par la doctrine d'Apollinaire. En 382, sur l'invitation de Théodose, il assista au concile de Rome pour aviser aux moyens de terminer le schisme mélétien. C'est là qu'il se rencontra avec saint Jérôme et se lia d'amitié avec l'illustre veuve Paula, l'une des fondatrices de la vie monastique en Occident. Mais Epiphane considéra toujours comme sa principale vocation la lutte contre l'hérésie. Ce fut là le grand but de ses études et de ses voyages. Dès l'an 374, il adressa aux moines d'Orient sous le titre d'*ancre* (ἀγκυρωτος λογος) un long traité destiné à raffermir leur foi par la réfutation des objections des hérétiques. Deux ans plus tard, sur la demande de quelques archimandrites, il entreprit, sous le titre de πανακειον (boîte de remèdes contre la morsure des serpents) un ouvrage beaucoup plus considérable. Dans ce livre de plus de 500 pages in-folio, remontant, pour trouver l'origine de l'erreur, jusqu'aux premiers âges du monde, il décrit et combat quatre-vingts hérésies dont vingt antérieures à l'ère chrétienne. Il en désigne cinq en particulier comme les sources d'où sont découlées toutes les autres; ce sont, ainsi qu'il les nomme par allusion à une parole de saint Paul (Col. III, 11), le « barbarisme » ou l'idolâtrie depuis Adam jusqu'à Noé, le « scythisme » ou l'idolâtrie depuis Noé jusqu'à la tour de Babel, puis « l'hellénisme, le judaïsme et le samaritisme ». Quant aux soixante hérésies postérieures à notre ère, il n'établit entre elles aucune classification semblable; il les décrit l'une après l'autre dans l'ordre à peu près chronologique, commençant par les simoniens et finissant par les massaliens. Cet ouvrage, sur lequel repose dans l'Eglise catholique la grande réputation d'Epiphane, a exigé sans doute de sa part beaucoup de recherches, de lectures et de travail; il fournit à la science de nombreux matériaux pour l'histoire des dogmes et des controverses. Mais les matériaux auraient pour nous plus de prix, s'il en eût fait un choix plus judicieux, s'il eût exercé sur les faits qu'il retrace une critique plus sévère, s'il eût moins cédé à d'aveugles préventions, enfin s'il ne régnait dans son ouvrage un ton de polémique acerbe et monotone, qui inspire peu de confiance en son impartialité. Epiphane est un des hommes de son temps dont le monachisme avait le plus rétréci l'esprit et le caractère. Les hérésies contre lesquelles il se déchaîne avec le plus de violence, sont celles d'Arius et celles d'Origène qu'il désigne partout comme le père de l'arianisme. Dans les couvents d'Egypte où il avait fait sa première éducation chrétienne, les écrits d'Origène étaient en abomination, depuis que saint Pacôme avait, sous peine de damnation, interdit à ses moines de les lire et de communiquer avec ceux qui les liraient. Epiphane les lut en entier, mais dans le but de les combattre à outrance, et en déclarant que « parlant cinq langues, il s'en servirait pour les décrier chez tous les

peuples de l'univers. » Ce ne fut point là une vaine bravade. Ayant ouï parler du crédit dont ils jouissaient encore en Palestine, il s'y rendit en 394 aux fêtes de Pâques, et dès son arrivée, encouragé par les autres hommages empressés du peuple, il prit à partie Jean, évêque de Jérusalem, et le somma de condamner publiquement le patriarche de l'hérésie. Jean répondit qu'il ne jurait sur la parole d'Origène, ni d'aucun homme, mais s'attachait à faire partout le discernement du vrai et du faux; du reste, il évita toute discussion avec un vieillard qu'il ne pouvait espérer ni d'éclairer ni de convaincre. Cette modération ne fit pas le compte d'Epiphane qui cherchait un éclat; pour le provoquer il prêcha contre l'origénisme avec assez de violence pour faire comprendre contre qui ses coups étaient dirigés; il se rendit ensuite auprès des moines de Bethléem pour les prémunir contre les doctrines qui avaient cours à Jérusalem, afin qu'ils n'y fussent plus appelés par le besoin de participer aux sacrements; il consacra de son chef à la prêtrise l'un d'eux, frère de saint Jérôme, et ne répondit aux plaintes de l'évêque irrité de cette violation de ses droits, que par une lettre ironiquement justificative, accompagnée de nouvelles accusations contre sa foi. Huit ans plus tard, informé par Théophile, patriarche d'Alexandrie, que certains moines égyptiens, persécutés comme sectateurs d'Origène, en avaient appelé à l'empereur, et qu'un concile devait s'assembler à Constantinople pour les juger, Epiphane s'y rendit, déjà plus qu'octogénaire. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir que le concile, annoncé contre l'origénisme, était en réalité dirigé contre Chrysostôme, et que lui-même, en croyant poursuivre l'hérésie, n'était que l'aveugle instrument de l'envie et des basses manœuvres de Théophile. Honteux du rôle qu'on lui faisait jouer, et averti par Chrysostôme que le mouvement populaire qu'on cherchait à exciter par son moyen pourrait lui être fatal, il s'embarqua précipitamment pour regagner l'île de Chypre, disant aux évêques qui l'accompagnaient : « Je vous laisse la cour, la ville et l'intrigue. » Il mourut pendant la traversée (403). Outre les ouvrages d'Epiphane déjà cités, on a de lui un traité sur les poids et mesures mentionnés dans l'Ecriture Sainte, mêlé de longues digressions sur le texte et les versions de l'Ancien Testament, un traité allégorique sur les douze pierres précieuses du vêtement d'Aaron, et un commentaire mystique sur le Cantique de Salomon. On a de plus recueilli sous son nom des homélies dont quelques-unes assez remarquables; mais l'authenticité en est fort contestée (Hase, *Journ. des sav.*). La principale édition de ses œuvres est celle de Dindorf, Leipz., 1859, 6 vol. in-8°.—Sources: Socrate, *H. E.*, VI, 10, 12; VIII, 27; Sozom., VIII, 14; Hieron., *Epp.*; Gervais, *L'Hist. et la vie de saint Epiph.*, Paris, 1738; Lipsius, *Zur Quellen-Kritik des Epiphan.*, Vienne, 1865; Hase, *Journ. des sav.*, mars 1863. A. Chastel.

ÉPIPHANE (Saint), évêque de Pavie, né dans cette ville en 438, mort en 497. Il fut placé de bonne heure sous la discipline de l'évêque Crispin qui le fit successivement lecteur, sous-diacre et diacre; et au moment de mourir (466), il engagea le peuple et le clergé à le choisir pour son successeur. Epiphane mena une vie austère et se distingua

par un zèle extraordinaire et une charité ardente. Il travailla à soulager le peuple des maux incessants qu'amenaient les discordes civiles et les invasions des nations barbares, et s'interposa souvent en arbitre écouté entre les vainqueurs et les vaincus. Il obtint d'Odoacre, chef des Hérules, une exemption d'impôts pour les habitants de Pavie, après le siége de cette ville, et mérita l'estime de Théodoric qui le chargea de négociations importantes avec Gondebaud, roi de Bourgogne, et du rachat de prisonniers ligures arrachés à leurs terres, dès lors demeurées en friche. — Son successeur Ennodius a écrit une *Vita beatissimi viri Epiphanii.* Voyez aussi chez les Bollandistes, *AA. SS.*, 22 janvier.

EPIPHANE le Scolastique, écrivain ecclésiastique du cinquième siècle. Il est célèbre par une traduction latine des *Histoires ecclésiastiques* de Théodoret, de Socrate et de Sozomène, composée à la demande de son ami Cassiodore qui la revit et la munit d'une préface. Elle est connue sous le nom de *Historia tripartita.* Il traduisit également une collection de *Lettres synodales* relatives au concile de Chalcédoine, ainsi qu'un certain nombre de *Commentaires bibliques* des Pères grecs.

EPIPHANIE. Voyez *Fêtes chrétiennes.*

EPISCOPAL (Système). Voyez *Eglise catholique* (Constitution de l') et *Eglises protestantes* (Organisation des).

EPISCOPIUS (Simon), proprement Biscop, est né à Amsterdam en 1585 et mort en 1643. Il fut le chef et le représentant le plus éminent de l'*arminianisme* (voyez cet article). Après de solides études philosophiques et théologiques à Leyde, sous des maîtres tel qu'Arminius et Gomar dont les systèmes contraires allaient enflammer les passions religieuses et politiques de la Hollande, Episcopius, déjà suspect de s'écarter du dogme officiel, débuta dans l'enseignement universitaire à Franeker. Mais c'est de sa participation à la conférence de La Haye en 1611, où il se déclara hautement en faveur des doctrines d'Arminius, que date sa célébrité. Il succéda à Gomar à l'académie de Leyde et représenta avec éclat le parti arminien au synode de Dordrecht. Expulsé pour cause d'hérésie, il séjourna pendant quelque temps dans les Pays-Bas espagnols, parcourut la France et ne put rentrer dans sa patrie qu'en 1626. En 1634, il fut nommé professeur au collége arminien d'Amsterdam où il enseigna avec un grand succès jusqu'à sa mort. L'activité d'Episcopius se concentre dans son opposition persévérante au dogme de la prédestination calviniste, tel que les canons de Dordrecht le formulèrent dans toute sa rigueur. Il le combattit à la fois au nom de l'honneur de Dieu outragé et de la responsabilité de l'homme anéantie. Episcopius, d'ailleurs, considère le christianisme moins comme un ensemble de doctrines que comme un nouveau principe de vie, et la foi comme une puissance essentiellement morale. Conformément aux Ecritures, il enseigne la subordination du Fils au Père, il nie la personnalité du Saint-Esprit et atténue la corruption de la nature humaine à la suite du péché originel. — Parmi les nombreux ouvrages d'Episcopius, nous signalerons, outre ses *Commentaires* sur diverses parties de l'Ecriture et ses nombreux *Traités de*

controverse, sa *Responsio ad duas Petri Wadingi Jesuitæ epistolas* sur la règle de foi et le culte des images (1620); la *Confessio seu declaratio sententiæ pastorum, qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur super præcipuis articulis religionis christianæ*, qui est la profession de foi officielle de l'arminianisme et son programme dogmatique (1622), qu'Episcopius développa dans son ouvrage capital *Institutiones theologicæ*, qui est malheureusement resté inachevé. Ses œuvres ont été réunies et publiées, sous le titre de *S. Episcopii Opera*, par Etienne Courcelles et Arnold Pœlenbrugh, Amsterdam, 1656, 2 vol. in-fol.; Leyde, 1678, 2 vol. in-fol. Une biographie très-détaillée de notre auteur a paru à Amsterdam en 1701 sous le titre de *Historia vitæ Simonis Episcopii*. Elle est due aux soins de l'un des descendants et successeurs les plus considérables d'Episcopius, Philippe Limborch, aidé de plusieurs collaborateurs.

EPISTOLÆ OBSCURORUM VIRORUM. La querelle suscitée à Reuchlin par l'université, l'inquisition et les dominicains de Cologne n'eut d'abord pour objet que les livres des juifs : fallait-il les brûler ou pouvait-on les tolérer? Les humanistes, les poëtes, tous ceux qu'avait atteints le souffle de la Renaissance comprirent qu'il s'agissait d'un intérêt plus grand, savoir de la liberté des études nouvelles; il fallait défendre cette liberté contre les conservateurs fanatiques de la tradition. Vers la fin de 1515 parut un petit livre de 18 feuillets in-4°, intitulé : *Epistolæ obscurorum virorum ad venerabilem virum magistrum Ortuinum Gratium;* à la fin : *In Venetia impressum in impressoria Aldi Minutii* (sic) *anno quo supra...* Le vrai lieu d'impression est encore inconnu. Les hommes obscurs ne sont pas ce que l'on entend aujourd'hui par obscurantistes, ce sont des ignorants, des sots, inconnus et indignes d'être connus; ces lettres devaient être la contre-partie des *Clarorum virorum epistolæ ad Reuchlinum*, qu'en mars 1514 on avait publiées à Tubingue (l'édition de Haguenau, 1519, in-4°, est augmentée d'un deuxième livre et les *clari viri* sont devenus des *illustres viri*). Les *Lettres des hommes obscurs* sont adressées par des personnages imaginaires, portant pour la plupart des noms ridicules, au westphalien Ortwin Gratius, professeur de littérature à Cologne, auteur de nombreux ouvrages, dont quelques-uns ne sont pas sans mérite, mais un des adversaires les plus intraitables de Reuchlin. On y persifle avec une ironie sans pareille les mœurs et l'ignorance des moines, des partisans des vieilles routines, des ennemis des lettres classiques. Les correspondants de Gratius sont censés se plaindre de Reuchlin; ils en veulent aux reuchlinistes qui ont la prétention de renouveler les études; ils racontent leurs propres orgies, leurs amours, leurs aventures avec les poëtes. La langue est un latin hérissé de barbarismes : déjà en 1506 l'humaniste alsacien Philésius avait donné un échantillon de ce latin monacal dans un petit poëme contre le wurtembergeois Jacques Locher. On ne peut rien lire de plus divertissant. L'auteur probable est Jean Jæger, dit Crotus Rubianus, de Dornheim en Thuringe, homme plein d'esprit, mais léger et inconstant; après avoir suivi les cours de l'université d'Erfurt, où il avait

été le précepteur d'Ulric de Hutten, il s'était rendu avec lui en 1505 à Cologne, avait obtenu plus tard une chaire à Erfurt et s'était déclaré pour Reuchlin; en 1517 il partit pour l'Italie, revint à Erfurt, se prononça pour Luther, passa en Prusse, et finit comme chanoine catholique à Halle. — S'il faut en croire Erasme (à Martin Lipsius, 5 sept. 1528, *in opp.*, t. III, p. 2, p. 1110), la première édition des *Epistolæ*, suivie bientôt d'une seconde, fut prise au sérieux; les moines s'imaginèrent que les lettres étaient écrites contre Reuchlin, qu'il fallait faire abstraction du style et ne s'en tenir qu'au sens; un prieur de dominicains dans le Brabant en acheta une quantité d'exemplaires pour en faire hommage aux supérieurs de l'ordre; en Angleterre on n'en fut pas moins émerveillé. Mais à Cologne on ne s'y trompa point; le juif converti Pfefferkorn, très-malmené dans ce livre, écrivit ou fit écrire une *Defensio contra famosas et criminales obscurorum virorum epistolas* (1516, Cologne), in-4°. Aussitôt parut une nouvelle édition des *Epistolæ*, augmentée d'un *appendex* (sic) de sept lettres, dont l'auteur est sans aucun doute Ulric de Hutten. Les humanistes, qui avaient les rieurs de leur côté, exploitèrent la veine; en 1517 plusieurs d'entre eux ajoutèrent une seconde partie, composée de huit lettres, dont deux au moins sont d'un Alsacien, peut-être de Jean Sapidus, recteur de l'école de Schlestadt. L'année suivante Ortwin Gratius publia des *Lamentationes obscurorum virorum*, en retournant avec moins de verve le persiflage contre les reuchlinistes. En 1556 on réunit pour la première fois les deux parties en un volume, avec cette indication satirique: *Romæ stampato con privilegio del Papa, et confirmatione in lugo, qui vulgo dicitur Belvedere.* Leur troisième partie ne date que du dix-septième siècle. Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer toutes les éditions du livre; la meilleure et la plus récente est celle de Bœcking, formant le 6e volume des *Œuvres* de Hutten, avec un commentaire dans le volume supplémentaire, Leipzig, 1864 et 1869. Le même donna aussi une petite édition in-16, 1864.

CH. SCHMIDT.

EPREUVES. Voyez *Afflictions.*

EQUATEUR (Statistique ecclésiastique). La république de l'Equateur, formée en 1830 par la dislocation de la république de Colombie, compte une population qui a été très-diversement appréciée. Le ministre Léon l'évaluait en 1875 à 866,137 habitants (non compris 200,000 Indiens sauvages et païens), tandis qu'un rapport officiel anglais la porte à 1,108,082 (plus les Indiens). Nous manquons d'éléments qui nous permettent de choisir entre ces deux chiffres. A l'exception de quelques étrangers, toute la population sédentaire se rattache à l'Eglise catholique. En 1822, la loi colombienne reconnaissait aux étrangers la liberté de leur culte, à la seule condition de respecter le culte catholique romain, et cette liberté avait permis à un protestant d'ouvrir à Quito une école où la traduction espagnole de la Bible servait de livre de lecture. Mais, depuis que l'Equateur est devenu une république indépendante, l'ultramontanisme y a régné en maître. Les rapports de l'Eglise et de l'Etat sont réglés par un con-

cordat conclu en 1862 sous la présidence de M. Gabriel Garcia Moreno ; en voici les principales dispositions : le culte catholique est le seul toléré ; les évêques interdisent la lecture des livres dangereux ; ils ont le droit d'en opérer la confiscation ; les jésuites sont chargés de la direction des écoles ; le gouvernement s'engage à employer à réprimer les hérésies tous les moyens dont il dispose et à contraindre tous les citoyens à l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Depuis ce moment la république a continué à marcher dans cette voie, et en 1878 elle décidait de mettre à la disposition du pape la dîme de ses revenus. Dans la hiérarchie catholique, l'Equateur forme la province ecclésiastique de Quito (évêché 1546 ; archevêché 1769), l'archevêque est assisté des six évêques de Loja (1866), d'Harra (1866), de Riobambo (1866), de Cuenza (1786), de Guyaquil (1837) et de Manabi (1874). — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1878 ; Martin, *The Statesmans's Yearbook*, 1878 ; Villanvicencio, *Geografia de la republica de l'Ecuador*, 1858, etc.

EQUICE (Saint), né à Naples, mort en 540, fonda une série de monastères dans les Abruzzes, du côté de l'Ombrie et de la Marche d'Ancône, sans avoir reçu lui-même les ordres. Austère, pauvre, occupé du travail des mains et du gouvernement de ses monastères, il parcourait les bourgades et les villes pour instruire les populations. Les vaudois invoquèrent l'exemple de ce pasteur laïque, lorsqu'ils commencèrent à se séparer de la hiérarchie romaine. — Voyez Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. I ; Bulteau, *Hist. de saint Benoît*, l. II.

ERASME (Saint), aussi vénéré sous le nom d'Elme, Elmo, Eramo, Ermo, évêque et martyr en Italie, souffrit à Formies en Campanie sous les empereurs Dioclétien et Maximien. On ignore les circonstances de sa vie et de sa mort. La légende raconte que ses bourreaux lui arrachèrent les entrailles du corps, ce qui explique sans doute que le peuple l'invoque contre les coliques, les douleurs de l'enfantement et, dans certaines contrées, contre la peste bovine. — Voyez Grégoire le Grand ; *Epist.*, I, 8 ; *AA. SS.*, 2 juin.

ERASME (Didier) exerça une influence immense au seizième siècle, surtout par le bon sens mêlé tour à tour de verve satirique et de prudence qui caractérise son talent. Passionné pour les lettres, c'est-à-dire au fond pour l'indépendance de l'esprit humain, c'est moins par ses attaques contre les abus, qu'en ramenant aux sources les études sacrées et profanes, alors inséparables, qu'il fraya la voie à la Réformation. Il n'en comprit pas d'ailleurs le sens profond et voulut, mais en vain, en limiter le développement.

I. *Sa vie.* — Il naquit à Rotterdam, le 28 octobre 1465 ou 67. Fils naturel de Gérard et de Marguerite, il se donna plus tard le nom de *Desiderius Erasmus*, qui reproduit en grec et en latin celui de son père. Il passa quatre ans au collége de Deventer, où l'on expliquait encore les grammairiens du moyen âge, mais où l'on commençait à lire les auteurs anciens ; ensuite, au lieu d'entrer à l'université, il fut envoyé par des tuteurs avides à une école de couvent, dans l'espé-

rance qu'il y prendrait le froc (1480). Après une longue résistance, trompé par les descriptions d'un ami, il prononça ses vœux au couvent de Stein (1486). Dès lors se développèrent sa haine et son mépris pour les moines. En 1491, l'évêque de Cambrai le délivra en le prenant pour secrétaire. Il fut ordonné prêtre l'année suivante. En 1496, l'évêque l'envoya étudier à Paris au collége de Montaigu, dont la théologie scolastique et le dur régime lui laissèrent de si désagréables souvenirs. Pensionné par son élève, lord Mountjoy, il va, en 1498, à Oxford, continuer ses études. L'année suivante, on le retrouve à Paris, apprenant le grec avec ardeur, malgré les préjugés des théologiens. Alors prend fin ce qu'on peut appeler la période préparatoire de sa vie; il avait environ trente-deux ans. — Sa vie errante est pour ainsi dire celle du missionnaire de la Renaissance. En 1500, il fait paraître à Paris la première édition des *Adages*. Tour à tour en Flandre et en France, avançant dans la connaissance du grec, composant des opuscules moraux ou théologiques aussi bien que des traités littéraires, grandissant en réputation, on le voit, en 1504, chargé par les états de Brabant de complimenter à Bruxelles Philippe le Beau. Les princes le protégeraient si, tout en se plaignant de la fortune, il ne refusait d'aliéner sa liberté. En 1506, il visite enfin l'Italie, prend le grade de docteur en théologie à Turin, publie à Venise, chez Alde Manuce, une nouvelle édition de ses *Adages* (1507), séjourne à Padoue et à Sienne comme précepteur d'un fils naturel du roi d'Ecosse Jacques II, et se plaît à Rome, où il trouve, dit-il, une douce liberté, des bibliothèques et le commerce de tant d'hommes érudits (*Ep.* 166). L'avénement de Henri VIII, qui n'était encore connu que par son amour pour les lettres, l'attire en Angleterre. C'est à Londres, chez son ami Thomas Morus, qu'il écrivit l'*Eloge de la folie*, qui ne parut que deux ans plus tard, en 1512. Il avait alors environ quarante-deux ans. Le scandale fut grand dans le monde des théologiens. De 1510 à 1516, Erasme vécut presque entièrement en Angleterre; mais enfin ce pays, qui l'avait charmé, lui parut grossier et sans ardeur pour les études; il le quitta en 1516 pour n'y plus revenir, après avoir enseigné le grec à Cambridge. Cette même année, il prit parti pour Reuchlin contre les moines et fit paraître à Bâle son Nouveau Testament. Peu de temps après, François Ier essaya de l'attirer en France, mais Erasme, peut-être par crainte de la Sorbonne, ne céda jamais aux instances de ce roi, qui se renouvelèrent jusqu'en 1526. Il se brouilla avec Budé et se fixa pour quelque temps à Louvain, dont l'université, qui semblait être, presque autant que celle de Cologne, une des forteresses de la scolastique, l'accueillit pourtant avec honneur. Là il contribue, pour le triomphe des lettres anciennes, à la fondation du collége des trois langues, malgré le chanoine Latomus, et il se montre favorable aux débuts de Luther, malgré le prieur des carmes d'Egmont. En 1522, fatigué de cette double lutte, il se décida à quitter Louvain pour aller à Bâle. Sa gloire littéraire avait alors atteint son plus vif éclat. Il va, pour ainsi dire, l'expier par des polémiques continuelles, dans la troisième période de sa vie, dont l'intérêt

consiste surtout dans ses rapports avec la Réforme. — Jaloux de se consacrer aux lettres avec une entière indépendance, Erasme, pour n'être sous la main ni des luthériens, ni des catholiques, s'était établi à Bâle, ville qui souffrait les prédications d'Œcolampade, sans avoir encore embrassé la Réforme, et où demeurait, d'ailleurs, son ami Froben. Il eût voulu y travailler en paix à ses *Paraphrases* sur le Nouveau Testament ; mais la situation intermédiaire qu'il avait cru sage de prendre et une ardeur satirique que la prudence de son second mouvement regrettait trop tard, l'obligèrent jusqu'à sa mort à des luttes avec les deux partis. Il fait front contre l'Espagnol Stunica et contre les docteurs de Louvain qui l'accusent d'être partisan de Luther, et presque en même temps contre Hutten et contre Farel qui l'appelle un Roboam. Ses idées de conciliation ne plaisent qu'à Adrien VI, qui meurt en 1524. Cette même année, Erasme publie l'édition complète de ses *Colloques*, pleine de traits virulents contre les moines, et entre en lutte, d'un côté avec Luther, de l'autre avec Béda. Pour donner des gages au catholicisme, il écrit contre Luther son *De libero arbitrio* (1524), auquel celui-ci répond, en 1525, par le *De servo arbitrio*. Erasme réplique avec violence par l'*Hyperaspistes* (1526-7), et en dernier lieu par l'opuscule *Erasmus contra calumniosissimam epistolam M. Lutheri* (1527), qui met fin à la polémique en laissant les deux adversaires mortellement irrités. En même temps et d'un autre côté, Erasme était aux prises avec le prince de Carpi, avec les moines espagnols, surtout avec Béda, qui, en 1524, l'avait accusé devant la faculté de Paris, en 1526 avait écrit contre ses paraphrases, en 1527 avait réussi à faire condamner par la Sorbonne trente-deux articles tirés de ses ouvrages, et enfin en 1528 fit censurer les *Colloques*. Erasme, pendant ces polémiques, trouva du temps pour publier des Pères grecs, travailler à l'édition de saint Augustin et composer le *Ciceronianus* (1528). — En 1529, les progrès de la Réforme à Bâle l'obligèrent à quitter cette ville, où une consultation théologique que le sénat lui avait demandée (1525) avait mécontenté les esprits. Il se retire à Fribourg, y tombe malade, continue ses polémiques, se tient à l'écart de la diète d'Augsbourg, à laquelle, d'ailleurs, l'empereur ne l'invita pas à assister, publie, en 1531, les *Apophthegmes*, puis la *Préparation à la mort*, est attaqué par Scaliger, par Dolet, par les cicéroniens d'Italie, refuse le cardinalat que Paul III lui offre, retourne à Bâle en 1535 après la mort d'Œcolampade, y fait imprimer *le Prédicateur* où se trahissent les langueurs de la vieillesse, attend la mort qui a déjà saisi tant de ses amis et meurt enfin à Bâle en 1536.

II. *Son œuvre.* — A la fin du quinzième siècle, à cause de l'importance des universités, qui servaient surtout au recrutement du clergé, presque tous les écrivains étaient des professeurs et presque tous les professeurs des théologiens. Il n'est donc pas étonnant que l'enseignement, à la fois littéraire et religieux, ait été comme le cadre du plus grand nombre des ouvrages d'Erasme. D'un côté par des éditions et des traductions, de l'autre par des traités (dont l'auteur refondit, il est vrai, les plus célèbres en donnant carrière à son talent, sans

souci de leur destination scolaire), il substitua à des méthodes et à des commentaires barbares l'étude de l'antiquité tant chrétienne que païenne. Mais parce qu'avec un esprit indépendant il avait le cœur timide, et qu'il tenait d'ailleurs à la tradition plus qu'il ne le croyait lui-même, il versa partout le vin nouveau dans les vieux vaisseaux. Ainsi, dans la république des lettres, il maintint la forme latine, et comme théologien, après avoir devancé son temps par les hardiesses de sa critique, il finira par se déclarer contre Luther. — *Erasme humaniste.* Avant d'arriver aux quatre années de dialectique, les écoliers apprenaient à écrire et à parler le latin, langue de l'Eglise, instrument de communication entre les clercs de tous pays, dépôt de toutes les connaissances, et qui était considéré comme d'origine divine. Erasme, en cela moins perspicace que plusieurs humanistes célèbres (par exemple, Lebrixa, Vivès), ne considérait les idiomes nationaux que comme des patois informes ; il avait même voulu ignorer sa langue maternelle. Il admit donc, comme d'instinct, l'usage journalier du latin, mais d'un latin nourri du suc de l'antiquité. C'est pour remplacer le *grécisme* d'Ebrard, le *Cornutus*, etc., et d'autres manuels d'une barbarie non moins odieuse, qu'il composa tous ses ouvrages littéraires, si l'on en excepte l'*Eloge de la folie.* Ce sont : 1° le *De conscribendis epistolis* (avant 1498, puis en 1522), où il donne des conseils sur la manière d'écrire les lettres et remplace par des exemples de Cicéron, de Pline le Jeune, etc., les ridicules modèles qu'on dictait avant lui dans les écoles; 2° les *Adages* (1500), recueillis dans les auteurs anciens pour orner la conversation et les écrits de leurs modernes imitateurs. Cet ouvrage se grossit à chaque édition nouvelle de détails et de digressions satiriques qui finirent par en cacher le plan primitif; 3° le *De duplici copia verborum ac rerum* (1512), fait pour l'école de Saint-Paul, que Colet avait fondée à Londres; on y apprend à varier l'expression d'une même idée ; 4° *Parabolæ sive similia* (1514), recueil de comparaisons de Plutarque, Sénèque, etc., sortes de figurines propres à être vissées à toutes les coupes; 5° les *Colloques*, dont une ébauche parut vers 1518, à l'insu d'Erasme. Elle avait été faite pour un de ses élèves afin de l'exercer à la conversation en langue latine, alors si importante. Le malicieux génie de l'auteur fit subir aux *Colloques* la même transformation qu'aux *Adages* (1522 et 1524). Ils se remplirent peu à peu de scènes satiriques contre les moines, les jeûnes, les pèlerinages, etc., que Vivès (ép. 829) s'étonne avec raison de trouver dans un livre scolaire; 6° le dialogue *sur la prononciation* (1528); 7° le *Ciceronianus*, où Erasme, ennemi de tout excès, se moque de ceux qui n'employaient que des termes de Cicéron et semblaient vouloir revenir au paganisme. L'idée maîtresse de cet ouvrage est que le latin, comme toute langue vivante, doit admettre des mots nouveaux pour exprimer des idées nouvelles. Cet ensemble, véritable cours d'études, est complété par le *De civilitate morum puerilium* (1530), origine de *la Civilité puérile et honnête.* On y voit un grand homme s'abaisser aux plus humbles soins. Il s'est d'ailleurs souvent indigné contre les maîtres qui battaient les enfants soit par

stupidité brutale soit uniquement pour leur inculquer l'humilité chrétienne. — Par ces écrits, que leur naturel, leur bon sens et l'esprit dont ils petillent font lire encore de nos jours, et par ses éditions des auteurs profanes, Erasme s'attirait l'inimitié des théologiens, qui croyaient l'orthodoxie inséparable du latin du moyen âge et qui voyaient avec dépit ce qu'ils appelaient dédaigneusement la grammaire prendre la place de la scolastique. Ils n'avaient pas tout à fait tort de s'alarmer; l'antiquité, pour Erasme, représentait non-seulement le bon goût, mais la raison. Si son nom semble le nom même de la Renaissance, ce n'est pas qu'il n'ait eu d'illustres prédécesseurs, c'est qu'il les domine, moins encore par la constance de ses efforts et par l'étendue de son œuvre que par le caractère véritablement humain de son talent.

III. *Erasme théologien.* — C'est surtout en théologie que les textes avaient fait place à de longs et arides commentaires. Erasme, dans sa *Méthode pour parvenir à la vraie théologie* (1515), insiste sur la nécessité de recourir aux documents primitifs, puis de les éclairer par l'étude du contexte et de l'histoire, en se défiant des interprétations allégoriques. Avec le même esprit qui l'animait comme humaniste, il procède très-librement, sous la commode réserve de retirer ce qui serait contraire aux enseignements de l'Eglise. Ici, c'est particulièrement ses travaux d'éditeur qu'il faut considérer; ils eurent pour objet les Pères et le Nouveau Testament. — Il réveilla l'étude des Pères. Passionné pour saint Jérôme dès sa jeunesse, il l'édita deux fois (1516 et 1524-26). Vinrent ensuite saint Cyprien (Beatus Rhenanus s'était chargé de Tertullien), saint Hilaire, saint Irénée (1526), qui n'avait pas encore été imprimé; puis saint Ambroise et en dernier lieu saint Augustin, qu'il n'aimait guère et qu'il n'entreprit qu'à la prière de Froben. Tout imparfaites qu'étaient ces éditions, elles faisaient lire les Pères latins, dont Erasme vulgarisait en même temps la vie et le caractère par de vivantes notices. Il traduisit aussi plusieurs ouvrages de saint Chrysostome et de saint Athanase; il décida Froben le jeune à imprimer le texte de saint Basile; la mort l'empêcha de terminer la révision des œuvres d'Origène. — Il avait édité en 1505 les annotations de Valla sur le Nouveau Testament. En 1516, il publia sa propre révision du texte grec, accompagnée d'une traduction et de notes; ouvrage capital adressé aux partisans de la « vraie théologie, » qui prépara la Réforme et excita la colère des docteurs. Erasme aurait voulu répandre la connaissance de l'Ecriture sainte non-seulement parmi les humanistes, mais parmi le peuple. « La doctrine de Jésus-Christ, dit-il (*Paraclesis*, 1519), est-elle donc si obscure qu'elle ne puisse être comprise que d'un petit nombre de théologiens? Je souhaiterais (parole remarquable dans la bouche d'un homme qui n'a écrit et pour ainsi dire parlé qu'en latin), je souhaiterais que la plus humble femme lût l'Evangile et même les épîtres de saint Paul. » Il exprime déjà le désir qu'on traduise l'Ecriture dans toutes les langues, afin, dit-il, qu'elle soit lue même par les Turcs. Incapable de prendre une part directe à cette œuvre, il voulut du moins la faciliter

au moyen d'une traduction latine du Nouveau Testament moins fautive que celle de la Vulgate, et par la publication du texte lui-même. — C'est la première fois que ce texte paraissait imprimé, car le Nouveau Testament de la *Complutensis*, quoique prêt depuis deux ans, ne fut donné au public qu'en 1522. Erasme avait consulté un très-grand nombre de manuscrits, parmi lesquels deux, qui lui avaient été procurés par Colet, étaient, dit-il, d'une écriture si ancienne qu'il avait dû rapprendre à lire pour les déchiffrer. Il cite des manuscrits grecs ou latins de Bâle, de Bruges, des colléges de Corsendonck et de Constance, etc. (voyez Fabricius, *Bibl. gr.*, IV, p. 836 et 851; Reuss, *Bibl. nov. Test. græci;* Tischendorf, Introduction à son édition de 1859; Delitzsch, *Handschriftliche Funde*, H. 1 et 2; Scrivener, *A plain introduction to the new Testament*, éd. de 1874, p. 380). — Dans la préface de son saint Marc, il se représente courant de haut en bas sur un grand nombre d'ouvrages et de manuscrits grecs, latins, hébraïques, et « cherchant, comme on dit, une épingle dans une botte de foin. » La Vulgate ne tarda pas à lui paraître pleine de fautes de sens et de transcription (par exemple, dans Jean XXI, 22, si je veux, etc., elle avait *sic* au lieu de *si*). Il publia en tête de son édition une longue liste de ces erreurs, ce qui ne contribua pas peu à choquer les théologiens, qui tenaient la Vulgate pour inspirée, bien avant que l'infaillibilité en eût été proclamée par le concile de Trente (sess. IV). Il n'hésita pas davantage à signaler comme des interpolations plusieurs passages qu'il n'avait pas trouvés dans les manuscrits grecs: par exemple, le récit de la femme adultère, la doxologie de l'Oraison dominicale et I Jean V, 7 (qu'il rétablit en 1522). Sans doute le texte qui résulta de ses efforts ne fut pas excellent, et même de son vivant, Sepulveda et Stunica le lui reprochèrent avec amertume; mais il était plus difficile de faire une première édition médiocre qu'il ne l'a été d'améliorer les suivantes.— Son *exégèse* est hardie, parce qu'il écrivait avant la Réforme et avec la franchise du premier mouvement, livrant les feuillets, au fur et à mesure, à l'impatience de l'imprimeur (t. VI de l'édition de Leyde, p. 151). Il se justifie encore en disant qu'il n'est qu'un grammairien qui n'écrit pas pour être lu dans les églises. Sa modestie habile met ainsi en avant le droit pour le laïque de juger avec son simple bon sens. Il aime à citer les Pères, et surtout saint Jérôme, qui lui paraît plus opposé que les autres aux abus de la tradition. Il traite au contraire assez légèrement saint Augustin, qui, dit-il, sauf la révérence due au titre de saint, était fort crédule et savait peu de grec (p. 419). Parmi les Pères grecs, c'est Origène qu'il préfère. D'ailleurs, quand leur avis ne lui plaît pas, il prend plaisir à les mettre en contradiction les uns avec les autres ou avec eux-mêmes. Il s'amuse parfois à les prendre en flagrant délit d'hérésie. C'est à l'Eglise seule qu'il se soumet, et encore il lui échappe de demander où elle réside. Sont-ce les décisions de trois ou quatre docteurs qui la représentent? (p. 588). — Il fournit des armes à la Réforme quand, dans une note rattachée avec esprit au passage: « Mon joug est léger »(p. 63), il s'élève contre les

jeûnes, les fêtes, les vœux, les obstacles mis au mariage, l'abus des excommunications et, en général, tout ce qui contraste avec la simplicité de la foi exigée par le Christ et exprimée dans le Symbole des apôtres; quand il réclame contre le célibat des prêtres en se moquant de ceux qui prétendaient que la femme de l'évêque était l'Eglise (p. 934); quand il rappelle, avec la garantie de saint Jérôme, qu'à l'origine il n'y avait pas de différence entre les évêques et les simples prêtres (p. 938); quand il doute que la prépondérance papale fût reconnue du temps de ce saint; quand, dans la plus longue de ses notes, il plaide en faveur du divorce (p. 692-703); quand il soupçonne que la confession doit sa naissance à des consultations volontaires, et qu'il réfute ceux qui la soutiennent par Jacques V, 16 (p. 1038). La messe elle-même n'échappe pas à sa critique. Il se demande si le pain et le vin n'étaient pas pris autrefois pour de purs symboles (p. 717), et il fait voir comment la messe s'est peu à peu grossie de parties inutiles, tandis qu'on en abrégeait l'essentiel (p. 233). Il n'appelle pas les frères du Seigneur ses cousins. Il est si loin de la Mariolâtrie qu'après avoir traduit, avec une note très-explicite, κεχαριτωμένη par *reçue en grâce* (p. 223), il insinue, en se couvrant de l'autorité des Pères, que la Vierge n'a pas pu être entièrement exempte de péché (p. 70), etc. — Mais il dépasse les limites de la Réforme lorsqu'il restreint les effets du péché originel et de la grâce (p. 585-90); surtout il semble douter de la divinité de Jésus-Christ, en rappelant qu'il est rarement appelé Dieu dans les lettres apostoliques, et que le Symbole des apôtres n'appelle Dieu ni le Fils ni le Saint-Esprit (voyez surtout p. 610-12). D'un autre côté, il met en suspicion des livres entiers du Nouveau Testament. Marc n'est pour lui qu'un abrégé de Matthieu. Il est tenté de rejeter l'épître aux Hébreux, celle de Jacques, la deuxième de Pierre, celle de Jude, la deuxième et la troisième de Jean, l'Apocalypse. « Sans doute, dit-il (p. 1038), l'épître de Jacques est pleine de recommandations utiles, mais on n'y sent pas partout la gravité apostolique. Saint Jérôme la suspectait; pour nous, plus grande est notre ignorance, plus nous affirmons avec audace. » De même pour l'Apocalypse : « Saint Jérôme affirme que de son temps elle n'était pas reçue par les Grecs. De savants personnages ont prétendu qu'elle ne rappelait en rien la gravité apostolique. L'auteur y dit toujours : Moi Jean, moi Jean, tandis que dans le quatrième évangile il se désigne comme le disciple que Jésus aimait. Les manuscrits grecs que j'ai vus n'étaient pas sous le nom de Jean l'évangéliste, mais sous celui de Jean le théologien. Le style est tout particulier. Oui, toutes ces raisons m'ébranleraient, si je n'étais retenu par le consentement universel et surtout par l'autorité de l'Eglise, si l'on admet toutefois que l'Eglise ait approuvé cet ouvrage sous le nom de Jean » (p. 1123). — Dans d'autres écrits, Erasme avait été très-hardi. Dans l'*Eloge de la folie*, il avait lâché la bride à son goût pour la satire et attaqué les moines, les dignitaires de l'Eglise, le pape lui-même. Dans le *Manuel du soldat chrétien*, antérieur à l'*Eloge de la folie*, il avait critiqué les pratiques, le culte des

saints et recommandé la lecture des Ecritures, le tout avec l'approbation de Barland, de Mosellanus, d'Adrien d'Utrecht qui devait être pape sous le nom d'Adrien VI. Mais c'est surtout son Nouveau Testament, malgré sa tendance au libre examen et au scepticisme, qui facilita la voie à la Réforme, non-seulement parce qu'il montrait comme un modèle la simplicité de l'Eglise primitive, mais parce que son succès fit examiner avec empressement les évangiles par le grand public lettré d'alors, en attendant une traduction populaire. Les attaques des théologiens accrurent le retentissement de l'œuvre. D'ailleurs, Erasme était couvert par le pape Léon X, qui approuva sans réserve les deux premières éditions du Nouveau Testament, comme Adrien avait approuvé le *Manuel du soldat chrétien.*

IV. *Erasme et Luther.* — Le terrain n'était que préparé; c'est un autre qui devait l'ensemencer. Lorsque le moine qui avait trouvé le pardon de ses péchés dans la grâce divine condamna avec éclat les indulgences, l'étonnement d'Erasme fut au moins égal à sa sympathie. Il ne s'agissait plus de critique historique et littéraire ou de satire de mœurs, mais d'un renouvellement de cœur et d'affirmations dogmatiques. Or, tout dogmatisme répugnait à l'esprit d'Erasme. — Cependant, après avoir gardé sept mois le silence au sujet de Luther, il parla d'abord de lui avec bienveillance. Le 18 mai 1518, tout en assurant prudemment que le réformateur et ses livres lui sont inconnus, il rend à la pureté de sa vie un témoignage qu'il devait plusieurs fois renouveler. Il ajoute qu'eût-il lu les ouvrages de Luther, il hésiterait à se prononcer sur les écrits d'un si grand homme. Tout ce qu'il souhaite, c'est que les lettres n'aient point à souffrir de ce nouvel orage. Le libre développement des belles-lettres sera toujours la grande préoccupation d'Erasme. En même temps, il proteste de son dévouement au saint-siége (*Ep.* 317, au cardinal Wolsey). — Quelques semaines après (*Ep.* 325), il écrit au recteur de l'école d'Erfurth que, tout en souhaitant chez Luther moins de rudesse (Erasme a-t-il donc oublié ses propres attaques?), il y aurait de l'impiété à ne pas le soutenir, de peur que désormais personne n'osât dire la vérité. Il défend, à l'occasion de Luther, la liberté de la pensée. — Cependant, la faveur avec laquelle la Réforme est accueillie par les lettrés de l'Allemagne, amis et admirateurs d'Erasme, contribue à incliner celui-ci du côté de Luther en 1519. Il écrit dans ce sens à Mélanchthon (*Ep.* 411); loue beaucoup Frédéric de Saxe et sa piété (*Ep.* 426); vante à l'archevêque de Mayence le caractère de Luther et fait le tableau du déplorable état de l'Eglise (*Ep.* 477). Le fond de sa pensée paraît être alors qu'une réforme intérieure est possible, qu'il ne faut pas désavouer un mouvement que ses propres critiques ont facilité et qui a des chances de réussir. — Un peu auparavant avait eu lieu le premier échange de lettres entre ces deux grands hommes. Luther avait pris les devants le 28 mars, pour assurer Erasme de son respect, de son amour et de sa reconnaissance (*Ep.* 399). Erasme, au bout d'un mois, lui avait répondu par un mélange d'approbation et de conseils (*Ep.* 427). Louant l'esprit chrétien du réformateur, il était allé jusqu'à écrire :

« Je ne puis que vous engager à continuer comme vous l'avez fait jusqu'à présent. » Mais il avait ajouté qu'il désirait garder la neutralité autant que possible et se conserver pour les belles-lettres. Surtout il avait recommandé à Luther la modération, en lui citant la douceur de Christ et celle de saint Paul. — La condamnation de Luther (le 15 juin 1520) fut accueillie avec regret et mauvaise humeur par Erasme. Il excuse même les violences du réformateur en les imputant aux cris de rage des théologiens qui ont exaspéré « celui qui semblait devoir être le clairon de la vérité évangélique » (*Ep.* 527, sept. 1520). Cependant il se résigne et écrit à Léon X pour l'assurer de sa soumission. « Comment serait-il assez fou pour s'élever contre le vicaire du Christ, lui qui ne voudrait pas résister à son évêque ? » (*Ep.* 529). Nous avons à peine besoin d'ajouter que le ton d'Erasme varie suivant le caractère de ses correspondants. En écrivant à des catholiques, il se défend d'être luthérien (*Ep.* 539, oct. 1520), et justifie tant bien que mal ses trois fameuses lettres à Wolsey, à Luther et à Albert de Mayence. Mais même alors il veut qu'on réfute Luther, au lieu d'ameuter le peuple contre lui (*ibid.*). La bulle lui paraît trop dure et peu conforme à la douceur ordinaire de Léon X (*Ep.* 547). — Elle n'en a pas moins pour résultat de le séparer de Luther. Le tumulte l'effraye ; il allègue à plusieurs reprises qu'il n'a aucune vocation pour le martyre (par exemple, *Ep.* 547). Il se plaint du tort que ces disputes font aux belles-lettres (*Ep.* 566), et surtout que le réformateur se soit adressé au peuple, qu'il ait « livré les mystères des érudits aux artisans » (*Ep.* 572). Les artisans, avec la grossièreté de leur logique, vont droit devant eux, au lieu de savoir rester prudemment enfermés dans le domaine de l'idée. De plus, les luthériens ont osé traduire des satires d'Erasme en allemand (*ibid.*), dans une langue qu'il ignore (*Ep.* 635), et ainsi ils l'ont transformé, lui le prince des délicats, en apôtre de la foule ! Il leur reproche enfin des violences croissantes qui rendent le schisme irréparable : or le schisme lui fait horreur (*Ep.* 572). Ses doléances vont en s'accroissant : il n'est pas fait pour le martyre, il imiterait plutôt Pierre (*Ep.* 583). Il suit le pape et l'empereur quand ils font bien, en les supportant quand ils ont tort (*ibid.*). — C'est que les catholiques s'irritaient de plus en plus contre lui et l'accusaient d'être l'auteur de tout le mal. Il fallait leur donner des gages en écrivant contre Luther. C'est le conseil qu'on lui répète de tout côté (*Ep.* 590, 594, 606, etc.). Mais comment s'y prendre pour plaire à tant de gens et aux princes, sans cependant déplaire au Christ? (*Ep.* 594). Erasme se décide enfin à la lutte, et comme il prétendait ne pas avoir encore pris connaissance des écrits de Luther, il se met en devoir de les lire, non sans en avoir obtenu la permission par un bref (*ibid.*). — En attendant cet acte public, il fait sans cesse à ses correspondants l'apologie de sa conduite, sans pouvoir s'empêcher de reconnaître que Luther a raison sur bien des points, et qu'il eût mieux valu étouffer l'affaire dans le silence (*Ep.* 539, au duc Georges, ennemi de la Réforme). C'est au pape Adrien, dont le caractère a tant d'analogie avec le sien, qu'il se

plaint le plus librement, non sans contradictions, s'irritant contre les théologiens, qui le traitent, lui aussi, d'hérétique, et déplorant l'infortune de sa vieillesse qui s'est prolongée jusque dans ce siècle (*Ep.* 649). Cependant Luther (*Ep.* 726, en 1524) prie Erasme de rester spectateur de la tragédie et de ne pas écrire contre lui. Mais il était trop tard.

V. *La controverse sur le libre arbitre.* — Tandis que le catholicisme attribue une grande importance aux œuvres qui n'ont de valeur que si l'on admet le libre arbitre, le fond de la Réforme est la doctrine de la grâce, d'après laquelle ce n'est plus le chrétien qui vit, mais c'est Christ qui vit en lui. Erasme ne s'y trompe pas : l'attaque décidée, il eut le mérite d'aller droit au point capital, montrant ainsi que s'il avait été d'accord avec Luther pour la destruction des abus, son amour pour l'individualité humaine l'aurait toujours empêché d'admettre ce qui est pourtant le vrai principe du christianisme. Parmi les assertions de Luther, il choisit donc pour la relever celle que le libre arbitre n'est qu'un vain mot, *titulus sine re* (t. IX, p. 1229). « Toi seul as frappé à la gorge, et je t'en remercie, » lui dit Luther (*De serv. arb.*, à la fin). — Cependant on ne doit pas prendre Erasme pour un partisan de la liberté morale telle que l'entend le spiritualisme moderne. Malgré sa tendance naturelle, et sans doute pour se conformer, dans une si grave matière, au sentiment des docteurs de l'Eglise, il fait à la grâce une part si prépondérante que son adversaire en prit avantage et lui reprocha même de tromper le peuple en détournant le terme de *libre arbitre* de son sens ordinaire. — Le long et remarquable préambule du *De libero arbitrio* (1524) a pour sujet la difficulté même de la question. Tandis que pour Luther les Ecritures sont très-claires, car il suffit au croyant de les comprendre en grammairien, Erasme y voit non sans raison, en beaucoup d'endroits, des abîmes de la sagesse divine impénétrable à notre faiblesse. « Mieux vaut attendre le moment où nous ne verrons plus comme dans un miroir, mais où nous contemplerons Dieu face à face. Sans doute il n'y a pas de mystère pour celui qui a reçu l'esprit, mais à quel signe reconnaît-on qu'on l'a reçu? Il devrait suffire à la piété d'implorer de toutes ses forces la miséricorde divine, sans laquelle les efforts humains sont inefficaces; d'imputer le mal à l'homme et le bien à Dieu; de croire que tout ce qui nous arrive ici-bas nous est envoyé pour notre salut. A quoi bon se perdre dans les subtilités de la scolastique? Plus on veut savoir, moins on aime. » Erasme a par malheur, mais à son ordinaire, le tort d'ajouter qu'il y a des vérités qu'il vaut mieux ne pas exposer à la multitude; qu'il y a des erreurs qu'il vaut mieux dissimuler que détruire; que, même si la doctrine du serf arbitre était vraie, c'est dans le cercle des savants et dans les écoles de théologie qu'il aurait fallu en renfermer la discussion. — Il définit ensuite le libre arbitre : « la force de la volonté qui rend l'homme capable de s'appliquer à ce qui intéresse son salut ou de s'en détourner. » Mais alors, dit Luther, que devient cette impuissance de l'homme sans la grâce, dont parlait Erasme?

N'aurait-il pas fallu commencer par chercher la nature de la volonté, pour s'assurer si cette force n'est pas une abstraction ou si elle ne vient pas de Dieu? » Nous ajouterons : Est-ce bien dans l'énergie de la volonté qu'on fait en général consister le libre arbitre? — Entrant dans la description de la nature humaine, Erasme, après avoir admis le péché originel, laisse à l'homme un fonds de raison qu'il appelle encore grâce naturelle, et d'où provient la sagesse des philosophes païens. A ce fonds commun s'ajoute la grâce prévenante qui réveille les consciences, et que Dieu accorde également à tous les hommes, pour inviter mais non pour contraindre leur libre arbitre. Il dépend de nous de conformer notre volonté à cette invitation; ainsi nul ne périt que par sa faute. A ceux qui ont cédé à l'influence de la grâce prévenante, Dieu accorde le secours de la grâce coopérante, qui fortifie leur volonté et la conduit jusqu'au bout. Il en est de Dieu vis-à-vis de l'homme (p. 1244) comme d'un père qui montre un fruit à son enfant incapable de marcher, le met debout, le guide par la main, le soutient tout le temps et lui donne enfin le fruit, en quelque sorte *prix de la course*. Erasme, autant qu'on peut démêler sa pensée à travers beaucoup de contradictions, réduit le libre arbitre au consentement et à la persévérance dans le consentement, mais il ne se demande pas jusqu'à quel point l'état intérieur de l'homme le détermine à refuser ou à donner ce consentement; il ne se demande pas surtout par quelle aberration l'homme, qui n'est libre que s'il est éclairé et qui est de plus excité par la grâce prévenante, refuse ce consentement en pleine connaissance. — La plus grande partie du traité consiste en discussions sur le sens de certains passages de l'Ecriture, la seule autorité que Luther eût consenti à reconnaître. Erasme accepte cette simplification de son travail, non sans faire observer qu'il aurait eu pour lui tous les Pères, affirmation qui n'est excessive qu'en ce qui concerne saint Augustin. S'en tenant donc à l'Ecriture, l'auteur, au lieu de reconnaître qu'il y a en elle deux courants et de chercher celui qui contient l'essence du christianisme, s'efforce de tout interpréter en faveur de son opinion. Il commence par la citation des nombreux passages qui lui sont favorables et où il est question d'exhortations, de défenses, de bonnes œuvres, etc. Pour les passages contraires à sa doctrine, comme celui où il est dit que Dieu endurcit le cœur de Pharaon, Erasme fait appel à la prescience de Dieu, qui ne veut la perte de Pharaon que comme une conséquence de sa méchanceté connue d'avance. Il s'efforce d'affaiblir par des distinctions et des subtilités plusieurs passages de saint Paul. A propos de Jean XV, 6: « Sans moi vous ne pouvez rien faire, » il distingue entre le pouvoir et le vouloir, comme si le vouloir lui-même (et cela d'après sa propre définition) n'était pas le fruit d'une énergie, d'un pouvoir, et comme s'il était évident que nous sommes maîtres de notre vouloir. Il termine en se rangeant avec ceux qui accordent quelque chose au libre arbitre et beaucoup plus à la grâce. — Nous n'avons ici qu'à rappeler le ton beaucoup trop dédaigneux, la dialectique vigoureuse, les analyses psychologiques, parfois assez semblables

à celles des positivistes modernes, le mysticisme sain et puissant, les hyperboles de la réponse de Luther. En donnant au démon un pouvoir absolu sur l'homme naturel, il ne fait que reculer la difficulté au point de vue philosophique; mais au fond, sa tendance à faire dépendre l'homme de Dieu, à l'unir à Dieu, est la seule grande et raisonnable; et précisément par cette domination toujours présente de la sainte et redoutable majesté divine, il fonde la morale qu'on l'accuse d'anéantir. — L'*Hyperaspistes* ne nous apporte pas beaucoup d'arguments nouveaux. Erasme y insiste sur la différence de l'exécution et de l'acte libre et sur la possibilité de concilier la liberté avec la prescience divine. — Dans ses autres écrits religieux, il continua à se maintenir du côté des catholiques en les harcelant d'objections. C'est ce qu'on voit surtout dans son traité *De exomologesi* (1524), où il plaide si bien et avec tant d'esprit le pour et le contre, qu'il est à peu près impossible de décider s'il approuve ou non la confession. Enfin, dans le *De amabili Ecclesiæ concordia* (1533), composé vers la fin de sa vieillesse, il nous dit son dernier mot : il faut, dans le doute, s'en tenir à la tradition. Voilà la conclusion de celui qui avait attaqué jusqu'à la constitution et aux sacrements de l'Eglise avec tant de verve! « Quoi de plus misérable que le doute! s'écrie au contraire Luther dans le *serf arbitre :* un vrai chrétien se plaît aux affirmations. » C'est certainement un spectacle attristant que celui des incertitudes, des contradictions et des défaillances d'un homme qui voulut inutilement soumettre le divin à l'examen de la lumière naturelle : mais ces contradictions elles-mêmes font éclater sa sincérité, qui fut toujours supérieure à sa prudence. Il contribua à délivrer l'esprit humain des servitudes du moyen âge. La théologie lui doit de la reconnaissance comme au fondateur de la critique sacrée, et enfin, dans l'histoire des lettres, il s'est créé, à l'écart des écrivains anciens et de ceux qui illustrent les langues modernes, une place singulière, durable et brillante.

VI. *Bibliographie.* — Œuvres d'Erasme : 1° éd. de Bâle, 1540; 2° éd. de Leyde, 10 vol. in-fol., 1703-6 ; 3° *Epistolæ familiares Erasmi ad Amerbachium*, Basileæ, 1779; 4° *Burscheri Spicilegia*, etc. — Documents sur Erasme : *Erasmiana. Programm zur Rectoratsfeier der Universitæt Basel*, von Wilhelm Fischer, Basel, 1876.— Vies d'Erasme : 1° *Erasmo auctore;* 2° p. *B. Rhenanus*, dans l'éd. de 1540; 3° p. Paul Jove; 4° p. Paul Merula, 1607; 5° p. Scriverius, 1615; 6° p. Leclerc, 1703-13; 7° p. la Bizardière, Paris, 1721; 8° p. Knight, Cambridge, 1726; 9° p. Burigny, *Histoire de la vie et des ouvrages d'Erasme,* Paris, 2 vol. in-12, 1757; 10° Jortin, *Life of Erasmus*, 1758 et 1806; 11° Hess, *Erasmus von Rotterdam nach seinem Leben und seinen Schriften*, 1790 (avec des lettres inédites); 12° Rottier, *La vie et les travaux d'Erasme;* 13° Müller, *Leben des Erasmus*, 1828. — Articles : Bayle, dans son Dictionnaire; Hoefer, dans la *Nouvelle Bibliographie générale.* — Etudes sur la vie et les ouvrages d'Erasme : Nisard, *Erasme;* Stichart, *Erasmus von Rotterdam*, 1870; Durand de Laur, *Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 1872;

Drummond, *Erasmus, his life*, etc., 1873; Gaston Feugère, *Erasme*, 1874. L. Massebieau.

ERASTE (Ἔραστος), originaire de Corinthe, trésorier de la ville, converti au christianisme par saint Paul (Rom. XVI, 23). On se demande s'il faut l'identifier avec cet Eraste qui suivit Paul à Ephèse et, depuis lors, paraît l'avoir accompagné dans tous ses voyages (Actes XIX, 22; 2 Tim. IV, 20). La légende en a fait tantôt un évêque de Macédoine, tantôt un évêque de Panéade, et l'Eglise l'a canonisé.

ERASTE (Thomas), proprement Lieber ou Liebler, né en 1524 dans le duché de Bade, étudia à Bâle où il subit l'influence des idées zwingliennes, puis à Padoue et à Bologne où il s'occupa de médecine et de chimie. Il vint se fixer, en 1558, à Heidelberg en qualité de médecin de l'électeur palatin Othon-Henri et de professeur de médecine à l'université. Il combattit avec vigueur l'alchimie, l'astrologie et la médecine suivant la méthode de Paracelse, et s'attachait d'autant plus à la chimie qu'il croyait qu'elle contribuerait un jour à expliquer l'énigme de la création. En religion, il soutenait d'une part, contre les docteurs luthériens Hesshus et Marbach, la théorie zwinglienne de la cène, comme d'un simple repas commémoratif; il s'élevait d'autre part contre la discipline ecclésiastique, telle qu'elle était enseignée et pratiquée dans le système presbytérien calviniste. Selon Eraste, l'Eglise n'a point d'autorité quant à la discipline ni aucun pouvoir de faire des lois et des décrets, encore moins d'infliger des peines, de porter des censures, d'excommunier, etc. : c'est l'Etat qui doit se charger d'administrer l'Eglise. Cette doctrine trouva en Angleterre de nombreux partisans qui prirent le nom d'érastiens et se firent surtout remarquer dans les troubles qui agitèrent ce pays en 1647. Aujourd'hui encore on y désigne sous ce nom les adversaires de l'autonomie de l'Eglise. Eraste, accusé de sympathies pour les doctrines unitaires, subit lui-même la peine de l'excommunication; mais il réussit à se disculper du reproche d'avoir nié la divinité de Jésus-Christ, et s'en alla mourir, estimé de tous, à Bâle en 1580, après avoir disposé de sa fortune en faveur de fondations pieuses pour les étudiants pauvres. Eraste a composé un grand nombre d'ouvrages dont J. A. van der Linden, *De scriptis medicis*, et J. J. Manget, *Biblioth. scriptorum medicorum veterum et recentium*, ont donné le catalogue.

ERE. Voyez *Chronologie* et *Dénombrement de Quirinius*.

ERIC IX, le saint, roi de Suède [1155-1160]. Après des luttes sanglantes et prolongées, qui durèrent plus de deux siècles, le christianisme, victorieux en Gothie, rencontrait encore une vive opposition chez les Suèdes proprement dits, où le paganisme comptait encore de nombreux partisans. Elu roi à la mort de Sverker, dont la famille devait occuper alternativement le trône avec la sienne, Eric IX, fils d'un riche paysan, parent par sa femme d'Inge, le grand roi, assura au christianisme la victoire par un ensemble de mesures pacifiques et guerrières, qui lui valurent le titre de Saint. Il se proposa de construire des églises et de réformer le culte et substitua des oratoires

chrétiens aux antiques autels païens, remplaça les fêtes des dieux par celles des saints, garantit à la femme dans ses Etats le rôle et les droits de l'épouse chrétienne et accorda sa protection aux nombreux missionnaires anglais, qui prêchèrent avec succès l'Evangile. Zélé disciple du pape, il accorda à son légat le droit d'établir la dîme et le denier de saint Pierre. L'évêque anglais Henri, élevé par lui à la dignité de prélat d'Upsal, l'accompagna dans sa croisade contre les pirates finlandais, prit part à sa victoire près d'Albo, à ses travaux missionnaires et périt assassiné sur cette terre encore barbare. Cette expédition fut le point de départ de l'union de la Finlande et de la Suède pendant des siècles. Eric IX périt le 18 mai 1160 dans sa lutte contre un envahisseur danois. Son étendard devint le drapeau national; Stockholm mit son image dans ses armoiries et pendant des siècles de nombreux pèlerins vinrent honorer ses reliques dans l'illustre cathédrale d'Upsal.— Voyez : Olaf; *Hist. suév.*, Stock., 1654; Kühs, *Gesch. Schw.*, Halle, 1803; Weber, *Allg. Weltg.*, VIII, 453; Geoffroy, *Hist. des ét. scand.*, Paris; Tœrner, *Diss. de Er.*, Ups., 1712; Wallin, *Diss. de. Exp. in Fenniam*, Ups., 1819. A. Paumier.

ERIGENE (Jean Scot). — I. *Sa vie.* Parmi les penseurs oubliés ou suspects du moyen âge, sur lesquels la science moderne a reporté ses études avec une curiosité légitime et une certaine tendance à la réhabilitation, Jean Scot Erigène occupe l'une des premières places. Les savants ont cherché à retrouver les circonstances au milieu desquelles s'est développé son génie à une époque d'ignorance et de barbarie relatives. La vie d'Erigène est entourée d'obscurités profondes. D'après Asser (*De Aelf. reb. gestis*), Alfred le Grand aurait rappelé en Angleterre Érigène, qui serait mort assassiné par ses moines et aurait été placé au rang des martyrs, mais les adversaires de ses doctrines, ne voulant pas qu'un hérétique ait été prêtre et martyr, admettent deux personnages du même nom. Nous ne pouvons affirmer que son origine anglaise et sa présence à la cour de Charles le Chauve, laissant les savants le faire naître en Irlande, en Ecosse ou dans le cercle d'Erigen (Herfordshire). L'Irlande, foyer de science et de piété, avait conservé la culture des lettres antiques et des Pères grecs et nous retrouvons des traces de cette éducation savante et indépendante dans les écrits d'Erigène, qui trahissent ses sympathies secrètes pour les docteurs les plus hardis de l'Eglise et en particulier pour le faux Denys l'Aréopagite, Maxime et aussi l'école néo-platonicienne. Arrivé en France vers 860, sur l'invitation de Charles le Chauve, admis à la table royale, célèbre par son esprit, directeur de l'école palatine, redevenue grâce à lui si brillante, qu'on avait fini par dire non plus l'école du palais, mais le palais de l'école, Erigène joua un rôle important dans toutes les controverses théologiques de cette période et sut conserver son influence à la cour malgré la dénonciation lancée par le pape Nicolas Ier contre les hérésies renfermées dans sa traduction de Denys l'Aréopagite. On a longtemps attribué à Jean Scot le traité « *De Corpore et sanguine Christi* » qu'on croyait perdu, mais qui paraît n'être autre que celui de Ratramme. Il est certain, toutefois,

qu'il fut l'adversaire de la doctrine réaliste de Paschase Radbert et qu'il poussa assez loin son idéalisme, puisqu'on lui reprochait de ne plus voir dans la cène qu'un simple mémorial des souffrances du Christ. Invité par Hincmar de Reims à combattre les doctrines prédestinatiennes de Gottschalk, il établit dans son traité « *De divina Prædestinatione* » la fausseté de la prédestination au mal, affirma le libre arbitre de l'homme, confondit en Dieu la prédestination et la prescience et aboutit sur l'enfer, la vie future et le rétablissement final à des conclusions, qui firent regretter à Hincmar d'avoir choisi un champion si compromettant, lui attirèrent les plus violentes invectives de la part de ses anciens amis Florus de Lyon et Prudence, et lui valurent enfin une double condamnation aux conciles de Valence, 855, et de Langres, 859. Toutefois, Érigène fut tellement isolé dans son siècle et supérieur à lui que ses hardiesses ne furent comprises que bien plus tard et condamnées soit dans ses disciples extrêmes Amaury de Bène et David de Dinant, soit lors de la guerre des Albigeois. Si nous n'admettons pas son identité avec le personnage dont parle Asser, nous devons croire qu'il termina sa carrière en France à une date inconnue, mais qui ne saurait être antérieure à 880. — II. *Ses écrits*. 1° Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *De Divisione naturæ*, éd. Gale, Oxford, 1601; Schlüter, Monast. Guestph, 1838; Migne, 1853. C'est à cette dernière édition, qui renferme toutes les œuvres d'Erigène, que nous empruntons nos citations. 2° *De divinâ Prædestinatione*, *apud* Mauguin; *Vet. script. qui sæc. IX de præd, etc.*, 2 v. in-4°, Paris, 1650. 3° *De Visione Dei*, fragment trouvé en manuscrit à St-Omer. 4° *De Egressu et regressu animæ*, dont nous ne possédons que des fragments. 5° *De Corpore et sanguine Christi*, perdu suivant les uns, identique suivant les autres avec le traité de Ratramme. 6° *Expositiones super hierarchiam cœlestem Dionysii*. 7° *Super ecclesiasticam*. 8° *In mysticam theologiam Dyonisii*. 9° *Homilia in prol. Ioh.* 10° *Commentarius in S. Ev. sec. Ioh. fragmento*. 11° *Versi Ambig. S. Maximi*. 12° *Versus dans Ang. Mai : class. auct. Vat.* Cod. V, 426. — III. *Sa doctrine*. Condamné comme hérétique et mis à l'index par l'Eglise romaine, rangé parmi les panthéistes par un grand nombre de critiques, jugé avec impartialité par quelques-uns, avec sympathie par un petit nombre, écrivain de génie, penseur profond, imagination pleine de feu et de verve, joignant un mysticisme sincère aux spéculations les plus hardies, argumentateur subtil, pénétré de la lecture des Pères et des classiques, Erigène, éminemment flottant et multiple, offre dans sa pensée deux courants contraires, qui se joignent et s'entrelacent sans se confondre. Il affirme à plusieurs reprises l'unité de la philosophie et de la religion (*De div. Præd.*, I, 1). La raison et l'autorité dérivent de la même source et ne sauraient se contredire, mais la raison est antérieure (éd. Migne, page 513). Il reconnaît la haute valeur de la connaissance des choses sensibles, place la Bible au-dessus de l'Eglise et s'appuie également sur les Pères grecs, en particulier sur le faux Denys. Il pratique l'exégèse allégorique et la pousse parfois à l'absurde, reconnaît un sens multiple et infini des paroles divines, 749, et ne voit dans le sens littéral qu'une

accommodation à la faiblesse des hommes, 511, 551. C'est par la vision intellectuelle que la nature divine incompréhensible se révèle médiatement à l'homme, *de Div. nat.*, I, 10. L'individu n'est qu'un nombre ; ce n'est pas lui qui donne la substance; il la reçoit de l'espèce, qui la reçoit du genre, qui la reçoit de l'essence. Il n'y a de différence entre Socrate et Platon que le nom. I, 3; I, 16. Au point de vue philosophique, Hauréau rapproche Erigène de Spinosa; Rousselot conclut de même. Le système théologique d'Erigène se trouve condensé dans son traité de la division de la nature (et non : des natures, comme l'imprime P. Lacroix), dialogue profond, serré et subtil entre le maître et le disciple. Erigène admet dans la nature quatre divisions ou degrés : 1° la nature qui crée et n'est pas créée; 2° la nature créée et qui crée; 3° la nature créée et qui ne crée pas; 4° la nature qui ne crée ni n'est créée. 1. La première, c'est Dieu, source de toutes choses, ineffable. On peut employer deux méthodes pour arriver à le comprendre : la méthode affirmative et la méthode négative. Cette dernière est la meilleure, puisque Dieu est au-dessus des contraires et des luttes; ὑπερ, *plusquam*. Aussi les catégories d'Aristote ne sauraient lui être appliquées, bien qu'il soit éternellement créateur, I, 74, et que l'amour soit le lien de tout ce qui est en mouvement et qui tend vers lui, sans qu'il en soit affecté. Celui qui le connaît le mieux est celui qui ne le connaît point. Puis Erigène reprend la méthode affirmative, qui rapproche Dieu de l'homme en employant un langage relatif et accessible à sa faiblesse. En nous étudiant nous-mêmes, nous retrouvons dans notre intelligence, notre raison et nos sens la Trinité; le Père, cause créatrice, le Fils, instrument de l'œuvre divine, le Saint-Esprit, ordonnateur. II, 2, 3. Nous sommes l'image de Dieu, car ce qu'il produit, c'est lui-même. III, 8, 9. On doit soutenir contre Staudenmaier qu'Erigène ne semble pas attribuer à Dieu une conscience personnelle, car il reconnaît en lui l'ignorance du mal, l'ignorance des choses non créées, etc., et a pour maxime que « *Cognitio non præcedit actum.* » Du reste, M. Saint-René Taillandier voit dans sa thèse de la nécessité de la création de la part de Dieu une profonde conception métaphysique et nie le panthéisme néo-platonicien de notre auteur. Ces divergences d'appréciation résultent pour nous du conflit des deux méthodes employées, qui amènent des points de vue opposés, dont Erigène a conscience et qu'il cherche vainement à éviter en face des scrupules de son disciple. 2. S'appuyant sur l'unité, d'où procèdent les nombres à l'infini, Erigène fait découler de la divinité créatrice les causes premières et les prototypes, qui ne sont que des théophanies et qui convergent vers le Verbe, pont véritable entre le Dieu inaccessible et le monde, que l'Aréopagite n'avait pas su découvrir, 622. Tout en énumérant les dix causes premières, 623, il affirme qu'elles peuvent s'étendre à l'infini comme une fontaine, dont les eaux, se répandant du supérieur à l'inférieur, reviennent par les pores secrets de la nature à leur source première. Lignes d'une sphère, partant toutes du centre, elles sont toutes égales. Le ciel et la terre, dont parle la Ge-

nèse, sont les causes premières réunies par le Père en son Fils, III, 15. L'*inane et vacuum* constitue le modèle de la nature, qui était dans le Verbe. 3. Le monde a été créé éternellement par Dieu, I, 72; I, 12; II, 19. Quand nous disons que Dieu a tout fait, nous voulons dire que Dieu est en tout. La création de la lumière indique le passage des causes premières dans leurs effets, comme les ténèbres en révèlent le mystère, 692. Dieu voit et crée, III, 17; il se voit lui-même et se crée; tel le soleil. Il y a, II, 24, cinq degrés dans les êtres, du minéral à l'homme, véritable microcosme. Tous les hommes se retrouvent dans le premier, I, 5, théorie favorite des défenseurs rigides du péché originel. L'homme, résumé de la création, II, 5, *medietas et adunatio omnium creaturarum*, n'avait pas de sexe avant la chute et possédait un corps spirituel, IV, 25. Il avait à ce moment l'intelligence parfaite, 778, mais il n'était qu'à l'état d'idée, de même que le paradis, car, s'il avait un seul moment possédé la perfection, il l'aurait conservée, 808. La chute est le fruit de la liberté indéterminée, de l'orgueil, qui se nourrit de lui-même plus que de Dieu. Le sommeil d'Adam, la création de la femme, qui n'est autre que l'αἰσθησίς ou les sens, sont les conséquences de la chute. Les peaux de bêtes et les feuilles de figuier représentent les corps mortels, II, 24, 26. C'est alors qu'apparaissent les sexes, II, 5. Le péché a pour fruits l'ignorance et la perte de la puissance sur la nature. Dans un grand nombre de passages, Erigène envisage le péché comme une réalité redoutable, mais, comme Denys, il ne voit dans le mal qu'un Nihil, ce qui peut n'être qu'une ombre, une lacune. 4. Jésus, qui résume l'homme entier, s'incarne. La christologie d'Erigène est un véritable Protée. D'après Baur, Christ ne serait pour lui qu'un sauveur hégélien, symbole de l'union du fini et de l'infini. Dorner oppose à cette notion abstraite certains passages, tels que *Caro, quam de virgine*, II, 23, la prière à Jésus-Christ, *Com. In Ioh.*, II, 38, et pourtant la réalité historique du Christ semble atteinte et compromise par l'allégorie. L'évolution des degrés inférieurs vers les supérieurs est semblable au cours des astres, 451. *Finis totius motus est principium ejus*, 566. Ce retour vers Dieu comprend cinq degrés : 1° le retour du corps dans ses quatre éléments; 2° la résurrection; 3° le changement du corps en esprit; 4° le retour de la nature humaine dans ses causes premières; 5° le retour de la nature entière en Dieu. Erigène nie la punition du corps, puisque la peine est toute spirituelle; le supplice est dans la conscience, V, 29. La volonté seule du pécheur est punie, et non sa nature bonne en elle-même, V, 31. Le paradis, l'enfer sont de simples images, V, 36, et les Pères ont adopté un langage grossier pour être compris des simples. Le mysticisme quiétiste est à la base du bonheur conçu par Erigène, I, 76. L'homme, affranchi de la matière, II, 8, retrouve son corps primitif, II, 26. Tous seront élus, prendront place dans les nombreuses demeures du père et seront en Dieu sans cesser d'être hommes, I, 56. Le mal sera englouti comme Pharaon et tous contempleront Dieu, V, 25, à des degrés différents, bien que Christ soit seul en lui. Ici le panthéisme d'Erigène disparaît ou s'efface de-

vant le spiritualisme idéaliste d'Origène. Tel fut ce penseur, remarquable en tous temps, véritable prodige de son siècle, l'un des derniers disciples de la Grèce en Occident, précurseur original et hardi de la philosophie, condamné par l'Eglise, imité par les scolastiques, suivi par l'école mystique de saint Victor, compromis par les sectes mystiques du moyen âge, reproduit sur bien des points par la spéculation moderne, nature complexe, miroitante, pleine d'attraits, de contrastes, d'oppositions. — Sources : *Flori liber adv. Scot*, *apud* Mauguin; Asser, *De reb. gest. Aelf.*, Frankf., 1603; Guill. de Malmesbury, *De gest. reb. Ang.*; Mabillon, *Ann. Bened.*, III, 68; Oudin, *Comm. de script. eccl.*; *Hist. litt. de France*, IV; Neander, *Kirchengeschichte*, VI, 246 et suiv.; Weiss, *Gesch. Alfred des Grossen*, Schaffh., 1852; Hyort, *Ioh. Scot. Erig.*, Copenh., 1823; Staudenmaier, *Ioh. Scot. Erig.*, Frankf., 1834, la 1re partie biographique a seule paru; le même, *Zeitsch. f. Theol.*, 1840, Heft 2, p. 239; Mœller, *Ioh. Sc. Erig. u. seine Irrthümer*, May., 1840; Jœsche, *Der Pantheismus*, II, 141; ; Helfferich, *Die christ. Mystik*, Gotha, 1842, I, 177; Jundt, *Hist. du panthéisme popul.* Paris, 1875; Ravaisson, *Rapport sur les bibl. de l'Ouest*, Paris, 1841; St-René Taillandier, *Jean Scot Erig.*, Strasb., 1843; Christlieb, *Ioh. Scot. Erig.*, Gotha, 1860; Lauf, dans les *Stud. und Kritiken*, 1828, Heft IV, p. 755; Hoeck, dans la *Monatsschrift de Bonn*, Heft XVI, p. 33; Fronmüller, *Erig. Lehre von Wesen des Bœsen*, dans la *Tübin-Zeitschr. f. Theol.*, 1830, Heft I, p. 49; Engelhardt, *Kirchengesch. Abandhl.*, p. 265; Schmidt, *Der Mysticismus des Mittelalters*, Iéna, 1824; Rückert, dans la *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1858, p. 321, 376; Torstrick, *Philosophia Erig.*, Gœt., 1844. A. Paumier.

ERLANGEN. Voyez *Universités allemandes*.

ERMITES. Voyez *Anachorètes*.

ERNESTI (Jean-Auguste) [1707-1781], né en Thuringe où son père était pasteur, fit à Wittemberg et à Leipzig de bonnes études classiques, puis professa dans cette dernière ville la littérature ancienne et la théologie. Intimement versé dans la connaissance de l'antiquité classique, éditeur estimé des œuvres de Xénophon, d'Homère, de Polybe, de Tacite et de Cicéron, écrivain disert et élégant, Ernesti apportait à ses recherches plus de conscience et de goût que d'originalité ou de profondeur. Son ouvrage principal est un essai d'herméneutique du Nouveau Testament, publié sous le titre de *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipz., 1761; 3e édit. 1770, remarquable par la diction classique, l'élégance et la concision de la forme plus encore que par la hardiesse des vues. Il y fait rentrer tous les matériaux qui forment aujourd'hui ce que nous appelons l'isagogique ou l'introduction au Nouveau Testament. Il insiste sur la nécessité d'expliquer la Bible d'après le sens grammatical, en récusant à la fois l'autorité de l'Eglise, le sentiment propre, l'imagination allégorisante et les systèmes philosophiques. La Bible doit être expliquée comme tout autre livre : *Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris, in quocunque argumentatio occupatis* (*Institutio*, p. 227). Ernesti détruit aussi le préjugé de la pureté de la langue grecque du

Nouveau Testament que l'on avait nourri jusque-là, et insiste sur la nécessité d'étudier l'idiome particulier dans lequel les écrivains sacrés se sont exprimés. Outre un certain nombre d'*Opuscules philologiques* (1764) et d'*Opuscules théologiques* (1773), publiés pour faire suite à son grand ouvrage, Ernesti fonda la première revue de théologie en Allemagne (*Neue theol. Bibliothek*, 1860-69, 10 vol. et *Neueste theol. Bibl.*, 1773-79, 4 vol.) et en rédigea lui-même la plupart des articles. Ernesti fut loin de tirer toutes les conséquences du principe exégétique qu'il venait de poser; il ne paraît même pas les avoir aperçues et mourut dans l'illusion d'être resté parfaitement orthodoxe : il avait en effet défendu le dogme luthérien contre les novateurs et expressément maintenu la notion ecclésiastique de l'inspiration. — Voyez Teller, *Ernesti's Verdienste um Theol. u. Relig.*, Leipz., 1783. — Plusieurs autres savants du même nom se sont distingués dans le champ de la philologie sacrée et profane. Voyez leurs noms et la liste de leurs ouvrages dans Feller, *Biogr. univ.*, et Ersch et Gruber, *Encykl.*, XXXVII.

ERPENIUS, en hollandais van Erpe (Thomas), orientaliste hollandais, né à Gorkum en septembre 1584, étudia la théologie à Leyde, où, d'après les conseils de Scaliger, il se livra aussi à l'étude des langues orientales, étude qu'il poursuivit en Angleterre, en France, en Italie et en Allemagne; nommé professeur de langues orientales à Leyde en 1613, il joignit à cette charge en 1619 une seconde chaire d'hébreu créée en sa faveur, et peu après l'office d'interprète des Etats généraux pour les langues orientales; une épidémie l'arracha dans la force de l'âge (13 novembre 1624) aux grands travaux qu'il projetait encore. Erpenius possédait remarquablement bien les langues orientales, spécialement l'arabe, pour lequel il n'existait cependant presque point de secours à cette époque; il consacra ses forces à en propager la connaissance, et peut être considéré comme le père de la grande école d'orientalistes qui illustra la Hollande pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle, et dont Alb. Schultens est le représentant le plus distingué. Sa grammaire arabe (Leyde, 1613, souvent réimprimée) a été jusqu'aux beaux travaux de Silvestre de Sacy, au commencement de notre siècle, le manuel le plus généralement employé pour l'enseignement de cette langue, manuel dont des maîtres tels que Golius, Alb. Schultens et J.-D. Michaëlis n'hésitèrent pas à donner de nouvelles éditions; elle fut encore reproduite en français à Paris, 1844. Parmi ses nombreux ouvrages, dont la plupart sortirent de l'imprimerie orientale qu'il avait fondée dans sa maison, nous ne citerons que ceux qui ont un intérêt plus spécialement théologique : en 1615 il publia en arabe les épîtres aux Romains et aux Galates, comme spécimen du Nouveau Testament arabe qu'il publia en 1616 d'après un ancien manuscrit ayant appartenu à Scaliger; en 1622, une traduction arabe du Pentateuque faite très-littéralement sur l'hébreu par un juif d'Afrique inconnu ; en 1625, les Psaumes en syriaque, d'après deux anciens manuscrits, avec une version latine très-littérale (nouv. éd. avec notes par J.-A. Dathe,

Halle, 1768). Erpenius édita aussi le *Arcanum punctationis revelatum*, travail anonyme de L. Cappel, 1624. Il avait réuni une fort belle bibliothèque dont le catalogue parut à Leyde, 1625, in-4°; ses manuscrits orientaux passèrent à la bibliothèque de l'université de Cambridge. Plusieurs lettres d'Erpenius sont imprimées dans Is. Casauboni *Epistolæ*, Rotterd., 1709, in-fol. — Sources : G. J. Vossius, *Oratio in obitum Erpenii*, Leyde, 1625, in-4° (reprod. dans Witten, *Memoriæ philosophorum*, dec. II); P. Scriverius, *Manes Erpeniani*, Leyde, 1625, in-4°; Nicéron, *Mémoires*, t. V (plus complet dans la trad. allem. t. VI et préf. du t. VIII); Chaufepié, *Dictionnaire*, t. II; Jourdain, dans la *Biographie universelle*, Rœdiger, dans l'*Encyklopædie* d'Ersch et Gruber, sect. I, t. XXXVII; *Encyklopædie* de Herzog, t. XIX, p. 487; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklaerung*, t. III, p. 21 et passim; Schnurrer, *Bibliotheca arabia;* Zenker, *Bibliotheca orientalis*. A. Bernus.

ERREUR, qui vient du latin *errare* (s'écarter du chemin, vaguer), signifie l'état d'un esprit qui s'écarte du vrai et adopte une opinion fausse. C'est la logique qui formule les lois que la pensée doit suivre pour conquérir la vérité, et les logiciens se sont aussi attachés à reconnaître les causes diverses de nos erreurs, ainsi que les moyens d'y remédier. Ils ont constaté que chacun des modes d'activité de la pensée est susceptible de fléchir, de subir une détérioration, de fournir des conclusions erronées. Que nos opinions aient pour point de départ légitime nos sensations, ou les idées premières et immédiates de la raison, ou ces vérités mixtes, placées à mi-hauteur entre les perceptions et les idées universelles, toujours l'abus est possible, et la philosophie accomplit une œuvre utile en signalant le vice spécial qui entache chaque genre d'opérations irrégulières. Mais d'où vient que l'intelligence, faite pour saisir la vérité, arrive à embrasser l'erreur? Les objets ne nous trompent pas; si la réalité parfois ne se montre pas à nous tout entière, c'est un juste motif pour nous de ne pas conclure prématurément, et dans ce cas, l'aveu de notre ignorance marque la limite normale de notre science. L'erreur est donc le fait de l'homme, la conséquence d'un mauvais emploi de ses facultés; pour chacune de ses erreurs, il mérite le reproche d'avoir manqué de patience, de prudence, d'application, de probité intellectuelle. Il est vrai, la faute n'incombe pas toujours à l'individu; aucun individu ne peut à lui seul se constituer tout le système de ses connaissances; il y a des erreurs collectives, qui sont à la charge de la société au sein de laquelle l'individu est né. Cette question de la responsabilité de l'homme prend un caractère plus important, quand il s'agit, non plus de connaissances de l'ordre physique, mais de notions morales et religieuses. En matière morale : la conscience témoigne avec énergie et netteté, quand nous accueillons avec droiture son témoignage, et aucun raisonnement, si correct qu'il soit, n'exerce sur notre cœur la même autorité que le verdict de la conscience; mais la conscience peut être aussi faussée, étouffée; alors le cœur accueille avec sympathie les maximes qui justifient ses penchants; et à moins de supposer l'hypocrisie, il nous faut reconnaître

que la doctrine éthique d'un homme est l'expression de sa vie morale. De même en matière religieuse : c'est le sentiment de notre relation avec Dieu qui nous inspire notre doctrine théologique. Nous avons bien une révélation qui nous présente la vérité ; mais ce ne sont pas des théorèmes mathématiques, qu'il suffise de s'approprier par un acte intellectuel ; c'est par le cœur qu'on y adhère, Rom. X, 10, et l'assimilation, parce qu'elle est personnelle, peut être différente selon les individus et selon les milieux où l'Evangile pénètre. Jésus-Christ, celui qui est la vérité, fait appel à la conscience, à la résolution de ceux qui veulent connaître sa doctrine, Jean VII, 17. Il est vrai, tandis que les uns sont assez préparés pour accueillir immédiatement l'appel qui leur est adressé, d'autres ont bien des obstacles à surmonter pour pouvoir seulement se rendre compte de cette mise en demeure, et nous n'avons pas le droit de citer notre prochain devant sa conscience pour chaque erreur que nous constatons dans sa pensée. Ce n'est pas en un jour que l'homme est renouvelé dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé (Col. III, 10). — Voyez : Descartes, *IVe Méditation*, *Du Vrai et du Faux ;* Malebranche, *Recherche de la vérité*, et Arnauld, *Des Vraies et des Fausses Idées* ; Locke, *Essoi sur l'Entendement humain*, l. VI, ch. XX ; Ferrari, *De l'Erreur*, 1840. L'ouvrage, *Des Erreurs et de la vérité*, 1775, *par un ph. inc.*, 1775, Edimbourg (c.-à-d. Lyon) est un exposé des idées de Saint-Martin plutôt qu'un essai sur notre sujet. A. Matter.

ESAIE, l'un des trois grands prophètes. Son nom s'écrit en hébreu Jeschajahu, ce qui signifie « salut de l'Eternel ; » les Septante l'ont rendu par Ἡσαΐας, et les versions latines par *Esaias* ou *Isaias*. Le livre qui lui est attribué occupe, dans nos Bibles, la première place en tête des écrits prophétiques de l'Ancienne Alliance ; et, de tout temps, livre et auteur ont été entourés d'une incontestable et légitime considération. Avant l'ère chrétienne, Jésus, fils de Sirach, appelle Esaïe un « grand prophète, » et lui rend ce témoignage, qui nous est parvenu : « Par son inspiration il vit ce qui devait arriver, et il consola ceux qui pleuraient en Sion ; il fit connaître l'avenir jusqu'à la fin des siècles, et les choses cachées avant qu'elles existassent » (Ecclésiastique XLVIII, 24-25). Plus tard, les écrivains du Nouveau Testament le citent cent fois au moins, en confirmation d'un fait ou d'une doctrine ; et Jésus-Christ lui-même nous est représenté par les évangélistes comme invoquant les paroles du prophète à l'appui de son enseignement. Dès lors, au sein de l'Eglise juive comme au sein de l'Eglise chrétienne, parmi les réformateurs et grand nombre de théologiens après eux, ces mêmes paroles ont joui d'une autorité peu ordinaire. Et, si les travaux de la critique moderne ont pu modifier les opinions sur la manière d'envisager les diverses parties dont se compose le livre, il n'est pas téméraire d'affirmer qu'ils n'ont guère porté atteinte à l'admiration qui nous a été léguée par une aussi longue série de siècles. Cette admiration pour des pages brûlantes d'éloquence et toutes parées des diamants de la poésie s'explique et se justifie, non pas seulement par les

mérites d'une forme littéraire à peu près sans égale, mais par un contenu dont l'influence a été manifeste sur les conceptions religieuses et théologiques des générations successives.

I. *La personne et le ministère d'Esaïe.* — Le père d'Esaïe s'appelait Amots, à ce que nous apprennent le livre lui-même et plusieurs passages des Rois et des Chroniques (Es. I, 1. 11; XIII, 1; XX, 2; XXXVII, 2. 21; XXXVIII, 1; 2 Rois XIX, 2. 20; XX, 1; 2 Chr. XXXII, 20. 32). Quelques Pères de l'Eglise ont confondu cet Amots, personnage du reste inconnu, avec le prophète Amos, dont l'orthographe est différente en hébreu, mais que les Septante ont écrit de la même manière en grec. Les rabbins, d'après une tradition fort suspecte, prétendent que cet Amots était frère d'Amatsia, roi de Juda. Le lieu de naissance d'Esaïe n'est indiqué nulle part; certains indices conduiraient à croire qu'il était originaire de la tribu de Benjamin (cf. Néh. XI, 7 et Jér. XXIX, 21); mais il vivait à Jérusalem, prenant une part active à tout ce qui s'y passait. On ignore quand et comment il mourut : suivant le Talmud, il aurait subi le martyre sous Manassé, fils et successeur d'Ezéchias. Il ressort de divers passages qu'Esaïe était marié, et qu'il eut plusieurs enfants, auxquels il donna des noms symboliques; il appelle sa femme « la prophétesse » (VIII, 3), et deux de ses fils sont expressément mentionnés (VII, 3; VIII, 3. 18). — Si nous nous en rapportons à la suscription qui se trouve au commencement du livre, et dont l'exactitude n'a été mise en doute par personne, Esaïe vécut et prononça ses oracles au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz et d'Ezéchias, quatre rois qui se succédèrent sur le trône de Juda. Or, la chronologie jusqu'ici adoptée nous fournit les dates suivantes : Ozias régna 811-759, Jotham 759-743, Achaz 743-728, Ezéchias 728-699. D'autre part, le chapitre sixième nous apprend qu'Esaïe fut consacré au ministère de prophétie l'année de la mort d'Ozias. En partant de cette époque pour ne s'arrêter qu'à la fin du règne d'Ezéchias, on aurait une période de soixante ans, savoir de 759 à 699 avant Jésus-Christ. Et, si le fils d'Amots avait vingt ans lors de son appel, cela ferait supposer une existence totale de quatre-vingts années. Quelques-uns la prolongent jusqu'aux premiers temps de Manassé, en tenant compte de la tradition juive qui le fait mourir par ordre de ce prince, ou en tirant certaines inductions d'un passage des Chroniques (XXXII, 32) qui semble lui attribuer une histoire d'Ezéchias. Mais ces données sont discutables, sans parler de l'absence du nom de Manassé dans la suscription. — Sur cette longue vie quelle part faut-il accorder à l'activité prophétique d'Esaïe? Peut-être trente, peut-être quarante années; car il y a, sous ce rapport, des éléments d'incertitude. Et d'abord, on ne lit nulle part à quel moment du règne d'Ezéchias il acheva son ministère; seulement, nous le voyons encore en scène la quatorzième année de ce règne, lors de l'invasion de Sanchérib, soit l'an 714 (cette date est quelque peu modifiée par les études assyriologiques modernes et les calculs de Lepsius et d'Oppert; voyez là-dessus Schrader, *Die Keilinschriften und das Alt. Test.*, Giessen,

1872, et cf. Gutschmid, *Die Assyriologie in Deutschland*, Leipz., 1876). Ensuite, à considérer le recueil tel qu'il nous est parvenu, il n'est aucun fragment qui puisse, d'une manière probable, se rapporter au règne de Jotham. Il serait néanmoins hasardé d'en conclure que la voix du prophète ne se fit point entendre alors : tous les discours sortis de sa bouche n'ont sans doute pas été mis par écrit, et nous ne sommes pas assurés non plus de posséder au complet ceux qui l'ont été. Au surplus, c'était l'époque de la jeunesse d'Esaïe; et les circonstances du pays ne l'appelaient pas encore à une intervention aussi caractérisée que cela eut lieu plus tard. Jotham, tout en laissant subsister les hauts lieux, marcha dans les voies de la piété, et l'ensemble de son règne fut prospère et pacifique. — Les choses changèrent de face sous ses successeurs Achaz et Ezéchias. Et les trente années, qui s'écoulèrent depuis l'avénement au trône du premier de ces monarques jusqu'au milieu du règne d'Ezéchias, forment l'époque brillante du ministère d'Esaïe, et constituent ce qu'on peut véritablement appeler sa vie publique. *Achaz*, fils de Jotham, fut roi à Jérusalem de 743 à 728. Ce fut un prince faible et idolâtre. Il fit fermer la maison de l'Eternel, après y avoir commis des profanations, pour lesquelles il trouva un complaisant auxiliaire dans le prêtre Urie. Il éleva partout des autels aux divinités syriennes. Il alla même jusqu'à sacrifier à Moloc, en faisant passer par le feu l'un de ses enfants. Pendant les seize années qu'il tint d'une main maladroite et impie les rênes du gouvernement, la terre de Juda fut en proie à bien des secousses, et Jérusalem parut à deux doigts de sa perte. « Le cœur d'Achaz et le cœur de son peuple furent agités comme les arbres de la forêt sont agités par le vent » (Es. VII, 2). Nous voyons d'abord le roi de Syrie et le roi d'Israël qui se liguent pour marcher contre Jérusalem, l'assiéger, et proclamer un nouveau souverain. La ville sainte fut sauvée; mais le pays fut ravagé. Les Syriens emmenèrent beaucoup de captifs à Damas, et s'emparèrent de la ville d'Elath. Les Israélites des dix tribus firent un grand carnage des habitants de Juda, et les prisonniers ne durent leur salut qu'à l'intervention d'un prophète de Samarie. D'un autre côté, les Edomites se livrent au pillage sur le territoire de Juda, et les Philistins se jettent sur la campagne et sur plusieurs villes, dont ils se rendent maîtres. Achaz implore le secours de Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, et prodigue, pour l'obtenir, les trésors du temple et ceux de la maison royale. Puis, quand le monarque assyrien eut anéanti le royaume de Damas, et resserré les limites de celui d'Israël, Achaz se rend à Damas pour lui offrir ses hommages, comme un véritable vassal à l'égard de son suzerain. Sa mort ne dut pas susciter bien des regrets, puisqu'on ne daigna pas même déposer ses restes parmi les tombes royales (2 Chr. XXVIII, 27). *Ezéchias*, fils d'Achaz, fut roi à Jérusalem de 728 à 699. Bien loin de ressembler à son père, il donna l'exemple d'une piété vivante, et mit tout en œuvre pour rendre au culte de l'Eternel son existence légale et son ancienne splendeur. Il ordonna la réouverture

et la purification du temple. Les statues et les autels, érigés en l'honneur des divinités phéniciennes, furent brisés; les hauts lieux même furent détruits. Une pâque solennelle fut célébrée avec une ferveur religieuse et des démonstrations de joie, telles que l'on n'avait rien vu de semblable à Jérusalem depuis le temps de Salomon. La prospérité temporelle fut le partage d'Ezéchias, et les vingt-neuf années de son règne s'accomplirent en bonne partie dans la paix. Il entend, pour ainsi dire, les remparts de Samarie qui s'écroulent; il voit s'évanouir comme une fumée, sous le souffle des Assyriens, ce royaume d'Israël, à la fois frère et rival du sien. Et il est assez heureux, non seulement pour échapper à leur glaive, mais encore pour s'affranchir du tribut qu'il leur avait payé. Bientôt l'heure du péril va sonner pour Ezéchias. Le roi des Assyriens, Sanchérib, qui dirige une expédition contre l'Egypte, traverse à l'improviste le territoire de Juda, fait main basse sur toutes les villes fortes, et envoie l'un de ses généraux sous les murs de Jérusalem, pour la sommer de se rendre. Quelques préparatifs de défense sont bien entrepris par Ezéchias; mais son vrai refuge, c'est l'Eternel, et il se répand en prières dans le sanctuaire. La protection divine couvre Jérusalem et son roi : l'armée de Sanchérib est anéantie en une seule nuit. Encore une crise suprême, et le pieux monarque coulera dans la paix le reste de ses jours. Il tombe gravement malade, et le prophète Esaïe lui dit : « Donne tes ordres à ta maison, car tu vas mourir! » D'un âge peu avancé, et sans héritier pour le trône, Ezéchias est foudroyé, se tourne contre la muraille, et adresse ses supplications à l'Eternel. Quinze années de vie lui sont accordées : c'est Esaïe qui lui annonce cette nouvelle faveur de la part de l'Eternel. Des ambassadeurs babyloniens viennent le complimenter sur sa guérison, et lui offrir des présents; et un mouvement d'ostentation le porte à leur montrer tous ses trésors. Ezéchias se coucha avec ses pères, et tout Juda lui rendit en grande pompe les honneurs funèbres. — Quelle *influence* exerça le prophète Esaïe en la présence de ces deux monarques, Achaz et Ezéchias, dont le caractère et les sentiments offrent le plus parfait des contrastes? Quel rôle joua-t-il au milieu des événements solennels qui se passèrent de leur temps, et que nous avons à peine indiqués d'une manière sommaire? Quelles paroles fit-il entendre aux citoyens d'Israël et de Juda, sur les dispositions desquels nous n'avons rien dit encore, et aux nations étrangères qui se montrèrent les ennemies de l'Eternel et de son peuple? Sous l'impie Achaz, il n'est pas surprenant qu'Esaïe, parlant au nom du Dieu dont le culte et la mémoire sont indignement foulés aux pieds, ait obtenu peu d'ascendant sur les chefs livrés à la corruption et sur les masses égarées. On voit même le prince se moquer ouvertement du prophète, au moment où celui-ci vient le rassurer contre l'expédition menaçante des rois d'Israël et de Syrie, ligués ensemble pour la destruction de Jérusalem (Es. VII, 4 ss). Et les grands de la nation ne se gênent guère d'afficher leur incrédulité par d'insultantes railleries (V, 18-19; IX, 9; XXVIII, 9-10.

15, etc.). Le prophète ne poursuit pas moins son œuvre. Son courage et son éloquence semblent s'accroître, en raison directe des obstacles qui entravent son ministère. Auprès d'Ezéchias, Esaïe jouit d'une tout autre considération, bien que ses vues ne soient pas toujours adoptées, à cause d'une faction puissante qui allait parfois jusqu'à dominer le souverain. Pourtant, il est d'ordinaire le bienvenu dans ses rapports avec le monarque; il est recherché, consulté par lui, pressé avec instances de prier l'Eternel pour le salut de la patrie. Il ose même, sans encourir l'indignation royale, témoigner son mécontentement de l'ostentation avec laquelle sont étalés les trésors du palais aux regards des ambassadeurs babyloniens. Quand on envisage dans sa redoutable réalité l'époque à laquelle il vécut, et quand on se rend témoin de l'infatigable activité dont il fit preuve alors, il est impossible de ne pas reconnaître qu'Esaïe s'éleva au plus haut degré de gloire et de succès dans l'exercice du ministère prophétique. En face de la catastrophe de Samarie et des dix tribus, en face du roi d'Assyrie balayant sur son passage les peuples et leurs places fortes, en face des ennemis du dedans non moins dangereux que ceux du dehors, Esaïe est, dans la main du Tout-Puissant, un instrument d'élite pour travailler à la restauration morale et religieuse du royaume de Juda et ajourner de plus d'un siècle une ruine qui semblait imminente. Abordons ici quelques développements. « Me voici, envoie-moi! » avait répondu le fils d'Amots à la voix du Seigneur, disant: « Qui enverrai-je? » (VI, 8). Et, par sa mission, le nouveau prophète se sentait divinement appelé à exercer sur ses contemporains une influence religieuse, morale, politique. Tel fut, en réalité, le but constant de ses efforts. C'est là ce qu'attestent, avec une rigoureuse évidence, les documents que les âges nous ont conservés comme les produits de sa parole inspirée. — *Influence religieuse.* Se posant en défenseur sacré de la théocratie, telle qu'elle fut donnée aux Hébreux, Esaïe proclame l'Eternel unique et vrai Dieu. Il revendique en sa faveur le monopole absolu dans le gouvernement du monde; il s'attache à faire respecter ses attributs, tout spécialement la sainteté de sa personne et de ses décrets. C'est l'Eternel qui a créé la terre, qui a déployé les cieux et toute leur armée; c'est lui qui dispense le bonheur et l'adversité, qui pèse la destinée des individus et des nations, qui connaît et règle leur sort présent et à venir. Tout genou fléchira devant lui. Malheur à qui conteste avec son créateur! Salut, au contraire, et miséricorde à ceux qui le prennent pour appui, qui se tournent vers lui pour être délivrés! Les dieux des nations ne sont rien; leurs idoles ne sont que du bois et de la pierre; et ceux qui se prosternent devant elles ont comme un bandeau sur les yeux, ils n'ont ni cœur ni intelligence. Suivez le prophète mettant en scène les fabricateurs d'idoles, les harcelant avec une sanglante ironie, et les forçant en quelque sorte à s'écrier : « N'est-ce pas du mensonge que j'ai dans ma main? » Et ce n'est pas seulement contre l'idolâtrie sous ses formes grossières, qu'il dirige ses discours incisifs. Il flétrit

tout ce qui peut altérer la pure notion du Dieu de vérité : les superstitions insensées, la divination, la magie, l'évocation des morts. Il veut percer jusqu'à la conscience de ces incrédules de son temps, qui se plaignent de la Loi comme d'un fardeau; de ces moqueurs, qui prennent pour thème de leurs sarcasmes les délais que l'Eternel apporte à l'exécution de ses jugements; de ces faux dévots, qui honorent le Seigneur de la bouche et des lèvres, sans lui donner leur cœur. Un pareil déploiement de forces dans le sens du monothéisme pourra paraître disproportionné aux exigences de la situation, sous un prince tel qu'Ezéchias. Mais n'oublions pas que la voix du prophète franchissait encore les étroites limites du territoire de Juda, pour aller frapper au cœur Israël coupable et penché sur l'abîme, et que l'écho devait en retentir au loin jusqu'aux extrémités du monde païen. N'oublions pas qu'Esaïe vécut aussi sous l'impie Achaz, et que plusieurs de ses oracles datent de cette époque. N'oublions pas, enfin, qu'à Jérusalem même, et du vivant d'Ezéchias, l'Eternel était méconnu par les uns et son culte matérialisé par les autres, malgré les mesures officielles contre les manifestations idolâtres. — *Influence morale.* Tandis qu'il prend à tâche de vivifier la foi au Dieu d'Israël et de dégager le culte des autels d'un stérile et vain formalisme, Esaïe voudrait en même temps relever la moralité publique, dont le niveau était descendu aussi bas qu'il est possible. Sentinelle vigilante, rien ne lui échappe. Il met à nu toutes les plaies, dévoile toutes les turpitudes, censure et fustige avec une hardiesse qui fait peur. Ici abondent les détails : à les relire, on est presque saisi d'un tremblement. Esprit de révolte chez le peuple, orgueil et avidité chez ceux qui gouvernent, oppression des malheureux, déni de justice aux petits et aux faibles, mensonges et fourberies, actes de violence, impudeur et luxure : voilà les vices qui s'étalent au grand jour. Les riches ne songent qu'à ajouter maison à maison, champ à champ. Les chefs du peuple, gardiens inutiles, pareils à des chiens muets qui ne savent aboyer, deviennent insatiables pour leurs intérêts privés et se font complices des voleurs. Les juges se laissent séduire par des présents, pour faire tort à la veuve et à l'orphelin. Les filles de Sion, parées de tout ce que peut inventer la vanité, se promènent à petits pas, la gorge déployée et les regards effrontés. Les prêtres eux-mêmes et les prophètes s'oublient dans le vin et trébuchent sous l'effet des liqueurs enivrantes. Du milieu des scènes de débauche et d'orgie sortent ces cris d'une sauvage impiété : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ! » La cité, jadis fidèle, est devenue une prostituée! Il y avait de la droiture, et maintenant il y a des assassins! Toutes ces iniquités, tous ces crimes soulèvent contre leurs auteurs la sainte indignation du prophète. Au nom de l'Eternel, il menace, il annonce l'écrasement des hautains, la ruine des pécheurs, les invasions étrangères, les souffrances de l'exil... Mais aussi, il a en réserve de magnifiques promesses pour ceux qui se convertiront, pour ces réchappés d'Israël, qui seront comme la semence d'un

peuple nouveau, créé pour la justice, la paix et l'allégresse. — *Influence politique.* Ce serait dépeindre d'une manière incomplète l'action du prophète Esaïe que de ne pas signaler, au point de vue politique et national, l'intérêt puissant qu'il manifeste pour les affaires de l'Etat, spécialement en ce qui concerne les relations extérieures. Il montre une parfaite entente de ce qu'exigeaient les circonstances de son temps, et il formule ses conseils avec ce ton de haute autorité qui dominait l'avenir. En général, il blâme toute alliance avec les nations étrangères, sentant fort bien que, pour un petit pays comme l'était celui de Juda, une semblable alliance est un acheminement à des tributs à payer, à une annexion à subir. D'ailleurs, sa religion lui commandait de ne pas laisser s'affaiblir l'élément théocratique par un recours à des appuis humains : l'Eternel des armées seul était capable de secourir efficacement son peuple. Il eut surtout à lutter à Jérusalem contre une faction violente qui, dans l'espoir d'échapper aux Assyriens, voulait à tout prix l'alliance avec l'Egypte; il en précise les dangers, il dévoile la politique astucieuse des Pharaons, et il prophétise l'asservissement de cette contrée. Ses divers oracles contre les peuples du dehors, en manifestant ainsi les jugements de l'Eternel, étaient encore propres à détourner les Israélites d'une union quelconque avec eux.

II. *Le livre et les questions critiques.* — Tel qu'il s'offre à nous, dans le texte hébreu comme dans les versions généralement suivies, le livre d'Esaïe renferme soixante-six chapitres, dont la coupe n'est pas toujours très-heureuse pour servir de guide en regard des sujets traités. On y trouve une série de discours, d'oracles et de cantiques, sous forme rythmique, entremêlés de quelques fragments en prose, et d'un petit nombre d'actes symboliques. Ces diverses pièces sont tantôt précédées d'une suscription précise sur l'occasion et l'époque, tantôt précédées d'une suscription plus vague, tantôt dépourvues de toute suscription. L'ordre chronologique domine dans les premiers chapitres, pour céder ensuite le pas à l'ordre naturel. — A mesure qu'on avance dans la lecture du recueil, on s'aperçoit de plus en plus que c'est là une œuvre de génie, un des plus beaux produits de la littérature hébraïque. Les qualités les plus diverses s'y font jour, et chacune à un éminent degré de perfection. Il vaut la peine d'en tracer une caractéristique rapide. Ce qui frappe, par-dessus tout peut-être, c'est une incroyable richesse de pensées, d'expressions, d'images, qui vous entraînent comme par un irrésistible courant. Esaïe est inépuisable ; et jamais on ne remarque en lui de lassitude. Chaque tableau, chaque discours, se soutient dans toutes ses parties par de nouvelles teintes, par de nouveaux traits; et l'on passe à un nouveau discours, à un nouveau tableau, sans avoir prévu le moindre temps d'arrêt, comme aussi sans avoir éprouvé le moindre désir d'un changement de sujet ou de ton. Ce qui double le prix de cette richesse, c'est le mouvement et la vie, qui jamais n'abandonnent le poëte. L'âme et ses passions multiples vont de pair avec la pensée et l'imagination. Ce n'est pas une abondance au sein de laquelle on

se berce avec mollesse, pour arriver à un voluptueux assoupissement. Loin de là : tout est plein d'animation, et l'on se croit soi-même témoin, disons presque acteur au milieu des scènes décrites. On assiste à la marche précipitée des armées assyriennes ; on est comme dans la mêlée avec ces misérables qui se dévorent les uns les autres, sous le fléau de la guerre civile ; on entend le fracas des idoles de Bel et de Nébo, qui s'écroulent ; on chancelle, en même temps que l'univers tremble sous les pas du Tout-Puissant. Le prophète ne cherche pas à nous laisser à distance, il ne tient pas à jeter entre nous et lui le voile du mystère. Il nous transporte avec lui dans son vol audacieux, pour que la voix de l'Eternel retentisse à notre oreille comme à la sienne ; il nous fait pénétrer jusqu'au séjour des morts, pour que nous contemplions de nos propres regards le tyran de Babylone faisant son entrée parmi les ombres ; il place sous notre œil le serviteur de l'Eternel, frappé pour l'iniquité de nous tous, et nous guérissant par ses meurtrissures. Partout il nous rend spectateurs intimes de ses saintes hardiesses. Même il veut nous associer à tous les sentiments qui font irruption dans son âme : il nous force à pleurer avec lui, à chanter avec lui les cantiques de délivrance et de salut, à admirer avec lui les eaux jaillissant du désert et la terre inculte fleurissant comme un narcisse, à lancer avec lui notre ironie sur les stupides fabricateurs d'idoles. Les termes dans lesquels nous venons de parler de la richesse du livre et de la forme dramatique qui en est le vêtement, donnent aisément à entendre que le sublime n'y exclut point la simplicité. En effet, si pittoresques que soient les expressions, si profondes que soient les pensées, le naturel et le vrai reposent toujours à la base, et peuvent se toucher du doigt. D'ailleurs, il y a une grande sobriété de visions, de paraboles, d'actions symboliques : la vision du chapitre sixième est un chef-d'œuvre de simplicité et de grandeur. La diction proprement dite est classique, de la première à la dernière page. Elle se distingue d'abord par la clarté. Jugé au travers d'une traduction défectueuse, le livre peut paraître fort difficile, même obscur. On reçoit une tout autre impression à la lecture du texte hébreu, bien qu'un certain labeur incombe nécessairement à l'interprète. Mais, quand on est une fois fixé sur le sens des mots, et suffisamment initié à la construction des périodes, on est étonné de la lucidité avec laquelle se dégage la pensée : il ne s'agit plus que de ne pas la mutiler ou l'obscurcir soi-même, si l'on veut la faire passer dans une autre langue. Indépendamment de la clarté, le style réunit la force, le pathétique, l'élégance et la grâce ; il s'y trouve une dignité et une pureté de goût, qui ont engagé les auteurs juifs à assigner une origine royale au prophète ; la gradation et les contrastes sont aussi ménagés avec beaucoup d'art. Toutes ces qualités dénotent un travail soigné dans la mise par écrit des oracles tels que nous les possédons. Mais, ce qui est digne de remarque, c'est que les élans d'une inspiration native ne sont en aucune façon gênés par les exigences de l'écrivain classique. Nous avons donc tout à la fois

une œuvre d'art du style le plus fini, et un produit religieux de la plus haute inspiration. — Le livre d'Esaïe est formé de deux parties distinctes, dont l'une embrasse les trente-neuf premiers chapitres, et l'autre les vingt-sept derniers. La *première partie* peut se scinder en trois groupes de prophéties. 1° Chap. I-XII, concernant les royaumes d'Israël et de Juda, outre quelques portions qui se rapportent aux rois d'Assyrie et aux temps messianiques. La suscription en tête du premier chapitre est trop générale pour convenir à ce chapitre seulement : aussi est-elle appliquée par les uns à tout le premier groupe, et par d'autres au recueil entier. Le chapitre sixième, qui renferme la vocation du prophète, semblerait logiquement devoir se trouver à l'ouverture du livre; mais il y a des raisons à faire valoir pour justifier la place qu'il occupe. 2° Chap. XIII-XXIII, concernant les nations étrangères, sauf le chap. XXII, dont une moitié est relative à la ruine de Jérusalem, et le reste à la disgrâce d'un gouverneur du palais. Les morceaux sont au nombre de quatorze, la plupart fort courts, et dix d'entre eux portent des suscriptions. Au point de vue des temps, il y a mélange de diverses époques. 3° Chap. XXIV-XXXV, concernant en partie des circonstances relatives au règne d'Ezéchias; mais la chute de Babylone, la ruine d'Edom, et la restauration d'Israël, figurent aussi parmi les sujets traités. A la suite de ces trois groupes, vient un *appendice historique* en quatre chapitres, XXXVI-XXXIX, racontant l'invasion de Sanchérib en Juda, la maladie et la guérison d'Ezéchias, et la réception qu'il fait aux ambassadeurs du roi de Babylone. C'est de la prose, excepté quelques paroles prophétiques prononcées par Esaïe contre Sanchérib, et le cantique du roi Ezéchias sur sa maladie et sa guérison. Le récit se retrouve, avec quelques variantes, 2 Rois XVIII-XX. — La *seconde partie* d'Esaïe, chap. XL-LXVI, commence par ces paroles : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu. » Elle annonce la fin de l'exil de Babylone, le retour des captifs, le relèvement de Jérusalem qui deviendra la cité sainte et fidèle, l'appel de tous les peuples, et le règne final du Messie. Cette partie doit être envisagée comme formant un tout, n'offrant que des points d'arrêt peu caractérisés; toutes les subdivisions qu'on a tentées sont très-contestables, et les divergences sont grandes d'interprète à interprète. — Depuis un siècle, le livre d'Esaïe, jusqu'alors reconnu comme authentique dans sa totalité, a vu surgir à cet égard des doutes, empreints d'abord d'une certaine indécision, présentés sous forme d'hypothèses, puis élevés plus ou moins à l'état de vérité scientifique acquise. Tout cela n'a pas eu lieu sans débats contradictoires, et la lutte, vigoureusement ranimée ces dernières années, ne paraît pas sur le point de se terminer encore. Il y a des défenseurs ardents de l'authenticité, qui ne quittent pas la brèche. Quoi qu'il en soit, en fait et aujourd'hui, la grande majorité des critiques dépossède Esaïe de la seconde partie du livre qui porte son nom. Par la nature même des choses, il était impossible que la première partie ne fût pas à son tour entamée. Aussi les critiques

dont nous parlons s'accordent-ils en général à rejeter l'authenticité des fragments suivants : 1° chap. XIII, 1 — XIV, 23, catastrophe de Babylone, et délivrance d'Israël; 2° chap. XXI, 1-10, chute de Babylone; 3° chap. XXIV-XXVII, dévastation du pays de Juda, ruine de Babylone, et restauration de Jérusalem; 4° chap. XXXIV-XXXV, oracle contre Edom, et retour d'Israël; 5° chap. XXXVI-XXXIX, appendice historique. A ces pièces, il faut ajouter l'oracle contre les Moabites, chap. XV-XVI, qui serait tiré d'un prophète plus ancien, et reproduit par Esaïe avec une addition de deux versets de sa main. Quelques critiques plus aventureux mettent encore en doute l'authenticité de plusieurs chapitres ou passages de moindre étendue; ce sont là des points de vue individuels, qui jusqu'à présent ont rencontré peu d'écho. Après cela, les opinions varient à l'infini sur la manière d'apprécier ces divers fragments. Eichhorn avait émis l'hypothèse d'un recueil anthologique; Gesenius a défendu l'unité d'auteur de la seconde partie, et attribué au même écrivain la plupart des morceaux détachés de la première. Ces deux systèmes ont eu dès lors leurs représentants. Parmi ceux qui sont favorables à l'unité, et qui forment aujourd'hui le grand nombre, les uns ont regardé la seconde partie, objet essentiel du débat, comme ayant été composée d'un seul jet tout à la fin de l'exil; d'autres lui ont assigné divers moments, en conformité de la marche des événements depuis l'origine de la guerre avec les Perses jusqu'à la prise de Babylone, et même jusqu'après le retour des captifs dans leur patrie. Indépendamment des portions qu'on peut appeler historiques, celles qui ont trait à l'avenir des peuples et au règne messianique n'ont pas moins passionné les commentateurs et les théologiens. En particulier, à côté de ceux qui ont vu le Messie dans les développements relatifs au « serviteur » de l'Eternel et à son œuvre, les autres ont appliqué ce terme de « serviteur » tantôt au peuple d'Israël pris collectivement, tantôt à tel ou tel monarque, à tel ou tel prophète, ou au corps entier des prophètes. Quels sont les auteurs de tous les fragments qui, d'après les données de la critique moderne, n'appartiendraient point à Esaïe? On l'ignore. Donc ces écrits demeurent anonymes. Par quelle chance ont-ils pris place soit à la fin, soit entre les discours authentiques du prophète? C'est un problème. Voici les principaux arguments qu'on a fait valoir contre l'authenticité. 1° Le style offre des diversités, et accuse quelque chose de moins vif dans le tour et de moins pressé dans la marche. 2° Une ancienne tradition, rapportée par le Talmud, affirme qu'il fut un temps où le livre d'Esaïe se trouvait après ceux de Jérémie et d'Ezéchiel : n'est-ce pas là un indice, si l'on admet un arrangement chronologique, que la seconde moitié devait son origine à une époque postérieure à celle des deux autres prophètes? 3° Les successeurs d'Esaïe dans le ministère prophétique n'ont point connu cette dernière partie, et leurs écrits n'en reflètent aucune trace : preuve qu'elle n'avait pas vu le jour, sans quoi ils n'auraient pas manqué d'y faire appel. 4° Le contenu révèle un auteur con-

temporain de la captivité de Babylone, tandis qu'Esaïe a vécu plus d'un siècle auparavant. A chacun de ces arguments on a fait des réponses plus ou moins concluantes ; et l'on a ajouté, dans le sens positif, des considérations tirées de l'autorité que semblent mériter la tradition et les nombrenses citations du Nouveau Testament, de la difficulté de concevoir un pareil chef-d'œuvre éclos sous l'oppression de l'exil et à une époque de décadence littéraire, de l'étrangeté du fait que le nom de son auteur soit tombé dans l'oubli, contrairement à ce qui a eu lieu pour les écrits de tous les autres prophètes, etc. Mais toutes ces considérations et ces réponses ne sont d'aucun poids dans la balance, aux yeux des adversaires de l'authenticité, qui sont même disposés à faire bon marché de leurs propres arguments, à la seule réserve du quatrième que nous avons indiqué. C'est, en effet, le terrain actuel, sur lequel on a fini par concentrer tout le débat. Répétons cet argument, et donnons-lui la forme la plus claire, dépouillée de tout artifice de langage : un écrit, qui roule sur la destruction de Babylone et sur une foule de circonstances qui s'y rattachent, ne saurait provenir d'Esaïe, ayant vécu dans un temps où l'empire des Chaldéens n'était pas encore fondé, et n'ayant par conséquent rien pu en savoir ni en prédire. En d'autres termes, et pour généraliser, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de prophétie dans le sens réel du mot. Quand donc une prophétie se rencontre : ou bien, c'est un *oraculum post eventum ;* ou bien, c'est une simple conjecture, une affaire de coup d'œil, formulée par l'auteur très peu de temps avant les événements racontés. Sur ce terrain-là, il est aisé de s'en apercevoir, ce n'est plus qu'un principe dogmatique qui se trouve à la base de la discussion, ou qui, pour mieux dire, remplace toute discussion. Voilà pourquoi la question qui nous occupe ne saurait recevoir une solution absolue aussi longtemps qu'il y aura des partisans et des adversaires de la prophétie, comprise comme elle l'a toujours été par les juifs et par les chrétiens dans les âges qui nous ont précédés. Mais on peut se demander s'il y a progrès scientifique dans une situation qui, non-seulement n'accorde plus aucune valeur à la tradition, mais encore qui cesse de tenir un compte impartial et équitable des divers éléments faisant nécessairement partie de l'examen d'un problème de haute critique : langue, style, esprit du livre ou du morceau, caractère d'originalité ou d'imitation, etc. Après tout, que notre livre, sous sa forme actuelle, soit ou ne soit pas en entier de la main d'Esaïe, il n'en est pas moins vrai que d'un bout à l'autre il reflète les caractères de la plus haute inspiration. Et, en dépit des problèmes critiques résolus ou à résoudre, le nom d'Esaïe restera longtemps encore celui du plus grand des prophètes. — La littérature concernant le prophète Esaïe est extraordinairement riche. Parmi les Pères de l'Eglise, on peut mentionner : Théodoret, Jérôme, Eusèbe, Chrysostome ; parmi les rabbins : Jarchi, Aben Esra, David Kimchi, Abarbanel ; parmi les réformateurs : Luther, Zwingli, Calvin, Œcolampade. L'ouvrage le plus remarquable du dix-huitième

siècle est celui de Vitringa, *Comm. in libr. proph. Iesaiæ*, 1714. Dès lors, il faut arriver jusqu'à Gesenius, dont le commentaire si distingué à tant d'égards causa en Allemagne une sensation profonde, *Der Prophet Jesaja*, Leipz., 1820-21. C'est lui qui fit entrer dans le domaine de la science les doutes et hypothèses successivement émis par Kopp, Dœderlein, Eichhorn, Rosenmüller. On trouve dans son commentaire une liste aussi complète que possible des travaux publiés avant lui. Pour ceux qui suivirent, voyez entre autres : Hitzig, *Der Prophet Jesaja übers. und ausgel.*, Heidelberg, 1833; Hendewerk, *Des Propheten Jesajas Weissagungen übers. und erläutert*, Königsberg, 1838-43; Knobel, *Der Prophet Jesaja*, Leipz., 1843, 4e éd. rev. par Diestel, 1872; Umbreit, *Praktischer Commentar zu Jesaja*, 1841, 2e éd. 1846; Drechsler, *Der Prophet Jesaja*, 1845, terminé par Delitzsch et Hahn, 1857; Luzzato, *Profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti*, Padova, 1855-66; F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja*, Leipz., 1866, 2e éd. 1869; Reuss, *Les Prophètes*, Paris, 1876; Nægelsbach, *Der Prophet Jesaja, theologisch-homiletisch bearbeitet*, Bielefeld et Leipzig, 1878.

LOUIS SEGOND.

ÉSAU [Ésâu, Ἠσαῦ, le poilu], fils aîné d'Isaac et de Rébecca (Gen. XXV, 25 ss.). Il s'adonna à la chasse, vendit son droit d'aînesse à son frère Jacob pour un mets favori et se vit même privé, grâce aux intrigues de Jacob et de Rébecca, de la bénédiction de son père (Gen. XXVII). Il alla s'établir dans les montagnes de Séir, à l'est du Jourdain (Gen. XXXII, 3; XXXVI, 38), et devint le père des Edomites ou Iduméens, ainsi appelés du nom d'Edom (le roux), qu'Esaü portait également (Gen. XXV, 30). Aussi les poëtes et les prophètes désignent-ils souvent sous le nom d'Esaü le peuple des Iduméens (Jérém. XLIX, 8. 10; Abdias, 6). La Genèse s'applique à noircir le caractère d'Esaü, au profit de celui de Jacob, qui jouissait de la faveur de Rébecca (Gen. XXV, 27. 34; XXVI, 35; XXVII, 41; cf. Mal. I, 2 ss.; Hébr. XII, 16); mais une appréciation équitable de ses actes révèle une âme droite, ouverte, candide, parfois même généreuse, bien que sujette à des accès d'étourderie et de violence (cf. Niemeyer, *Charakter.*, II, 232 ss.). La légende talmudique renchérit encore sur la peinture malveillante de l'auteur de la Genèse; elle rapporte, entre autres, que le gibier apprêté par Esaü à son père était un chien.

ESCALADE (Journée de l'). — L'importance des batailles n'est pas toujours déterminée par le nombre des soldats victorieux ou la grandeur du désastre militaire. Souvent des armées puissantes sont anéanties sans laisser de traces dans l'histoire, tandis qu'un combat livré par quelques milliers d'hommes peut occasionner le triomphe ou l'anéantissement d'un principe essentiel à l'humanité. Les victoires des Suisses pour détruire la féodalité dans leurs montagnes en sont la preuve, et leur sœur génevoise confirme cette observation. En effet, l'assaut donné par le duc de Savoie, le 12 décembre 1602, aux remparts de la cité de Calvin, est un incident militaire des plus insignifiants : deux mille hommes au plus sont engagés; deux cent cin-

quante morts ou blessés furent recueillis sur le terrain... Mais, chose étrange, ce coup de main nocturne émeut les grandes chancelleries de l'Europe. Rome, Paris, Turin, Milan, Madrid, Wittemberg, les villes suisses réformées, s'intéressent au sort des deux adversaires et déterminent les conditions du traité de paix qui assurera pendant deux siècles la sécurité de la république génevoise. Ce phénomène s'explique par la position de Genève dans le monde chrétien. Depuis 1536, sous la puissante action de Calvin, cette ville adopte une double mission : elle propage la Bible dans les pays de langue française, elle donne asile aux victimes des persécutions romaines. Le cardinal Borromée, les papes Paul IV, Pie V, Sixte-Quint, Clément VIII et son premier missionnaire, François de Sales, proclament que « la Babylone hérétique doit être détruite ou convertie, et que si l'on ne peut prendre la Wittemberg de Luther, il faut saisir la Wittemberg de Calvin. » Dès lors, Rome livre au peuple génevois une guerre impitoyable, entremêlée de paix douteuses, de trêves incertaines. Les puissances catholiques emploient la diplomatie, la controverse et les armes pour réduire cette ville au silence et à l'inaction. Durant le seizième siècle, leurs efforts sont repoussés par la ténacité des citoyens, la fraternelle protection des Suisses et la sympathie permanente des princes réformés. Henri IV réussit à faire admettre Genève comme alliée des Suisses dans les traités de paix de Vervins et de Lyon, et l'annonce officiellement le 13 août 1601 ; mais le pape et le roi d'Espagne ayant obtenu que le nom abhorré de Genève ne serait pas écrit dans la convention, le prince de Savoie profita de cette circonstance pour se libérer de sa promesse et prépara une entreprise nocturne contre la Rome protestante. Charles-Emmanuel était d'accord avec le roi d'Espagne et les chefs de la Ligue française. Le cardinal Aldobrandin, frère de Clément VIII, déclara que « le pape, en approuvant l'entreprise, accomplissait non-seulement un acte de justice, mais un dessein qui rendrait son nom immortel dans la chrétienté. » L'attaque nocturne contre Genève fut organisée par le ligueur d'Albigni ; il cantonna secrètement quatre mille hommes dans les châteaux forts voisins de la cité protestante, Thonon, Bonne et la Roche, et tout fut prêt aux premiers jours de décembre 1602. Deux seigneurs savoisiens, Brunaulieu et de Sonnaz, conduisirent leurs troupes vers Genève ; ils avaient choisi près de trois cents soldats parmi les plus robustes et les revêtirent de cuirasses noircies. On transporta tous les engins d'un assaut par escalade, les claies, les échelles, les chaînes, les haches et les pétards. Cette troupe déterminée arriva sans être aperçue, « la nuit étant plus noire que l'encre, » vers le bord du fossé de la Corratêrie, entre le Rhône et la porte Neuve. Sur ce rempart, long de 150 mètres, aucune sentinelle n'était postée, grâce à la trahison du chef de la garde. Les assaillants placent de fortes claies sur le fossé, où il y avait « fange et roseaux, » ils dressent trois échelles et commencent leur périlleuse ascension. Le silence le plus complet règne, on entend seulement le jésuite écossais Alexandre Hume qui les bénit à demi-voix, disant : « Montez, ce sont les degrés

du Paradis! » Deux cents cuirassés atteignent sans encombre le haut de la muraille et se couchent le long du parapet. D'Albigni, pensant que la ville est prise, envoie un courrier au duc de Savoie qui est arrivé secrètement et attend au pied du Salève le résultat de l'attaque; il se met en marche et s'avance triomphant vers Genève. Les chefs Brunaulieu et Sonnaz délibéraient sur les points d'attaque pour pénétrer dans la seconde enceinte de la ville, fermée par les maisons et les portes, lorsqu'ils voient apparaître la lumière d'une ronde. Ce sont trois hommes; ils poignardent le sergent, mais un soldat s'échappe, lâche un coup d'arquebuse et crie : Alarme!... Se voyant découverts, les chefs, connaissant à merveille les localités, ordonnent l'attaque simultanée du pont de la Monnaie près du Rhône, d'une maison au milieu de la Cité qui offre le passage dans la ville, et de la porte Neuve, qui, étant ouverte, donnera l'entrée aux trois mille hommes rangés sur Plain-Palais. Le corps de garde de la Monnaie fit peu de résistance, la maison Piaget de la Cité fut défendue par le jeune de Batista, qui tint tête pendant longtemps à plusieurs soldats ennemis. A la porte Neuve, au moment où l'ingénieur appliquait le pétard, un nommé Mercier s'élança sur la voûte, fit tomber la herse, qui écrasa le pétardier et son engin et barra hermétiquement le passage aux troupes du dehors. Un autre soldat, Brazier, s'élança dans le bastion de l'Oie, qui dominait le fossé de la Corraterie, il mit le feu à une couleuvrine bourrée de mitraille et de chaînes; le coup, rasant les murailles, brise les échelles, fait grand ravage parmi la foule du fossé et laisse les deux cents cuirassés à la merci des citoyens, qui, réveillés par les cris et le tocsin, sortaient, accouraient à demi vêtus, ayant, selon la parole de Rousseau, « trouvé plus vite leurs armes que leurs souliers. » Les femmes éclairaient les rues avec des torches, les bras tendus hors des fenêtres. Après une triple bataille aux portes de la Monnaie, de la Cité et Neuve, les ennemis, écrasés par le nombre, leurs cuirasses brisées par les haches et les marteaux, cherchèrent leur salut en sautant dans le fossé, au grand détriment des camarades demeurés sur les claies. Vers quatre heures du matin, tout était fini, Genève était délivrée, cinquante cadavres gisaient sur le pavé, treize prisonniers de la noblesse savoisienne et gasconne étaient aux mains des vainqueurs; dix-sept Génevois, capitaines, magistrats et bourgeois, avaient péri. L'ennemi en désordre, emportant cent vingt morts et blessés, quitta le fossé. Dans leur retraite ils rencontrèrent, à deux kilomètres de Genève, le duc qui s'avançait triomphant. Charles-Emmanuel tourna bride en maudissant les Génevois et d'Albigni, qu'il voulut rendre responsable de la triste défaite qu'il faudrait annoncer, après avoir proclamé la victoire par ses premiers envoyés à Turin et à Paris. Les prisonniers restés aux mains des Génevois furent condamnés à mort et montrèrent un grand courage. On refusa les énormes rançons offertes par les chefs, et voici la sentence : « Comme nous sommes en paix avec votre prince et que vous avez entrepris, ainsi que larrons et meurtriers, d'escalader nos murailles pour nous assiéger et détruire, vous n'êtes pas

tenus prisonniers de guerre, mais condamnés au supplice de la corde, que vous subirez dans le boulevard témoin de votre criminelle attaque, afin que vous donniez un exemple public à ceux qui penseraient recommencer à l'avenir. » La confusion du prince fut partagée par François de Sales, qui avait dit à Charles-Emmanuel : « Il faut que Genève soit détruite ou convertie, mais quant aux moyens de la prendre, ce n'est ni mon gibier ni mon humeur; Votre Altesse a dans ses mains ce qu'il faut pour y parvenir. » François de Sales fut sacré évêque de Genève huit jours avant l'escalade, et l'on était si certain de célébrer la messe de Noël dans la cité de Calvin, que l'on envoya de Turin vers Annecy quatre-vingts mulets chargés d'ornements pour la cathédrale génevoise. La joie fut grande à la cour de Henri IV et la colère extrême au Vatican. Le monarque français écrit au duc de Savoie : « Votre projet est dévoilé : vous vouliez vous emparer de Genève, entamer les Suisses, asservir avec votre Ligue la Bourgogne et les Flandres; mais sachez que je rassemble à Lyon trente mille hommes qui prendront vos Etats sur mes frontières, si vous ne faites pas une bonne paix avec Genève. » M. de Fresnes, envoyé de Henri IV à Rome, dut adresser de très-vifs reproches à la cour pontificale, *Clément VIII* fit répondre : « Que Votre Majesté veuille bien excuser la pieuse intention de Son Altesse de Savoie... Que le roi très-chrétien n'altère pas son humeur, puisqu'il s'agit du saint service de Dieu et de l'extermination de ce nid d'hérétiques. » A Genève, dix-sept citoyens avaient trouvé la mort « sur le pavé d'honneur; » leur tombeau existe en cette ville derrière le temple de Saint-Gervais. Loin de faire des réjouissances publiques, la nation célébra un jeûne d'humiliation et de prières, « pour rendre grâce à Dieu de son secours, lui demander protection contre nos ennemis qui semblent disposés à nous assaillir de nouveau à toute outrance. » Grâce aux puissantes interventions du gouvernement hollandais, des princes de Saxe, des Suisses réformés, et surtout de Henri IV, la paix fut signée au mois de juillet 1603 entre le duc de Savoie et Genève. Dès lors, malgré la mauvaise velonté des princes, qui ne tiennent point pour valables les traités conclus avec les hérétiques, la cité de Calvin a pu continuer jusqu'à la fin du dix-huitième siècle sa double mission, le refuge des proscrits réformés et la diffusion des doctrines évangéliques. J. Gaberel de Rossillon.

ESCHATOLOGIE. On nomme ainsi l'ensemble des doctrines dogmatiques concernant les choses finales (ἔσχατα, *novissima*).

I. *Eschatologie juive.* — Dès les temps les plus reculés, les Israélites croyaient, comme la plupart des peuples anciens, que tout ne finit pas avec la mort, mais leurs idées sur le sort qui est réservé à l'homme de l'autre côté de la tombe étaient naturellement très-vagues et très-flottantes. Cet obscur pressentiment d'une vie ultra-terrestre semble être venu des songes, de tout temps fréquents, dans lesquels l'image d'un mort chéri vient hanter l'imagination des survivants; en tout cas, pour les anciens Israélites, les ombres des morts, analogues aux *Manes* des Latins, n'ont pas plus de réalité

qu'un fantôme entrevu dans un rêve. L'homme, après avoir répandu son âme avec son sang (Gen. IX, 3-6; Lévit. XVII, 11; Deut. XII, 23) ou l'avoir exhalée avec son dernier souffle (Gen. XXXV, 18; 1 Rois XVII, 21), devient, en effet, d'après ces antiques croyances, une ombre faible et légère (Ps. LXXXVIII, 11; Prov. II, 18; IX, 18; XXI, 16; Esaïe XIV, 9 ss.; XXVI, 14. 19), privée de toute pensée et de toute activité (Ps. VI, 6; XXX, 10; Esaïe XXXVIII, 18; 1 Sam. XXVII, 15; Job III, 13), et descend au *sheol* (analogue au ἅδης des Grecs), région souterraine (Ps. LXIII, 10; Job XI, 8; Esaïe LVII, 9; Nomb. XVI, 30 ss.), « sombre comme la nuit » (Job X, 21. 22), « rendez-vous de tous les vivants » (Job XXX, 23), fermée par des portes (Esaïe XXVIII, 10 ss.) qu'on ne peut forcer que par de puissantes incantations (1 Sam. XXVII, 8 ss.), d'où ne reviennent pas ceux qui y sont une fois entrés (Prov. II, 19; Job VII, 9-10). Ces croyances restèrent longtemps stationnaires chez les Israélites, et il ne semble pas que les prophètes y aient rien ajouté, ni qu'ils se soient élevés à une vue claire et nette de l'immortalité de l'âme ou de la résurrection des corps. Les passages que l'on cite habituellement pour prouver le contraire (Esaïe XXVI, 18-19; Ezéch. XXVII, 1-14) sont loin d'avoir la signification précise que leur attribue l'exégèse traditionnelle. Le premier de ces passages exprime évidemment un vœu, et ce vœu prouve à lui seul que ni le prophète ni ses contemporains ne croyaient à la possibilité d'une résurrection des morts pour repeupler le pays désert; la chose est du reste expressément dite quelques lignes plus haut (vers. 14; voyez Reuss, *Les Prophètes*, II, p. 171). Quant au passage d'Ezéchiel, il ne renferme qu'une image (vers. 11) destinée à symboliser la restauration d'Israël. Il est question dans cette image, non d'une résurrection générale, mais du retour miraculeux à la vie des ossements desséchés que le prophète voit dans sa vision (voyez Reuss, *loc. cit.*, p. 115). Ces passages n'ont pas été sans influence sur le développement postérieur des idées eschatologiques juives, mais ils ne prouvent pas qu'à l'époque où ils ont été écrits, la doctrine de la résurrection ait déjà été répandue chez les Juifs. Ce qui confirme cette manière de voir, c'est, d'un côté, que les prophètes n'annoncent que des châtiments terrestres à ceux qui violent la loi, et ne promettent que des prospérités terrestres à ceux qui mettent leur confiance en Dieu (Esaïe XXIV, 1-13; 17-20; XXX, 18-26; XXXII, 9-14, 20, etc.), et, d'un autre côté, que les croyances que nous avons exposées d'abord, se rencontrent plus tard encore sans modification dans quelques-uns des livres apocryphes de l'Ancien Testament (Ecclésiastiq. XVII, 26-28; Baruch II, 17). Ce n'est que vers le deuxième siècle avant Jésus-Christ que ces données primitives se développent, et qu'on voit surgir de nouvelles vues sur la destinée future de l'homme. Ce développement a lieu dans deux contrées et dans deux directions différentes. 1° Chez les Juifs alexandrins, chez lesquels l'influence de la philosophie grecque est prépondérante, apparaît l'idée de l'immortalité de l'âme, dégagée de toute idée de résurrection des corps. D'après le livre de la Sapience, l'âme de l'homme est préexistante (VIII, 19-20), enfermée dans le corps

corruptible comme dans une maison d'argile, qui abaisse et appesantit ses facultés (IX, 15). Elle sera immortelle et jouira de la félicité auprès de Dieu, si elle est juste (I, 15; III, 1 ss.; V, 16; VI, 19-20; VIII, 17; XV, 3), tandis que les âmes des méchants périront (V, 15). Les mêmes doctrines se rencontrent chez Philon, qui les a sans doute empruntées de Platon, quoiqu'il les rattache à certains passages de la Genèse (I, 26-27; II, 7). D'après lui, l'âme est immortelle si elle parvient à s'élever au-dessus des choses sensibles, et à s'affranchir du joug des passions (*De mundi opificio*, 40, 44, 46; *de somniis*, I, 43; *De victimis*, 6). Les esséniens professaient également les mêmes idées (Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 2; *Guerre des juifs*, II, 8, 12). 2° Les Juifs palestiniens envisagèrent l'avenir de l'homme d'une autre façon et aboutirent à l'idée de la résurrection des corps. Cette idée a dû naître en grande partie du désir bien naturel de faire participer les générations déjà disparues aux bienfaits et à la gloire du règne du Messie. On la trouve pour la première fois dans le livre de Daniel, où elle est étroitement liée aux idées apocalyptiques développées par l'auteur. D'après ce livre, quand viendra la fin (VIII, 19; XI, 35. 40; XII, 4. 9) « plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une ignominie éternelle » (XII, 2). Il ne s'agit là que d'une résurrection partielle, à la suite de laquelle sera fondé sur la terre le royaume des saints du Très-Haut, qui s'étendra sur tous les peuples et n'aura pas de fin (VII, 27). C'est également d'une résurrection partielle qu'il est question dans le deuxième livre des Macchabées : elle sera réservée aux seuls enfants d'Israël fidèles à la loi de Dieu (VII, 9. 11. 14. 23. 29; XII, 44-46; XIV, 46). D'après le 4e livre des Macchabées, les méchants seront tourmentés et purifiés par leurs souffrances (IX, 9; X, 15; XIII, 15). La doctrine de la résurrection était enseignée dans les écoles des pharisiens (Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 12; *Antiq.*, XVIII, 1, 2; cf. Act. XXIII, 8), et on la retrouve partout dans le Talmud. Toutefois, au temps de Jésus-Christ, elle n'était probablement pas généralement connue (Marc IX, 10), et il y avait tout un parti, celui des sadducéens, qui n'y croyait pas. Quant à l'époque où devait s'opérer cette résurrection, l'opinion générale était que le monde durerait 6,000 ans (à cause des six jours de la création interprétés d'après Ps. XC, 4), qu'alors aurait lieu la résurrection, à l'avénement du Messie, et que le règne de ce dernier durerait 1,000 ans (correspondant au jour du repos, après la création). Nous sommes, comme on le voit, en présence de deux traditions différentes et qu'il faut bien se garder de confondre : elles n'ont de commun que la doctrine d'une vie future, mais cette vie est conçue d'une manière bien différente, en ce sens que, dans la tradition alexandrine, le principe de cette vie est l'âme elle-même, immortelle par essence, ou parce qu'elle est parvenue à se dégager de la matière et des passions terrestres, le corps n'étant qu'un accessoire plutôt nuisible qu'utile à son développement; tandis que chez les Palestiniens ce principe est le corps, dont la résurrection est indispensable à la manifestation

d'une vie nouvelle (voyez pour l'eschatologie juive Michel Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, 2e partie, ch. V et VI).

II. *Eschatologie du Nouveau Testament.* — Les idées eschatologiques du Nouveau Testament ne diffèrent pas essentiellement de celles qui avaient cours chez les Juifs palestiniens, et n'en sont que le développement. L'époque où auront lieu les événements dont l'ensemble constitue les choses finales se trouve modifiée. Au moment de la prédication de Jean-Baptiste, la croyance générale était encore que le Messie inaugurerait son règne par un jugement solennel qui en écarterait les indignes (Matth. III, 10-12; Luc III, 9-17). Dans toutes les descriptions postérieures de la résurrection et du jugement, l'époque en est reportée au deuxième avénement du Messie, désigné ordinairement par le terme de *Parousie*. C'est alors seulement que cessera l'ordre de choses actuel (ὁ αἰὼν οὗτος), et que commencera l'ordre de choses à venir (ὁ αἰὼν μέλλων). Ces deux ordres de choses seront séparés par une journée terrible (ἐσχάτη ἡμέρα, ἐκείνη ἡ ἡμέρα) qui sera marquée par des prodiges effrayants et inouïs (Matth. XXV, 4 ss.; Marc XIII, 5 ss.; Luc XXI, 8 ss.; 2 Thess. II, 1 ss.; Apoc. VI ss.). Quant au jour et à l'heure où ces choses arriveront, nul ne le sait, pas même les anges, ni même le Fils, mais le Père seul (Matth. XXIV, 36; Marc XIII, 32; cf. Matth. XXV, 13). Ce jour viendra à l'improviste, comme l'éclair qui traverse le ciel; il s'abattra comme un filet sur tous les habitants de la terre; il surprendra les hommes comme un voleur pendant la nuit (Matth. XXIV, 27; Luc XXI, 34-35; 1 Thess. V, 2). Toutefois l'opinion générale, on peut même dire unanime, est que la fin est proche (Jacq. IV, 8; 1 Jean II, 18; Apoc. I, 3), et que la génération présente ne passera pas que ces choses n'arrivent (Matth. X, 23; XVI, 28; XXIV, 34; Marc XIII, 30; Luc XXI, 32); l'apôtre Paul espère vivre assez pour en être témoin (1 Cor. XV, 51-52; 1 Thess. IV, 17). Il nous semble qu'il n'y a nulle contradiction entre l'affirmation que la fin est proche, qu'elle aura lieu avant la disparition de la génération contemporaine de Jésus et des apôtres, et celle que nul n'en connaît le moment précis. Lorsque ce jour sera venu, à la voix d'un archange, au son de la trompette, le Seigneur descendra du ciel (1 Thess. IV, 16), le fils de l'homme viendra sur les nuées, revêtu d'une grande puissance et d'une grande gloire (Matth. XXIV, 30, et parall.). Jésus ne parle pas, dans les discours eschatologiques que lui attribuent les synoptiques, de la résurrection qui suivra sa parousie : on peut admettre qu'elle y est implicitement continue (Matth. XXIV, 31 et parall.), car elle est ailleurs toujours mise en rapport avec le *dernier jour* (Jean VI, 40. 44. 54; XI, 24) ou placée immédiatement après le second avénement du Messie dans les différentes descriptions des choses finales (1 Cor. XV, 23; 1 Thess. IV, 16; Apoc. XIX, 11 ss.). La croyance la plus répandue chez les premiers chrétiens était probablement que cette résurrection serait générale (Jean V, 28; Act. XXIV, 15; Apoc. XX, 12-13; Matth. XXV, 31) : l'apôtre Paul ne parle, il est vrai, dans ses descriptions des choses finales, que de la résurrection de ceux

qui « sont morts en Christ » (1 Thess. IV, 16-17; 1 Cor. XV, 23); mais à plusieurs reprises il déclare que de même que tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ (1 Cor. XV, 22), que tous seront jugés d'après le bien ou le mal qu'ils auront fait étant dans leur corps (Rom. II, 12-16; XIV, 10; 2 Cor. V, 10, etc.). Enfin, d'après l'Apocalypse, il y aura une double résurrection : la première n'aura lieu que pour quelques fidèles d'élite, les martyrs et ceux qui « n'auront point adoré la bête ni son image, » qui régneront mille ans avec le Christ (Apoc. XX, 4-6), puis viendra la résurrection générale (XX, 12). Quant à ceux qui seront vivants lors de la parousie, ils seront transformés sans passer par la mort et seront enlevés sur les nuées du ciel, pour aller au-devant du Seigneur (1 Cor. XV, 51; 1 Thess. IV, 17). — La résurrection ne sera pas, comme le croyaient les Juifs contemporains, un simple retour à la vie du corps tel qu'il existait avant la mort. Le passage Matth. V, 29-30 exprime, d'une manière figurée, l'idée qu'il faut être prêt à tous les sacrifices pour résister aux tentations, et ne signifie pas que le corps ressuscitera tel quel, même avec ses infirmités. Aux sadducéens, qui lui posent une question captieuse touchant la résurrection, Jésus répond qu'après la résurrection ni les hommes, ni les femmes ne se marieront, mais qu'ils seront comme les anges du ciel (Marc XII, 25 et parall.). Paul exprime d'une façon plus précise encore les mêmes idées : le nouveau corps sera un corps céleste (1 Cor. XV, 40), incorruptible (*ibid.*, 42), glorieux, plein de force (43), spirituel (44) : la chair et le sang n'hériteront point du royaume (*ibid.*, 50; cf. VI, 13). Après la résurrection aura lieu le jugement. Le Fils de l'homme viendra dans sa gloire avec les anges; toutes les nations seront assemblées devant lui; il séparera les bons d'avec les méchants et rendra à chacun selon ses œuvres; les justes prendront possession du royaume, tandis que les méchants iront dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges (Matth. XVI, 27; XXV, 31 ss.). Les hommes seront ainsi partagés en deux catégories bien tranchées, séparées l'une de l'autre par un infranchissable abîme (Luc XVI, 26). La félicité des justes est dépeinte de diverses manières : ils seront transportés par les anges dans un lieu céleste, dans le sein d'Abraham (Luc XVI, 22), où ils resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père (Matth. XIII, 43); ils seront assis à table dans le royaume de Dieu, et jouiront d'un éternel banquet présidé par Abraham, Isaac et Jacob (Matth. VIII, 11; Luc, XIII, 29; XIV, 15). D'après l'Apocalypse, le séjour des bienheureux ne sera point un domicile céleste, mais la terre elle-même, renouvelée et transformée; il y aura aussi de nouveaux cieux et une Jérusalem nouvelle en descendra toute resplendissante de la gloire de Dieu (Apoc. XXI, 1 ss.). Les châtiments réservés aux méchants sont également dépeints sous de très-vives couleurs qui ne concordent pas toujours entre elles. Ils seront exclus du royaume, privés de la présence du Seigneur (Luc XIII, 27 ss.; 2 Thess. I, 9, etc.), jetés dans les ténèbres du dehors, où il y aura des pleurs et des grincements de dents (Matth.

VIII, 12); précipités par les anges dans la fournaise ardente (Matth. XIII, 42. 50), dans le feu éternel (Matth. XVIII, 8), dans la gehenne où le ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point (Marc IX, 48), dans l'étang ardent de feu et de soufre, où ils seront tourmentés jour et nuit, aux siècles des siècles (Apoc. XX, 10-15; XXI, 8). — Presque tous les textes que nous venons de citer insistent sur l'idée que ces châtiments seront irrévocables et éternels. Il y a dans le Nouveau Testament un seul passage qui semble exprimer l'idée d'un rétablissement final de tous les hommes, ou du moins y faire allusion, c'est le célèbre passage 1 Cor. XV, 22-28. Tandis que la description des choses finales s'arrête, dans les synoptiques et dans l'Apocalypse, au dernier jugement qui suit la parousie (soit immédiatement, soit après le règne de mille ans), et nous laisse sous le coup de l'éternelle condamnation d'une grande partie du genre humain, l'apôtre Paul va plus loin : après la parousie, le Christ exercera la royauté jusqu'à ce qu'il ait achevé son œuvre, jusqu'à ce qu'il ait détruit toute principauté, toute autorité et toute puissance (XV, 24) et mis tous ses ennemis sous ses pieds (25); le dernier ennemi qui sera détruit sera la mort (26). Alors ce sera la fin (24) : le Christ remettra son autorité à Dieu son Père, afin que Dieu soit *tout en tous* (24. 28). Ce rétablissement final ne peut s'entendre que de deux façons : ou bien par l'anéantissement des méchants, ou bien par leur conversion après la parousie: si, comme cela semble le plus naturel, nous mettons tout ce passage en relation directe avec le verset 22, dans lequel Paul déclare que de même que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront en Christ, nous inclinerons vers la dernière de ces alternatives; si au contraire nous le rapprochons du silence que garde l'apôtre sur la résurrection de ceux qui ne seront pas morts « en Christ, » nous pencherons vers la première : n'oublions pas, d'un autre côté, qu'il dit expressément ailleurs que ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile seront punis de la perdition éternelle (2 Thess. I, 8-9). La pensée de l'apôtre reste donc pour nous vague et obscure : mais rien n'empêche de penser qu'il a eu en vue, en écrivant ce passage, la possibilité du retour au bien de tous les hommes, même après la résurrection. Quant à l'état intermédiaire dans lequel, d'après ces croyances, se trouveraient les hommes entre le moment de la mort et celui de la résurrection, il n'en est nulle part question dans le Nouveau Testament. Les expressions κεκοιμημένοι, κοιμηθέντες signifient tout simplement les morts (1 Thess. IV, 13. 14. 15, etc.). — Parallèlement à ces idées eschatologiques, tout imprégnées des traditions populaires de l'époque, on rencontre dans le Nouveau Testament un certain nombre de passages où les choses finales sont présentées d'une façon plus spiritualiste. Les pharisiens demandant à Jésus quand le royaume de Dieu devait venir, il leur répond : le royaume de Dieu ne viendra pas d'une manière qui frappe les regards : on ne dira pas : il est ici ou il est là; car voici le royaume de Dieu est au « dedans de vous » (Luc XVII, 20-21). Tout ce passage fait un contraste frappant avec les

descriptions qui suivent immédiatement (22-37). La parole de Jésus au brigand crucifié à côté de lui : « Je te dis qu'aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis » (Luc XXIII, 43), la parabole (Luc XVI, 19) qui nous montre Lazare porté, après sa mort, par les anges, dans le sein d'Abraham et le mauvais riche en proie aux tourments dans le séjour des morts, l'affirmation que Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants (Luc XX, 38), nous ouvrent de nouvelles perspectives sur la destinée qui attend l'homme de l'autre côté de la tombe. L'apôtre Paul, parlant de sa propre mort, semble laisser de côté tout l'appareil eschatologique qu'il décrit en d'autres endroits de ses épîtres (2 Cor. V, 6-8, et surtout Phil. I, 23), car s'il ne doit être avec Christ qu'au moment de la parousie, sa mort ne peut pas hâter ce moment. Du reste, toute cette mise en scène ne semble qu'une pure forme dans le système théologique de l'apôtre : pour lui le royaume des cieux est un fait tout intérieur ; il se réalise dans l'âme du fidèle par l'union avec Jésus-Christ. Il en est de même dans le quatrième évangile, dans lequel les données eschatologiques tiennent peu de place : celui qui croit a, dès à présent, la vie éternelle ; celui qui ne croit pas est déjà condamné. L'existence incontestable de ce double courant d'idées montre que tout en s'accommodant aux croyances palestiniennes, qui étaient alors généralement adoptées, la tradition évangélique tendait pourtant à s'en dégager. — Voyez pour l'eschatologie du Nouveau Testament. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique ;* B. Dubois, *La Doctrine des choses dernières dans le N. T.*, dans la *Nouv. Rev. de théol.*, vol. IX, p. 222.

III. *Eschatologie des Pères et de l'Eglise catholique au moyen âge.* — Eusèbe parle de certains hérétiques d'Arabie, qui enseignaient que l'âme meurt avec le corps pour renaître avec lui au jugement dernier (Eus., *Hist. ecclés.*, VI, 37). Mais ce n'est là qu'une exception : la plupart des Pères s'accordent à enseigner, conformément à l'ancienne tradition palestinienne, qu'après la mort les âmes se rendent dans le sheol pour y attendre la résurrection (Hermas, *Pastor*, sim. IX, c. XVI ; Irénée, *Adv. hæres.*, l. V, c. XXXII ; Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. LXXX ; Tertullien, *De animâ*, c. LV ; *De resurrect.*, c. XLIII ; Lactance, *Inst. div.*, l. VII, c. XXI). Ils décrivent, avec plus ou moins de détails, ce séjour provisoire des âmes. Tertullien le nomme *inferi*, *diversorium inferum*, et le représente, d'après Luc XVI, 19, comme un espace immense, situé dans les profondeurs de la terre et divisé en deux parties séparées par un infranchissable abîme : l'une, qu'il appelle *sinus Abrahæ*, est destinée aux âmes pieuses ; l'autre, située au-dessous de la première, qu'il nomme *ignis*, ou simplement *inferi*, est le séjour des impies (Tertull., *De animâ*, c. LV). On distinguait de ce lieu souterrain un *Paradis*, situé sur la terre, dans un lieu élevé et inaccessible aux vivants, où Hénoch et Elie ont été admis, d'après Irénée, et où les martyrs ont le privilége d'entrer avant la fin du monde (Clément de Rome, *Ep. ad Cor.*, c. L ; Athénogore, *Legat.*, c. XXXI ; Cyprien, *De mortalitate*, Oper., p. 214 ; Jérôme, *Epist.* XXXV ; Tertullien, *De resur-*

rect., c. XLIII ; Cyrille de Jérus., *Catech.*, V, c. X ; XIII, c. XXXI). Les âmes des morts qui habitent ces différents séjours, ne sont plus les ombres privées de sentiment du sheol juif, ce sont des âmes vivantes, capables de joie ou de souffrance, ayant déjà un avant-goût de leur misère ou de leur félicité futures, et dont le sort a été fixé immédiatement après la mort par une sorte de premier jugement (Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. V ; *Cohort. ad Græc.*, c. XXXV ; Tertullien, *De animâ*, c. LVIII, etc.). Ainsi la doctrine alexandrine de l'immortalité de l'âme se répandit peu à peu dans l'Eglise, sans nuire à la croyance palestinienne en la résurrection. Quelques Pères, il est vrai, pensaient que l'âme n'est pas naturellement immortelle, mais que l'immortalité est un don que Dieu lui confère miraculeusement (Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. V ; Tatien, *Oratio contra Græc.*, c. XIII ; Irénée, *Advers. hæres.*, l. II, c. III ; Théophile, *Ad Antolic.*, l. II, c. XXIV). — Origène est le seul qui s'écarte passablement des idées que nous venons d'exposer : d'après lui, les âmes des morts ne descendent plus dans les enfers, où elles se rendaient avant la venue du Christ. Jésus, lors de sa descente aux enfers, en a ramené les justes de l'ancienne alliance et les a établis dans le paradis inférieur, ou sein d'Abraham, grande île de la terre, très-élevée au-dessus de sa surface, qu'il distingue du paradis céleste ou troisième ciel. C'est là que se rendent désormais les âmes des justes, pour s'y développer peu à peu, comme dans une école, et parvenir progressivement au royaume céleste. Aucune d'elles cependant n'obtient, avant le jugement dernier, la pleine récompense de ses mérites (*Adv. Cels.*, VII, c. I, § 5 ; *In libr. Reg.*, hom. II ; *In Num.*, hom. XXVI ; *In Levit.*, hom. VII ; *De princip.*, II, XI, § 6). Quant aux âmes des méchants, retenues sur la terre par leur amour des choses terrestres et le poids de leurs iniquités, elles errent autour des tombeaux (*Contra Cels.*, VII, c. I, § 5). La croyance en la proximité du retour du Christ et de la fin du monde fut très-répandue dans l'Eglise pendant les trois premiers siècles. On croyait non moins généralement que le Christ, après sa parousie, régnerait mille ans sur la terre. Cette croyance, à laquelle on a donné le nom de *Chiliasme* (voyez ce mot) et dont on trouve les premières traces dans l'Apocalypse et dans l'épître de Barnabas, était entretenue dans les esprits par plusieurs causes, dont les principales étaient le désir de voir cesser un ordre de choses qui se signalait surtout par la persécution, et d'assister au triomphe de l'Eglise, et la haine contre les gnostiques qui n'admettaient pas ces espérances (Barnabas, *Epist.*, c. XV ; Hermas, *Past.* vis. I, c. III ; Irénée, *Adv. hæres.*, V, 33 ; Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. LXXXI ; Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 24). Irénée, Justin, Tertullien en ont laissé des descriptions détaillées. Au commencement du deuxième siècle, les gnostiques seuls se prononçaient contre le chiliasme. Plus tard Origène (*De princip.*, II, 11), son disciple Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 24) et le prêtre romain Caïus (*ibid.*, III, 28), dans sa lutte contre les montanistes, attaquèrent vigoureusement cette doctrine, et lui firent

perdre du terrain. Le chiliasme trouva pourtant encore un défenseur à la fin du troisième siècle, dans la personne de Méthodius, adversaire d'Origène (*Conviv. decem virgin.*, orat. IX). Les occidentaux y restèrent plus longtemps attachés, et on trouve encore chez Lactance une description très-matérialiste du règne de mille ans (*Instit. div.*, VII, 14-25). Lorsque les persécutions cessèrent, et qu'avec Constantin, le christianisme fut devenu la religion officielle de l'Etat, le chiliasme s'éteignit à peu près complétement dans l'Eglise. — Quoique la doctrine de la résurrection du corps ait été spiritualisée par Jésus-Christ et par saint Paul, elle rencontra beaucoup d'opposition de la part des païens et des gnostiques, et fut l'objet d'un grand nombre d'écrits et de traités. Il est vrai que les partisans du chiliasme étaient revenus bien vite à la tradition toute matérialiste des Juifs palestiniens : il fallait bien, en effet, ressusciter pour ainsi dire en chair et en os pour pouvoir participer au règne de mille ans tel qu'ils se le représentaient. Le corps ressuscité devait être, d'après eux, identique au corps terrestre, sauf les infirmités que Jésus guérirait ; la substance de la chair devait être la même (Clément de Rome, *Ep. I, ad. Cor.*, c. XXIV-XXV ; Justin, *Apol.*, I, 19 ; *De resurrect.*, c. III-IV ; Tatien, *Contra Græcos*, c. VI ; Irénée, *Adv. hæres.*, V, 3-12. ; Tertull., *De resurrect.*, c. XXXV, LVII). La plupart, suivant en cela l'Apocalypse, pensent qu'il y aura deux résurrections, celle des saints au moment de la parousie, et la résurrection générale après le règne de mille ans (Irénée, *Adv. hæres.*, V, 32, 36 ; Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. LXXXI ; Lactance, *Instit. div.*, VII, 20, 26). Tertullien croit que la première résurrection aura lieu successivement, selon le degré de sainteté des justes (*De resurrect.*, c. XLII ; *De animâ*, c. LVIII ; *Adv. Marc.*, III, 24). Une fois le règne de mille ans passé, ces corps faits pour les jouissances terrestres n'auront plus de raison d'être, et plusieurs Pères pensent que les justes, lors de la résurrection générale, subiront une nouvelle transformation : ils deviendront semblables aux anges et seront élevés dans le ciel où ils contempleront la face de Dieu (Tertull., *Adv. Marc.*, III, 24 ; Méthodius, *Conviv. decem Virgin.*, orat. IX ; Lactance, *Instit. div.*, VII, 26). Nous revenons ainsi, par des chemins détournés, à une doctrine plus élevée et plus spiritualiste. — Les Pères alexandrins n'étaient pas moins hostiles à cette conception matérialiste de la résurrection qu'au chiliasme lui-même, et se rapprochaient beaucoup des idées exprimées par Jésus lui-même et par l'apôtre Paul. D'après Origène, le corps ressuscité se développe comme d'un germe impérissable contenu dans le corps terrestre ; ainsi reconstitué, il reprend son ancienne figure, mais est composé d'éléments plus subtils et plus délicats (*De princip.*, II, 10 ; *Contra Cels.*, IV, 57). Malheureusement cette tendance ne prévalut pas : Méthodius s'éleva avec violence contre cette doctrine des Pères alexandrins (Photius, *Biblioth.*, cod. 234) ; Jérôme et Epiphane joignirent leurs attaques aux siennes (Jérôme, *Ep.* XXXVIII ; Epiphane, *Ancor.*, c. LXXXIX, ss. ; *Hæres.*, LXIV, 63), et elle fut définitivement condamnée comme hérétique par Justinien ; l'au-

torité d'Augustin acheva de la ruiner : après avoir partagé le sentiment des Pères alexandrins, il admit que tous les éléments qui ont composé un corps humain pendant cette vie seront réunis lors de la résurrection et reproduiront le même corps. Les corps ressuscités auront la taille de l'homme arrivé à la maturité. Tous les organes, même ceux qui servent à la nutrition, seront conservés. L'identité sera donc aussi complète que possible, sauf les infirmités du corps et de l'esprit qui disparaîtront (*De civit. Dei*, XXII, 14; *Enchirid. ad Laurent.*, 89-91). Ce furent ces idées qui prévalurent. — Nous retrouvons les mêmes divergences d'idées à propos de la doctrine du jugement dernier. La plupart des Pères, partisans du chiliasme, l'admettent d'après Matth. XXV, en prenant à la lettre les déclarations de Jésus-Christ (Justin, *Apol.*, I, c. LII, LIII; Tertullien, *De præscript.*, c. XIII) et le placent après le règne de mille ans. Après le jugement commencera la félicité des justes et le châtiment des impies. Les Pères sont en général assez sobres sur la description des joies des bienheureux. Elles seront, d'après Irénée, proportionnées à leurs mérites (*Adv. hæres.*, V, c. XXXIII). Elles consisteront soit dans l'affranchissement de toute souffrance et dans l'abondance de tous les biens (Justin, *Apol.*, I, c. X, XI; Athénag., *Legat.*, c. XXXI; Théophile, *Ad. Autol.*, lib. I, c. XIV), soit dans la vision béatifique de Dieu (Greg. de Naz., *Orat.* VIII, c. XXIII; XVI, IX). Ils sont plus explicites sur les châtiments des damnés : les Pères les représentent en général comme des tourments cruels, produits par le feu de la géhenne, qui les brûlera sans les consumer (Tertull., *De pœnit.*, c. XII). Irénée seul y voit non pas tant des souffrances corporelles que l'exclusion de la communion avec Dieu, et la privation des biens spirituels qui y sont attachés. Tous ces Pères partagent l'opinion que les peines de l'enfer sont éternelles, et qu'après la mort il n'y a plus d'expiation du péché. Justin pourtant semble croire qu'il se peut que les âmes des méchants soient un jour complétement anéanties (*Dial. cum Tryph.*, c. V) et Arnobe affirme qu'elles seront complétement consumées par la violence du châtiment (*Adv. gentes* l. II, c. XIV). Les Pères alexandrins ont des idées plus élevées et plus spiritualistes. Ils n'admettent qu'une seule résurrection. Origène ne prend pas à la lettre la description du jugement dernier que nous lisons dans l'Evangile, et n'y voit qu'une image empruntée aux tribunaux humains (*In ep. ad Rom.*, l. IX, c. XLI). La mémoire de chacun reproduira toutes ses actions et le jugement sera instantané. Il y aura divers degrés dans les récompenses et dans les châtiments. Les unes et les autres seront d'une nature toute spirituelle. La félicité des justes consistera dans un progrès constant dans la connaissance et la vertu, la punition des méchants dans les remords de leur conscience : ces châtiments ne seront pas éternels : la punition, n'étant infligée que dans un but pédagogique, pourra produire l'amélioration du coupable : il ne faut toutefois enseigner cette doctrine qu'avec prudence, car la crainte des châtiments éternels est un frein quelquefois nécessaire (Clément d'Alex., *Strom.*

IV, 13, 14; Origène, *In Num.* homil. I, 3; III, 3; XXI, 1; *In Levit.* homil. XIV, 3; *De princip.*, II, 5, 10-11; *Contra Celsum*, III, 79; *In Jerem.* hom. XVIII, 5; XIX). Malgré cette réserve, les opinions d'Origène furent violemment attaquées et condamnées dès le quatrième siècle; mais elles ne disparurent pas, et nous les trouvons professées par Grégoire de Nysse (*Orat. catech.*, c. VIII, XXVI, XXXV; *De animâ et resurrect.*, Opp., t. III, p. 226), Théodore de Mopsveste (Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, pars I, p. 224), Diodore de Tarse (*ibid.*), etc. Augustin lui-même reconnaît que la plupart des théologiens de son temps ne croyaient pas à l'éternité des peines (*Enchirid. ad Laurent.*, c. CXII). — Augustin donna une direction inattendue à une idée qui existait déjà avant lui, et qui, en se développant, devait aboutir plus tard à l'un des dogmes les plus importants du catholicisme. Le feu est, dans quelques passages du Nouveau Testament, un symbole de purification (Matth. III, 11; Act. II, 3; 1 Pierre I, 7). Les Homélies clémentines parlent d'un feu qui purifie l'âme (Clément de Rome, *Homil.* IX, 13). Un grand nombre de Pères placent cette épreuve par le feu au jugement dernier et pensent que le feu qui doit purifier les âmes est le même que celui qui transformera le monde pour le rendre propre à servir de séjour aux bienheureux (Justin, *Apol.*, I, 30; II, 7; Tatien, *Contra Græcos*, 25; Irénée, *Adv. Hæres.*, V, 36, § 1-2; Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 21; Hilaire, *In psalm.* CXVIII; Jérôme, *In cap. LXVI Iesaïæ; In cap. III Malach.*). Selon Grégoire de Nysse, ce feu détruira jusqu'aux derniers vestiges du mal, et rendra saints les méchants eux-mêmes (*Oratio pro mortuis*); Ambroise croit au contraire qu'il n'atteindra que les justes coupables de fautes légères, afin de les rendre dignes d'entrer dans le paradis (*Exposit. in psalm.* CXVIII). On trouve les mêmes idées chez Clément d'Alexandrie (*Pædag.*, III, 9) et chez Origène. D'après ce dernier, les saints eux-mêmes doivent être purifiés par le feu; tout ce qui reste en eux de bois ou de paille sera consumé; les apôtres eux-mêmes subiront cette épreuve qui doit avoir lieu au jugement dernier, lorsque le feu dévorera le monde, sans anéantir la substance des choses (*Contra Cels.*, V, 14, 15; *In Exod.* homil. VI, 4; *In Ezech.* hom. I, 13). Il est vrai que dans un autre endroit, il estime heureux ceux qui n'auront pas besoin de ce baptême de feu (*In Jerem.* homil. II). Telles étaient les idées le plus généralement admises, lorsque Augustin émit l'opinion que cette purification par le feu pourrait bien avoir lieu entre le moment de la mort et l'époque du jugement dernier. Il renvoie au passage Matth. XII, 32, d'après lequel le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pardonné ni dans ce siècle-ci, ni dans celui qui est à venir, et en conclut que certains péchés peuvent encore être pardonnés après sa mort, mais avant le jugement, et qu'il peut y avoir des peines temporaires qui seraient infligées aux âmes dans cet espace de temps. C'est de la même manière qu'il explique l'expression *être sauvé comme au travers du feu* (1 Cor. III, 15) qu'il applique aux chrétiens imparfaits qui devront être purifiés après la mort par des châtiments temporaires, et rendus

par là dignes de la félicité céleste (*De civit. Dei*, XX, 25, 26; XXI, 13, 24; *Contra Julian.*, VI, 15, 45; *Quæstion. ad Dulcit.*, 13; *Enchirid.*, 69). Augustin ne parle de cette purification après la mort que comme d'une hypothèse probable (*incredibile non est.... Forsitan verum est*, etc. *Quæstiones ad Dulcit.*, 13; *De civitate Dei*, XX, 26). Césaire d'Arles admit cette hypothèse comme une certitude (Césaire d'Arles, *Homil.*, VIII). De là cette doctrine passa toute formée dans les écrits de Grégoire le Grand qui la répandit dans les Eglises d'Occident. Il l'appuya de nombreux récits d'âmes de décédés qui, d'après lui, étaient apparues aux vivants, leur avaient dépeint leurs tourments et leur avaient demandé l'assistance de leurs prières. Il désigne le feu purificateur par l'expression *purgatorius ignis*. Les âmes qui sont parties complétement pures de ce monde entrent immédiatement dans le ciel; celles qui sont encore souillées de péchés peu graves, n'y entreront que lorsqu'elles auront été ainsi purifiées (Grég. le Grand, *Dial.*, lib. IV, ch. XXXIX-XL). Cette doctrine du *Purgatoire* entraîna à sa suite d'autres modifications dans les idées et les usages. C'était, dès la fin du deuxième siècle, un usage très-répandu de prier pour les morts lors de la célébration de la sainte Cène. On priait pour eux en même temps que pour les vivants parce qu'on les considérait comme ne cessant pas d'appartenir au corps de Christ. Peu à peu se répandit l'idée que ces prières pouvaient être utiles aux morts, alléger leurs souffrances, et les aider à s'élever à une condition plus heureuse (Tertullien, *De monogam.*, c. x). On cessa bientôt de prier pour les martyrs, qui n'avaient pas besoin de cette intercession (Augustin, *sermo* XVII); mais on multiplia les prières pour les autres morts, surtout en Occident, quand la doctrine du purgatoire s'y fut répandue. On admettait que les martyrs, les anachorètes, les saints, qui quittaient le monde purs de tout péché, entraient directement dans le ciel ou paradis après la mort : on en conclut facilement que les autres âmes pourraient aussi entrer dans le ciel avant la résurrection, lorsqu'elles seraient complétement purifiées de leurs péchés par le feu du purgatoire, et on attribua une grande efficacité aux prières dites pendant la célébration de la sainte Cène pour abréger la durée des châtiments purificateurs. On célébra même plus fréquemment la sainte cène pour parvenir plus rapidement à ce but. — Pendant la période du moyen âge, les scolastiques développèrent les doctrines de saint Augustin. Ils dressèrent en quelque sorte la topographie de l'enfer et du paradis. D'après Thomas d'Aquin, il y a un paradis pour les justes, des limbes ou le sein d'Abraham pour les patriarches et les saints de l'Ancien Testament, des limbes pour les enfans morts sans baptême, un purgatoire pour les pécheurs ordinaires et un enfer pour les méchants (Thom. d'Aq., *Summa*, p. III, suppl., *quæst.* LXIX, art. 7). Le dogme du purgatoire devint article de foi dès 1439, au concile de Florence (Hardouin, *Concil.*, tom. IX, p. 422). Celui de la résurrection de la chair fut accepté dans toute sa rigueur. Les scolastiques allèrent jusqu'à déterminer la stature, la forme et la constitution des corps

que les ressuscités revêtiraient (Thomas d'Aq., *Summa*, p. III, suppl., *quæst.* LXXV ss.; Bonaventure, *Sentent.*, lib. IV, dist. XLIII, art. 1, *quæst.* 1). Le corps, en ressuscitant, acquerra quatre propriétés nouvelles : clarté, impassibilité, subtilité, agilité, selon les mérites de chacun; mais beaucoup de sectaires de cette époque nièrent la résurrection de la chair. Le moyen âge resta fortement attaché au dogme de l'éternité des peines. Il est vrai que quelques théologiens, entre autres Scot Erigène (neuvième siècle; *De divisione naturæ*, lib. V, ch. XXIX), Guibert, abbé de Nogent (douzième siècle; *De pig. sanctorum.*, lib. IV, c. XIV) professèrent l'idée que les châtiments des damnés sont de nature purement morale.

IV. *Eschatologie catholique.* — D'après la doctrine de l'Eglise catholique, définitivement formulée au concile de Trente, aussitôt que l'homme a quitté la vie, il paraît devant le tribunal de Dieu, où il rend compte de ses actions, bonnes ou mauvaises; mais ce n'est qu'au jugement dernier qu'il connaîtra la sentence (*Catech. Trident.*, pars I, c. VIII, § 3, 4). A la suite de ce premier jugement, celles des âmes qui n'ont pas obtenu la béatitude céleste se rendent soit dans l'enfer proprement dit, où elles sont plongées dans le feu éternel en compagnie des démons, soit dans le purgatoire, où elles sont purifiées dans les tourments jusqu'à ce qu'elles puissent entrer dans le ciel; enfin, on distingue de ces deux séjours des limbes, où sein d'Abraham, où se rendaient, avant l'avénement du Christ, les âmes des saints, et où elles attendaient sans souffrance la rédemption. Jésus les a délivrées lors de sa descente aux enfers et les a conduites dans le ciel (*ibid.*, c. VI, §§ 4, 5, 6, 9). Les âmes resteront dans ces demeures provisoires jusqu'à la seconde venue du Christ : alors aura lieu la résurrection qui sera universelle. Chaque âme retrouvera son propre corps, mais sans infirmités et sans défauts. Les corps ressuscités seront désormais immortels; ceux des saints recevront de nombreux attributs : ils seront inaccessibles à toute souffrance (*impassibilitas*), resplendissants (*claritas*), obéiront docilement et sans fatigue à tous les ordres de l'âme (*agilitas* et *subtilitas*), et jouiront de la béatitude éternelle (*ibid.*, c. XII, XIII). Quant aux réprouvés, ils seront punis par le feu éternel, et subiront sans fin des tourments qui atteindront à la fois le corps et l'âme (*ibid.*, c. VIII).

V. *Eschatologie protestante.* — Les réformateurs ont rejeté complétement, comme non biblique, la doctrine du purgatoire (*Art. Smalc.*, pars II, art. II, 11, 12; *Conf. Helvet.*, I, 26; *Gallic.*, 24; *Anglic.*, 22). Les âmes des justes vont directement dans le ciel, et celles des méchants dans l'enfer, en attendant le deuxième avénement de Jésus-Christ. Quant à la parousie, à la résurrection et au jugement dernier, ils ne s'écartèrent pas grandement des doctrines de l'Eglise catholique. Mais ces doctrines officielles des différentes Eglises ne furent pas, et ne sont pas aujourd'hui admises partout sans débat. Chacun des points de l'eschatologie protestante orthodoxe fut l'objet de vives discussions. Dès les premiers temps de la Réformation, les anabaptistes admirent la doctrine que les âmes dorment après la mort jus-

qu'à l'époque de la résurrection, embrassèrent avec ardeur les rêveries du chiliasme et rejetèrent l'éternité des peines. Ce dernier dogme fut également rejeté par les sociniens et les arminiens. La doctrine de la résurrection de la chair rencontra une vive opposition chez quelques partis dissidents, entre autres les sociniens et les quakers. Mais c'est surtout parmi les rêveurs, les mystiques et les théosophes allemands du dix-septième et du dix-huitième siècle, que les questions eschatologiques furent agitées avec un grand luxe d'imagination. Après la période d'orthodoxie rigide qui suivit la phase créatrice de la Réformation, Spener et les piétistes remirent ces questions en honneur. Les mystiques du Wurtemberg suivirent leurs traces. Bengel († 1752), dans son commentaire sur l'Apocalypse (*Die erklærte Offenbarung Johannis*, 1740), insista surtout sur la chronologie biblique, et crut pouvoir, d'après ses calculs, fixer la date de la seconde venue du Christ à l'année 1836 ; alors commencerait le *millenium*, dont la durée ne pouvait être fixée. Œtinger, son disciple († 1782), partisan décidé du rétablissement final de toutes choses, croyait à la restauration du peuple juif à l'époque du *millenium*, à sa domination sur toute la terre, au rétablissement du temple, du sacerdoce et des sacrifices (Auberlen, *Die Theosophie Œtingers*, 1847). Les rationalistes ne virent que des images dans les idées eschatologiques traditionnelles et n'en retinrent que le dogme de l'immortalité pure et simple de l'âme, que les panthéistes abandonnèrent même un peu plus tard. L'étude des choses finales a été reprise ensuite, à des points de vue divers, par plusieurs écrivains, parmi lesquels on peut citer surtout Rothe et Martensen. D'après Rothe, la fin du monde arrivera lorsqu'un nombre d'hommes suffisant pour répondre au plan de la création aura été appelé à l'existence. Alors Jésus et les chrétiens accomplis reviendront sur la terre, qui sera transformée et deviendra un véritable ciel. La nature extérieure sera détruite et les sphères de l'univers communiqueront entre elles (*Ethik*, II, 154-169, 480 ss.). Martensen admet le sommeil des âmes depuis la mort jusqu'au jugement dernier, avec des rêves paisibles ou terrifiants, selon les mérites de chacun. Le christianisme finira par régner sur le monde entier, et l'Eglise célébrera une période de gloire terrestre pendant laquelle elle jouira de la présence visible du Christ, comme cela eut lieu entre la résurrection et l'ascension. Viendront ensuite la dernière lutte avec l'Antechrist et le jugement final (*Die christliche Dogmatik*, trad. allem., Berlin, 1856). — Actuellement, la théologie protestante est encore profondément divisée sur les questions eschatologiques. Les rêveries sur les choses finales sont en grande vogue dans un certain nombre d'Eglises dissidentes, qui s'attachent à une interprétation étroitement littérale des textes scripturaires, et reviennent au chiliasme et aux espérances quelque peu matérialistes des chrétiens des premiers siècles. D'un autre côté, les théologiens qui appartiennent à l'école libérale abandonnent à peu près complètement tout l'appareil eschatologique traditionnel, et s'attachent de préférence aux textes du Nouveau Testament, qui présentent les

choses finales à un point de vue plus élevé et plus spiritualiste. — L'eschatologie ancienne présente à l'esprit critique de notre époque de grandes difficultés. Elle repose tout entière sur l'attente de catastrophes soudaines à la suite desquelles l'humanité parviendrait d'un seul coup à son but définitif, tandis que toute notre science moderne nous conduit à l'idée d'un lent et continuel développement. D'un autre côté, elle s'est formée par la juxtaposition des deux doctrines primitives sur la vie future que nous avons exposées au commencement de cet article. Elle admet simultanément la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection, doctrines profondément distinctes à l'origine et qui se sont fondues et pénétrées peu à peu. Ces doctrines, sans être absolument hostiles l'une à l'autre, font en quelque sorte double emploi. Si l'âme survit à la destruction de son organisme terrestre, si dès son entrée dans le monde des esprits elle subit un jugement et reçoit une juste rémunération, selon le bien ou le mal qu'elle aura fait ici-bas, on ne voit la nécessité ni d'une résurrection du corps destinée à lui donner un organisme dont elle se sera passée pendant des siècles, ni d'un second jugement qui ne sera que le prononcé officiel d'une sentence déjà portée et qui aura déjà reçu son exécution. En réalité, il y a là deux solutions, non pas opposées, mais différentes, du même problème. Le fond des deux doctrines est le même : toutes deux ouvrent à l'homme des perspectives sur une vie à venir dont celle-ci n'est que la préparation. C'est ce fond qu'il importe de retenir, quelle que soit, du reste, la solution à laquelle on s'attache de préférence, en présence des tendances matérialistes de la science contemporaine, comme une des doctrines vitales et essentielles du christianisme. Enfin, le dogme de l'éternité des peines a de tout temps, et non sans raison, rencontré une grande opposition dans l'Eglise. Ce dogme a pour lui, il est vrai, la quasi-unanimité des textes scripturaires, mais il a contre lui toutes les consciences chrétiennes. On ne comprend pas la nécessité d'un châtiment qui ne peut avoir pour but ni l'amélioration du coupable, ni la satisfaction de la justice divine ; car un châtiment éternel est hors de toute proportion avec les fautes commises dans une vie si courte que l'est la vie humaine. Ce qui est éternellement vrai, c'est la nécessité d'une rémunération : c'est ce qu'exige impérieusement la conscience. La doctrine des peines éternelles est une des formes dans lesquelles s'est exprimée cette vérité, ce n'en est pas la forme définitive ; et ce sera toujours une des plus belles espérances du chrétien que de croire au triomphe définitif du bien, et de penser qu'un temps viendra où, selon l'expression de l'apôtre, Dieu sera tout en tous. — Voyez, outre un grand nombre d'ouvrages sur des points spéciaux de l'eschatologie, le purgatoire, la résurrection, le chiliasme, le jugement dernier, etc., les histoires des dogmes, Kling, *Die Lehre von den letzten Dingen*, dans la *Monatsschrift für die ev. Kirche der Rheinprov. u. Westph.*, 846, 8e et 9e cah. ; Auberlen, *Der Proph. Daniel und die Offenb. Johannes*, 1854 ; Luthardt, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Leipz., 2e éd., 1871.

EUG. PICARD.

ESCHENMAYER (Adam-Charles-Auguste), né en 1770 à Neuenburg, dans le Wurtemberg, mort en 1852, fut professeur de médecine et de philosophie à Tubingue. Il se proposa de compléter la philosophie de la nature de Schelling, en imaginant, au-dessus du domaine de la science, un domaine réservé à la foi, à l'intuition et où la science n'a pas le droit d'intervenir. Il s'occupa avec une vive prédilection du magnétisme animal, du somnambulisme, des guérisons magiques, des apparitions. Deux ouvrages principaux exposent ses vues : d'une part, *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte*, 2e éd., 1822, dont l'idée fondamentale est que les phénomènes de l'univers tout entier se retrouvent dans l'organisation de notre âme. D'autre part, *Religionsphilosophie*, en trois parties, dont la première, *Rationalismus*, 1818, montre que la science peut tout au plus écarter de la religion les notions fausses sur la divinité; la seconde, *Mysticismus*, 1822, nous introduit dans le monde des esprits, sur les traces de Böhme et de Swedenborg; la troisième, *Supranaturalismus*, 1824, expose la révélation que Dieu nous a donnée dans son Evangile et qui seule nous amène à la vie bienheureuse. Eschenmayer combattit Hegel et Strauss dans deux écrits qui se ressentirent du progrès des années : *Die Hegelsche Religionsphilosophie*, 1834, et *Der Ischariotismus unserer Tage*, 1835. M. Erdmann (*Die Entwickelung der d. Specul.*, II, p. 291) lui reproche un dualisme qui lui permet de s'associer au naturalisme d'Oken, tout en se montrant obscurantiste en théologie.

ESCLAVAGE. — I. La *Bible*. — Les esclaves [hebed, δοῦλος], soit pris à la guerre (Nomb. XXXI, 11. 25 ss.; Deut. XX, 14), soit achetés à prix d'argent (mikenat ceseph), sont une propriété (Gen. XVII, 13. 23 ss.; XXIV, 35; XXVI, 14; XXX, 43; XXXVII, 28; Job I, 3; Exode XXI, 21; Lévit. XXV, 45. 46; Judith IV, 10). Ceux nés chez Abraham fournissaient à eux seuls trois cent dix-huit combattants (Gen. XIV, 14). Mais le Pentateuque établit une distinction fondamentale entre les esclaves d'origine israélite, et ceux d'origine étrangère (Lév. XXV, 39-55). I. L'Israélite pouvait : 1° se vendre, ou plutôt se louer lui-même, homme ou femme, pour avoir de quoi vivre (Deut. XV, 12); 2° être vendu par contrainte s'il se trouvait incapable de restituer un vol (Ex. XXII, 3); 3° un père pouvait vendre, non son fils, mais sa fille pour être esclave et épouse avec des droits déterminés (XXI, 7-11) sous peine d'affranchissement. Aucun texte de loi n'établit que la vente par contrainte fût, comme chez les Grecs et les Romains sous la République, applicable au débiteur insolvable et à sa famille (voyez au contraire XXII, 26; Deut. XXIV, 10-13). Mais 2 Rois IV, 1; Esaïe L, 1; Job XXIV, 9; Amos II, 6 et VIII, 6; Néhémie V, 5 (cf. 8); Matth. XVIII, 25, montrent que telle était au moins la pratique. L'esclave israélite était libre de plein droit et sans rien payer après avoir servi six années (Ex. XXI, 2-4; Deut, XV, 12-15, où il est même question de « présents » auxquels a droit l'esclave libéré; Jérém. XXXIV, 14). D'après le Lévitique, l'esclave, traité non comme un esclave mais comme un mercenaire, devait servir jusqu'à l'année du jubilé. On n'a pas, selon nous, réussi à concilier ces deux lois. Ce qui

domine tout, c'est que les Israélites ne sont esclaves que de l'Eternel (XXV, 42-55), qui les a tirés de la servitude d'Egypte (XXVI, 13), et que leurs maîtres, qui sont leurs « frères » (Jérém. XXXIV, 9; Deut. XV, 12; cf. 15), n'en avaient en quelque sorte que l'usufruit. Néanmoins, l'Exode (XXI, 5-6) et le Deutéronome admettent que l'esclave pourra volontairement s'engager à son maître pour toujours (leholam). Le Talmud flétrit cet esclave-là, et explique dans un sens satirique pourquoi on lui perçait l'oreille. Il veut que le « pour toujours » soit limité par l'année du jubilé ou par la mort du maître (cf. Josèphe, *Ant.*, IV, 8, 28). L'Israélite vendu à un étranger habitant en Israël avait le droit perpétuel de se racheter, soit par la libéralité d'un parent, soit par ses propres ressources, ce qui implique la libre disposition d'un pécule (Lév. XXV, 47-53). — II. L'esclave étranger, le seul véritable esclave, était tiré essentiellement des populations dépossédées par Israël (1 Rois IX, 20-22; 2 Chroniq. II, 17-18). Il pouvait et devait même recevoir la circoncision, le signe de l'alliance (Gen. XVII, 12-14 et 23-27; Ex. XII, 44), et participait dès lors aux priviléges religieux des Israélites, aux fêtes (Deut. XVI, 11 et 14), comme au repos sabbatique (Ex. XX, 10; XXIII, 12; Deut. V, 14-15; cf. Lév. XXII, 10-11), au lieu que chez les Grecs il était exclu comme profane (H. Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*, I, 299; voyez d'autre part Büchsenschütz, *Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume*, Halle, 1869, p. 149). Eliézer, quoique esclave, aurait hérité d'Abraham (Gen., XV, 2; cf. Prov. XVII, 2). On voit 1 Chron. II, 34 ss. un esclave égyptien épouser la fille d'un maître dépourvu de fils. La captive de guerre, une fois prise pour épouse, ne pouvait être ni vendue ni traitée comme esclave (Deut. XXI, 10 ss.). L'esclave fugitif de l'étranger ne devait pas être rendu à son maître, mais pouvait s'établir librement en Israël (XXIII, 15-16). Le meurtre ou la mutilation de l'esclave, homme ou femme, étaient punis (Ex. XXI, 20-21 et 26-27), et la tradition punit de mort le maître même quand l'esclave n'était pas mort sous les coups. Les voleurs d'hommes étaient également punis de mort (Ex. XXI, 16; Deut. XXIV, 7). Bref, la législation, pénétrée de l'esprit théocratique, semble avoir obéi à la pensée exprimée Job XXXI, 13-15. Tout au plus y peut-on opposer dans l'Ancien Testament quelques sentences ou images un peu dures au point de vue moderne, mais certes bien naturelles au point de vue antique (Prov. XXIX, 19 et 21; XXX, 21-23; Ecclésiastiq. XXIII, 10-11; XXXIII, 25-32; cf. d'ailleurs VII, 22-23 [20-21]; et X, 28). Aussi le nombre des esclaves doit avoir été plus restreint chez les Israélites (voy. Esdras II, 64 ss. et Néhém. VII, 67), et leur sort plus tolérable que nulle part ailleurs. Les sectes des esséniens et des thérapeutes en vinrent même à abolir totalement l'esclavage comme contraire à l'égalité naturelle des hommes. (Philon, app. II, 458ª et 482; Josèphe, *Ant.*, XVIII, 1, 5 et *De bellojudaico*, II, VIII 4-6). — Il appartenait au christianisme de mettre un jour cette égalité au-dessus de toutes les atteintes en proclamant le prix infini de toute âme d'homme (Matth. XVI, 26 et parall.). Si Jésus eût abordé directe-

ment la question de l'esclavage comme celle du divorce, il eût peut-être répondu de même, dans l'esprit de la législation mosaïque. « c'est à cause de la dureté de votre cœur. » Il ne l'a point fait; il n'a parlé que figurément de l'esclavage (Matth. X, 24-25; XVIII, 25; XX, 27; Luc XII, 47-48; XVII, 7-10; etc.). Il n'a attaqué que l'esclavage du péché : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres » (Jean VIII, 34-36); mais il a dit aussi : « Vous êtes tous frères » (Matth. XXIII, 8 ss.), parole qui contenait en germe la destruction de l'esclavage social. Ce n'est pas à dire que cette conséquence ait, avant de longs siècles écoulés, préoccupé les disciples du Christ qui semblent avoir pensé sur l'esclavage, un des fondements de la société antique, comme la généralité de leurs contemporains. Il ne s'agit pas d'isoler, comme font trop facilement les modernes, cette institution de toutes les autres qui en masquaient autrefois les difformités : c'est ici que l'historien doit savoir, selon le mot profond, « se faire une âme antique. » Les apôtres, qui les en blâmerait? prirent d'abord possession du ciel en se disant que la figure de ce monde passe. Saint Paul, lui, a touché directement (1 Cor. VII, 21) la question, non de l'abolition, mais de l'affranchissement, et, malgré les efforts de certains interprètes étonnés du paradoxe, il est bien difficile de soutenir qu'il n'a pas répondu : « use plutôt... de la servitude » (Reuss, *Les épîtres pauliniennes*, I, 192-193). Résumons ici la doctrine de l'apôtre touchant l'esclavage : « Celui qui est esclave est affranchi du Seigneur, et celui qui est libre est esclave de Christ. Toi donc, ô esclave chrétien, qui possèdes la vraie liberté, ne te mets point en peine de ta servitude : que dis-je, use de cette servitude, alors même que tu pourrais la quitter, pour montrer à tes maîtres selon la chair (Eph. VI, 5) en craignant Dieu, en servant en simplicité de cœur, comme pour Jésus-Christ et non pour les hommes (Col. III, 22-24), que tu es vraiment libre, et pour glorifier en toutes choses la doctrine de Dieu notre Sauveur (Tite, II, 10). Tu as été racheté à grand prix par Jésus-Christ (1 Cor. VI, 20; VII, 23) : quand tu es libre devant Dieu, ne te rends pas esclave des hommes qui ignorent la vraie liberté, celle que Christ nous a acquise au prix de son sang. En Christ, le Seigneur de tous (Rom. X, 12), *il n'y a plus ni esclave ni libre*» (1 Cor. XII, 13; Gal. III, 28; Col. III, 11; Eph. VI, 8). Dans l'épître à Philémon, Paul n'a pas un mot de blâme sur les anciens rapports d'Onésime et de son maître, et l'on ne trouve que des prières d'une délicatesse infinie là où l'esprit moderne attendrait peut-être un désaveu. L'esclave doit être soumis à son maître comme le citoyen à l'autorité, comme la femme à son mari, comme les jeunes gens aux vieillards, comme les enfants à leurs parents, telle est la doctrine du Nouveau Testament (Eph. V, 22-VI, 9; Col. III, 18-IV, 1; 1 Pierre II, 13-III,7) : on ne voit nulle part qu'il ait jugé l'un de ces rapports moins régulier que les autres. Il n'y a qu'à substituer, comme font les versions vulgaires, le mot de « serviteurs » à celui « d'esclaves, » et les préceptes apostoliques sont aujourd'hui encore la vérité même. Saint Pierre veut que l'on soit soumis même à un maître fâcheux, car c'est ressembler à Christ qui a souffert

innocemment. Evidemment les apôtres, en présence du grand nombre d'esclaves qui embrassaient la foi (Orig., *Contre Celse*, III, 49, 52), ne songeaient point à déchirer violemment la société d'alors ni à déchaîner la guerre servile : tout au contraire ils craignaient que le nom et la doctrine de Dieu ne fussent décriés auprès des païens (1 Tim. VI, 1 ; cf. Tite, II, 5). D'ailleurs « le temps est court » (1 Cor. VII, 29), « la fin de toutes choses est proche » (1 Pierre IV, 7) : que chacun reste dans la situation terrestre où Dieu l'a appelé.

II. L'*Eglise*. — Les Pères, après comme avant Constantin, et alors même qu'avait cessé la croyance à la fin prochaine du monde, semblent être demeurés étrangers à l'idée de l'abolition de l'esclavage. Barnabas (XIX), Ignace (*Ep. à Polycarpe* IV), et plus tard Chrysostome lui-même (*Hom. in* 1 *Cor.* VII ; *Eph.* VI ; *Tite* II ; *Hom.* XXIX, 8, *in Gen.*, etc., etc.), parlent comme saint Paul. Tertullien (*De corona militis*, 13) renchérit dessus avec son exagération habituelle. Lactance, à l'objection qu'il y a aussi des esclaves parmi les chrétiens, répond qu'il ne connaît d'autre égalité que celle des âmes : *tametsi corporum sit diversa conditio... eos et habemus et dicimus spiritu fratres* (*Inst.*, c. xv, § 3, cf. § 7). Les Constitutions apostoliques (II, 40 ; VIII, 32) laissent le maître chrétien absolument libre de décider si son esclave sera admis dans l'Eglise, et ne font de réserve que si le maître est païen. Sans doute, l'Eglise (IV, 17) a rangé parmi les bonnes œuvres, pour un maître, d'affranchir ses esclaves comme, en général, d'éviter le luxe et de renoncer aux pompes mondaines (Wallon, *op. cit.*, III, 380-381) ; mais on ne voit pas qu'elle ait, comme le voudraient Néander (*Kirchengeschichte*, II, 93 et 52 ss.) et tant d'autres écrivains moins autorisés, songé à faciliter ainsi à l'Etat l'abolition progressive de l'esclavage. « Les affranchissements, si nombreux sous l'empire (païen), dit M. de Pressensé (*Hist. des trois premiers siècles de l'Eglise*, IV, 467), laissent l'esclavage debout.» Il en fut de même sous l'empire chrétien (Milman, *History of latin Christianity*, I, 492), sans qu'il faille pour cela nier davantage la lente influence du christianisme, affirmant l'unité matérielle et la fraternité spirituelle des hommes, que celle des juristes stoïciens déclarant l'esclavage contraire à la nature (*Dig* I, v, 4, § 1). Sous Constantin et depuis, l'Eglise interdit aux païens et aux juifs d'avoir des chrétiens parmi leurs esclaves, mais elle ne le défend pas aux chrétiens. A peine est-elle reconnue dans l'Etat qu'elle devient sans scrupule, en tant que corporation, propriétaire d'esclaves. Ces esclaves, n'appartenant pas à un individu, mais à une *collectivité*, étaient même, en vertu du droit ecclésiastique et de la nature des choses, plus malaisément affranchis que tous autres. Les Pères n'ont que rarement distingué entre la possession d'esclaves et toute autre propriété. Augustin (*De sermone in monte*, I, 59) dit que c'est « une grande question » de savoir s'il faut abandonner son esclave comme son habit, etc., à qui veut le prendre (Matth. V, 40) ; « car l'homme doit aimer son prochain comme lui-même, » mais il ne songe nullement à mettre en doute la légitimité de l'esclavage (*Enarrat. in Ps.* CXXIV, § 7). Pour que les intéressés ne se prévalent pas de la prescription,

mosaïque d'affranchir les esclaves tous les six ans, il y cherche une allégorie (*Quæst. in Exod.*, c. LXXVII). Origène (*Contre Celse*, V, 42) avait, fait remarquable et qui nous montre ici encore le génie grec plus humain que le génie latin, approuvé au contraire cette prescription. Le synode de Carthage, en 419, dénie aux esclaves et aux affranchis, comme à tous ceux qui sont notés d'infamie par la loi civile, le droit de témoigner, sauf dans leur propre cause (Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum* IV, V, VI, VII, Berol., 1839, I, 195). Toutefois, par une contradiction que commandaient les principes vitaux du christianisme, si l'Eglise respecte l'institution comme telle, elle interdit aux fidèles tous les abus les plus criants de l'esclavage. Il faut respecter même les femmes esclaves (Clém., *Pædag.*, III, 3, 34). La loi civile n'en jugeait pas de même (Code justinien, IX, 9, 25). « Quand le maître n'ordonne rien qui déplaise à Dieu, alors il faut le servir; plus loin, non; c'est en ceci que l'esclave devient libre » (Chrysost., *in 1 Cor. hom.* XIX, 4, 5). « Le législateur des chrétiens, dit Lucien (*Peregr.*, XIII), leur a persuadé qu'ils sont tous frères. » Oui certes, mais combien les chrétiens furent lents à tirer les conséquences de ce principe dans l'ordre social! Ce fut l'esclavage des blancs dans les Etats barbaresques qui souleva le premier l'opposition de l'Europe chrétienne. Philippe le Hardi s'empara de Tunis. En 1389, une expédition des Anglais et de leurs alliés obligea encore une fois les Barbaresques à libérer tous leurs esclaves chrétiens. Mais, depuis 1494 jusqu'à la prise d'Alger par les Français en 1830, la piraterie des Etats barbaresques se maintint, et arracha aux diverses puissances soit des tributs, soit des rançons. On ne songea que beaucoup plus tard à l'abolition de l'esclavage des noirs, qu'il eût fallu commencer par ne pas établir aux colonies. Georges Fox et William Penn, fondateurs de la secte des quakers, eurent l'honneur d'inaugurer l'œuvre à la fin du dix-septième et au commencement du dix-huitième siècle. En 1751, les quakers abolirent l'esclavage parmi eux. Le 12 mai 1789, Wilberforce, qui avait gagné à sa cause les ministres Pitt et Fox, demanda pour la première fois l'abolition de la traite au parlement anglais : il l'obtint en février 1807. L'Angleterre fit de la suppression de la traite par tous les Etats une condition des traités de 1815. Elle l'a poursuivie depuis par des croisières sur les côtes de l'Afrique. Mais c'était peu d'abolir la traite tant que le marché restait ouvert et que l'esclavage subsistait aux colonies. Wilberforce le comprit, et consacra la fin de sa noble existence à l'abolition de l'esclavage lui-même. Buxton, son digne émule, soutenu comme lui par le mouvement chrétien, à la tête duquel se placèrent les femmes anglaises, l'obtint du parlement en 1833, date honorable entre toutes dans l'histoire de l'Angleterre, qui sacrifia un milliard pour émanciper ses esclaves. En France, à la suite des massacres de Saint-Domingue, la Convention décréta l'abolition de l'esclavage que Bonaparte rétablit hypocritement en 1802 (voyez la *Correspondance de Napoléon*, et son *Histoire* par Lanfrey, II, 396 ss.). Après des essais aussi bien intentionnés qu'impuissants (grâce à la complicité des autorités et des

cours coloniales) pour restreindre l'esclavage et en préparer l'extinction (voyez *De l'esclavage dans les colonies*, par H. Wallon, 1847), la République de 1848 eut l'honneur de prononcer l'abolition définitive par le décret du 4 mars. Le nom de Schœlcher reste, entre tous, indissolublement lié à ce grand acte, justifié et raconté dans tous ses détails dans le livre *La Vérité aux ouvriers et cultivateurs de la Martinique*, Paris, 1849. Aux Etats-Unis, après une lutte qui durait depuis l'origine de l'Union, l'élection du président nordiste Lincoln, en 1860, amena la sécession des Carolines, suivie de celle de dix autres Etats esclavagistes. Ce fut le suicide de l'esclavage, qui ne put que se faire de sanglantes funérailles. Le 1er janvier 1863, le décret d'émancipation des esclaves du Sud était publié à Washington, et immédiatement exécuté par les troupes fédérales partout où elles commandaient. Après leur victoire, l'esclavage fut aboli dans toute l'Union par le Congrès, le 31 janvier 1865, et l'abolition proclamée le 18 décembre, après ratification par les trois quarts des législatures d'Etats. M. Schœlcher déclare (*op. cit.*, p. 28) « qu'il ne confond pas le christianisme, qui a contribué à la destruction de l'esclavage antique, avec le catholicisme qui a fondé l'esclavage des nègres aux Antilles. » Combien plus encore les chrétiens n'ont-ils pas contribué à la destruction de l'esclavage moderne des noirs! A l'heure actuelle, on peut dire, avec M. de Gasparin, « qu'il n'y a pas un coin de terre chrétienne d'où l'esclavage n'ait disparu; pas un, du moins, d'où il ne soit à la veille de disparaître » (*Paroles de vérité*, p. 373). L'œuvre, certes, a été lente, mais elle s'achève enfin. Qu'importe, dès lors, que « la papauté, qui condamne si facilement et si imprudemment tant de choses, n'ait pu encore se résoudre à condamner l'esclavage? » (Renan, *les Origines du christianisme*, I, XXIV). Les peuples évangéliques l'ont condamné. La traite qui désole encore l'intérieur de l'Afrique est entravée chaque jour davantage par les progrès et les découvertes des voyageurs anglais. Mentionnons toutefois le danger des « coolies, » et spécialement, à cause de l'autorité qui s'attache au nom de son auteur, une récente brochure de M. Schœlcher, *Restauration de la traite des noirs à Natal*, 1877. — Voyez, outre les écrits déjà cités : Mielziner, *La Condition des esclaves chez les anciens Hébreux, d'après la Bible et le Talmud*, Copenhague, 1859; J. A. Monod, *Saint Paul et l'esclavage*, 1866; Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain, et sur sa transformation par le christianisme*, Strasbourg, 1854, p. 81 ss., 232 ss., 431 ss., 462 ss.; Ozanam, *La civilisation au cinquième siècle*, 1862, I, 200 ss.; Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*; Boissier, *La religion romaine*, I, livre III, 5; J. A. Möhler, *Bruchstücke aus d. Geschichte d. Aufhebg d. Sclaverei*, Gesam. Schrift, Regensbg., 1839, II, 54 ss.; Hefele, *Sclaverei u. Christenthum*, Beiträge zur Kg., etc., Tüb., 1864, I, 212 ss.; J. Buchmann, *Die unfreie u. d. freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sclaver.*, etc., Breslau, 1873; F. Overbeck, *Ueber das Verhältniss d. alten K. z. S. im römischen Reiche, Studien z. G. d. alten K.*, erstes Heft, Schloss-Chemnitz,

1875. — Dans le sens polémique contre l'Eglise : Patrice Larroque, *L'esclavage chez les nations chrétiennes*; A. Rivière, *L'Eglise et l'esclavage*, 1864. — Pour l'esclavage : Granier de Cassagnac, *Des classes ouvrières et des classes bourgeoises; Voyage aux Antilles*. — Pour l'abolition : Schœlcher, *Colonies françaises*, 1842; *Colonies étrangères et Haïti*, 1843; *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*, 1847; de Gasparin, *Esclavage et traite; Un grand peuple qui se relève; L'Amérique devant l'Europe. Principes et intérêts; Speeches of John Bright on the American question*, Boston, 1865; *Turkey and Egypt*, by Joseph Cooper; etc., etc. AD. MONOD.

ESCOBAR (Antoine), jésuite, né en 1589 à Valladolid, mort en 1669, jouit comme casuiste d'une réputation plus grande qu'honorable et s'est distingué entre tous ses confrères par son zèle en faveur du probabilisme. Ses ouvrages, tous consacrés à la morale ou pour parler plus exactement tous dirigés contre la morale évangélique, ne remplissent pas moins de quarante volumes in-folio. Le plus connu est le *Liber theologiæ moralis, Societatis Jesu doctoribus reseratus* (Lyon, 1646), qui a été traduit dans toutes les langues et était déjà parvenu du vivant de l'auteur à sa 40e édition. Escobar, loin d'innover, se serait contenté, d'après sa préface, de compiler les traités de vingt-quatre de ses plus illustres prédécesseurs; il n'en compare pas moins ses allégories à celles de l'Apocalypse qui était scellée de sept sceaux et que Jésus lui-même offre aux quatre animaux (Suarez, Vasquez, Molina, Valentia) en présence de vingt-quatre jésuites qui représentent les vingt-quatre vieillards (Pascal, 5e *Provinciale*). Les *Universæ theologiæ moralis receptiores absque lite sententiæ necnon problematicæ disquisitiones* (Lyon, 1652) n'ont pas conquis une célébrité aussi étendue. Escobar peut être regardé avec Busenbaum comme le casuiste le plus autorisé de la Société de Jésus, mais il l'emporte encore sur son collègue pour le relâchement de sa morale et la criminelle hardiesse de ses hypothèses probabilistes. Quoiqu'il ne se soit jamais, au dire de ses biographes, écarté dans sa vie privée d'une vertu exemplaire, aucun autre membre de la Société n'a tiré avec une plus audacieuse logique les plus extrêmes conséquences de ses principes sans se laisser arrêter ni par l'Evangile, ni par le sentiment religieux, ni par les protestations indignées de la conscienc humaine; aucun autre non plus ne s'est efforcé davantage d'aplanir les sentiers de la pénitence et de regagner à l'Eglise par les procédés de la dévotion facile de nombreux adeptes. « Veut-on monter sur les célestes tours — chemin pierreux est grande rêverie — Escobar suit un chemin de velours » (La Fontaine, *Ballade sur Escobar*). Pascal a puisé dans le compendium de l'illustre jésuite ses exemples les plus curieux de subtilité puérile ou de corruption raffinée, les plus écrasants pour la morale de l'ordre, et Mabillon a pu dire en toute vérité de ces théories si complaisamment développées dans l'école et le confessionnal : « Il suffirait de la morale des païens pour couvrir de honte ces soi-disant théologiens du christianisme, et le sens moral est aujourd'hui tellement oblitéré dans les consciences qu'il n'existe plus un seul crime qui ne trouve auprès

des jésuites son excuse ou sa justification.» Ainsi pour ne prendre que quelques-unes de ses maximes les plus caractéristiques, Escobar, après avoir énuméré au sujet de l'amour de Dieu diverses sentences toutes empruntées aux théologiens de son ordre, déclare avec Henriquez qu'il n'en est besoin que deux fois dans la vie, lors de l'épanouissement de la raison et à l'article de la mort. Une promesse ne saurait lier celui qui n'a pas l'intention de s'engager d'une manière irrévocable, mais se propose seulement de la remplir. Il est permis de souhaiter la mort d'un ennemi dont on redoute un dommage irréparable pourvu que ce ne soit pas par un motif de haine, mais par l'instinct de sa propre conservation. Un gentilhomme est autorisé à commettre un meurtre aussitôt que son honneur lui paraît avoir subi une atteinte, mais un vilain peut supporter sans se plaindre une paire de soufflets ou la bastonnade. Escobar donne également aux confesseurs le conseil de ne pas troubler leurs pénitents dans leur état de péché s'ils n'en ont pas conscience ou si les exhortations, au lieu de produire quelques fruits, n'ont chance que d'aggraver le scandale, car l'ignorance exclut la culpabilité. Les pénitents ont le droit de changer la peine que leur ont imposée les confesseurs, d'en réclamer une plus douce et même de la déterminer selon leur caprice. Le bon sens des peuples a frappé d'un éternel stigmate l'auteur de ces détestables théories, en ne trouvant aucune épithète plus significative que celle d'escobarderie pour flétrir l'adroit hypocrite qui sait résoudre dans un sens convenable à ses intérêts les cas de conscience les plus épineux et les plus subtils.

E. Strœhlin.

ESCURIAL (L'), palais royal et couvent de l'ordre des hiéronymites, s'élève à un quart de lieue d'une petite ville du même nom, située à 35 kilomètres nord-ouest de Madrid, sur le versant sud-est de la Sierra de Guadarrama. Cet édifice gigantesque, qui porte le nom de *Monasterio de S. Lorenzo el Real del Escorial*, fut construit par les ordres de Philippe II. Il est le Persépolis des rois d'Espagne, le symbole de la grandeur de la maison d'Autriche, de sa ferveur religieuse et de sa décadence. Philippe II, désirant perpétuer le souvenir de la victoire de Saint-Quentin, remportée le jour de la fête de saint Laurent (10 août 1557) et s'acquitter de la promesse faite à son père Charles-Quint de lui faire élever un tombeau digne de lui, chargea, en 1563, le savant architecte Juan Bautista de Tolède, et à sa mort, en 1567, Juan de Herrera de la construction de cet édifice à la fois religieux et profane. Les Espagnols appellent l'Escurial la huitième merveille du monde, et le comparent au temple de Salomon. Les voyageurs étrangers, par contre, assurent que l'impression produite par ces bâtiments immenses est sombre et triste. Ils sont rangés symétriquement pour représenter la forme du gril sur lequel périt le saint, et rien n'interrompt la monotonie des façades, que dominent des tours massives (Lauser : *Aus Spaniens Gegenwart. Culturskizzen*, Leipz., 1872, p. 324). Au-dessus du portail principal on aperçoit la magnifique statue de saint Laurent. Une colonnade donne accès à la cour des Princes. Là s'élève l'église dont la façade, ornée des statues de six

rois israélites, rappelle le frontispice de Saint-Pierre à Rome. L'intérieur, somptueusement décoré, est divisé en trois nefs. Le maître-autel, couvert de pierres précieuses et orné de statues et de colonnes, produit un effet resplendissant. A droite et à gauche s'élèvent les mausolées de Charles V et de Philippe II. La sacristie contient une collection de tableaux des grands maîtres et d'immenses trésors. A l'entrée du vestibule se trouve la grille dorée, qui s'ouvre sur l'escalier du Panthéon. Là reposent dans des cercueils de marbre, disposés d'après une étiquette rigoureuse, les membres de la famille royale. Le palais n'est occupé que pendant les mois de l'arrière-saison. Le reste du temps, l'édifice est abandonné aux moines. Le couvent, la précieuse galerie des tableaux, les deux bibliothèques, les jardins et le parc, tout témoigne d'un luxe grandiose. Avec l'Armada, l'Escurial a englouti les immenses richesses de l'Amérique. Malgré des pertes nombreuses et irrémédiables, les bibliothèques sont encore les plus considérables, qui existent, en documents arabes et orientaux. Elles se composent des fonds des collections de Gonzalez Perez, secrétaire de Charles V, de Hurtado de Mendoza, ambassadeur de l'empereur à Venise et du savant archevêque Antonio Agustin. L'Escurial eut à souffrir de nombreux incendies. Le feu le ravagea en 1577, 1590, 1671, 1744, 1763, 1826 et en 1872. Ce dernier incendie, qui éclata dans la nuit du 1er octobre et qui fut le plus considérable après celui de 1671, causa un dommage de quatre millions de réaux. — Voyez : Fr. de los Santos, *Descripcion del monasterio*, etc., Madrid, 1667.

EUG. STERN.

ESDRAS, Ezrâ, Ἔσδρας (pour les livres d'Esdras, voyez les articles *Paralipomènes, Esdras, Néhémie; Apocalypses juives; Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*). — L'état politique de la population judéenne était resté très-instable depuis la restauration de Zorobabel; l'état religieux ne laissait pas moins à désirer. Menacée par une série de difficultés de différente nature, l'œuvre rêvée par les prophètes et les législateurs de l'exil courait les plus grands dangers, quand deux hommes vinrent de Babylonie lui apporter le concours de leur autorité. C'est grâce à ces hommes que le judaïsme a été réellement fondé. Esdras et Néhémie marquent une révolution religieuse de la plus grande portée. Voici d'après les textes de l'Ancien Testament le squelette des événements : la septième année du règne d'Artaxerxès (468 avant Jésus-Christ), le scribe et prêtre Ezra vient de Babylonie en Judée, accompagné d'une troupe de personnes. Ce voyage et les mesures prises par Ezra immédiatement après son arrivée sont documentés par un récit du livre du même nom, émanant en partie du réformateur lui-même (Esdras VII-X). Ce récit, brusquement interrompu, nous laisse absolument dans l'ignorance des événements qui ont dû remplir les années suivantes. Dans la vingtième année du même Artaxerxès (445 avant Jésus-Christ), Néhémie obtient d'être envoyé comme gouverneur en Judée pour relever les murailles de Jérusalem (Néhémie I-VII; XII, 27-43). Il est fait à peine mention d'Ezra dans ce récit. Plus tard, nous voyons ces deux hommes agissant de

concert (Néhémie VIII-X) dans des circonstances qui trouvent place au *septième mois;* mais l'année n'est pas indiquée. Elle appartient forcément à la période 444-433, cette dernière date marquant la fin du séjour de Néhémie, et probablement au commencement de cette période. Néhémie fait un second voyage en Judée, vraisemblablement en l'année 432 (Néhémie XIII). Sur ce fond un peu incertain, l'activité d'Ezra, particulièrement tournée du côté des choses religieuses, se détache assez clairement. Ezra, « scribe versé dans la loi de Moïse, » s'appliqua « à étudier et à mettre en pratique la loi de Jahveh et à enseigner au milieu d'Israël les lois et ordonnances » (Esdras VII, 6 et 10). Ces paroles définissent nettement la mission que se proposait Esdras auprès de ses concitoyens, mission dont le roi persan lui facilita l'accomplissement. L'introduction de la loi de Moïse devient l'objet unique de ses travaux jusqu'au moment où il l'impose solennellement au peuple. Près de deux siècles auparavant, Josias avait tenté de soumettre ses sujets à l'autorité d'un code écrit qui forme la majeure partie du Deutéronome : son entreprise avait échoué. Reprise cette fois-ci dans des circonstances absolument différentes, elle est menée à bonne fin. Ce qui donne à la législation ezraïque (également décorée du nom de Moïse, le législateur idéal) son principal caractère, c'est l'importance des lois concernant les prêtres. L'introduction de ces lois sacerdotales est l'objet précis et immédiat que se propose Ezra. Ezra arrive à Jérusalem « la loi de Moïse à la main. » Il veille à ce que ses prescriptions soient respectées, jusqu'à la consécration solennelle qui forme le point culminant et le couronnement de son œuvre. Dans cette cérémonie, les lois concernant le clergé sont mises en évidence de la façon la plus intentionnelle ; le sanctuaire commun, le culte, les prêtres et autres employés du temple, voilà sur quoi insiste le réformateur. A côté de l'obligation de pourvoir à l'entretien des serviteurs du temple, se place la suppression des charges que la législation deutéronomique laissait encore peser sur eux. On peut voir par l'examen des écrits antérieurs, particulièrement des prophéties d'Ezéchiel, que cette législation sacerdotale n'existait pas encore au temps de l'exil, et d'autre part que le besoin s'en faisait vivement sentir. Est-ce à Zorobabel et Josué qu'il en faut faire remonter l'emploi? Le silence des textes est loin de nous y engager. Nous sommes donc confirmés dans l'idée qu'Ezra rapporta de Babylone le code élaboré par ses concitoyens, afin d'en tenter l'application systématique. Et ce fait trouve dans la tradition rabbinique une confirmation singulière. Le Talmud trace un parallèle entre Moïse et Ezra. Jérôme, qui a recueilli les traditions juives du quatrième siècle de notre ère, parle d'Ezra comme du « restaurateur du Pentateuque. » Ainsi donc, au temps où l'on attribuait la totalité de la législation juive à Moïse, on gardait le souvenir d'une intervention d'Ezra, sans laquelle le code sacré se trouvait compromis. Il sera même permis de supposer que la dernière main a été mise au code dit mosaïque en Judée, entre les années 458 et 444 avant Jésus-Christ. Il semblera naturel qu'Ezra ait, avec le concours de l'élément jérusalémite,

achevé en Judée même l'œuvre rédigée au dehors. La « loi » qu'il apportait correspondait-elle exactement à l'état où il fallait l'appliquer? On en peut douter, et le clergé de la capitale du judaïsme a dû avoir son mot à dire dans la fixation définitive des règles faites à son usage. Nous estimerons donc que la rédaction dernière du code ezraïque, avant sa promulgation solennelle, a eu pour théâtre Jérusalem. Cette hypothèse est admise par deux des plus éminents historiens d'Israël, Graf et Kuenen (Graf, *Archiv von Merx*, I, 476; Kuenen, *De Godsdienst v. Israel*, II, 137-138). — Le point de vue traditionnel qui rapportait à la naissance même du peuple israélite (établissement en Canaan) la composition d'un code législatif considérable et en attribuait la paternité positive au premier chef commun des tribus, faisait déjà une place importante à Ezra comme *restaurateur de la loi :* ce rôle est beaucoup plus grand aujourd'hui. Si l'on adopte surtout la manière de voir soutenue en ces derniers temps par d'éminents critiques, c'est-à-dire si l'on rapporte aux sixième et cinquième siècles avant l'ère chrétienne l'œuvre d'élaboration définitive (sauf additions et intercalations de peu d'importance) de la législation hébraïque, Ezra prend une importance de premier ordre. Son nom résume un travail considérable, quoique anonyme, et devient synonyme de *père du judaïsme*. Si l'honneur d'avoir fondé la nationalité israélite ne semble pas devoir être ravi à Moïse par une critique modérée (bien que cette unité soit restée bien fragile pendant des siècles), la gloire d'avoir réuni en un faisceau désormais indissoluble l'ensemble des institutions civiles et religieuses qui forment la substance d'une organisation sociale déterminée, revient à Esdras. Avant lui le *judaïsme* n'existe pas; il n'existe qu'une communauté encore incertaine de l'avenir; après lui nous sommes en face d'une société définie, sachant ce qu'elle veut et où elle va. A cet égard, Ezra supporte la comparaison avec les plus grands noms de l'histoire du peuple israélite : ce que les rois les mieux intentionnés n'étaient point parvenus à faire, créer une unité religieuse solide, malgré l'appui des prophètes, il le fait, lui, le prêtre-scribe. Son œuvre, entreprise sur un terrain restreint (Jérusalem et sa banlieue), prend un développement extraordinaire et imprime à toute la race un sceau indélébile. — Il convient de placer ici une remarque importante. Le but que se propose Ezra, c'est de faire du sacerdoce, groupé autour du temple, le centre de gravité de la nation. En réalité, après avoir atteint ce but, il le dépasse et crée une œuvre plus grande encore qu'il ne l'avait imaginé. En effet, pour fonder le sacerdoce, il donne à la « loi de Moïse » une forme définitive; mais, du coup, la loi devient mobile, portative. Tandis que le sacerdoce se trouve retenu à Jérusalem par l'obligation de l'unité de culte, le code écrit va se répandre partout, et c'est par ses parties civiles et religieuses qu'il va pousser au loin ses conquêtes. Si Ezra a travaillé pour le Temple, il a fait plus encore pour la Synagogue dont il a jeté la base, pour la « science de la loi » (scribes et rabbins) qui désormais se reconnaîtra de lui. C'est ainsi que le *sacerdotalisme*, qui semble caractéristique de la restauration religieuse attachée au nom

d'Esdras, tourne insensiblement et par une évolution interne au *légalisme*, si ce mot peut s'appliquer à une époque où l'interprétation et l'application d'une loi écrite deviennent la grande affaire d'un peuple (voyez l'article *Ecoles juives*). Le code « mosaïque » se propose de fonder la suprématie du temple et du sacerdoce ; et il se trouve qu'il met le judaïsme en état de se passer de sanctuaire et de clergé. Ainsi est assurée la vitalité indestructible de la nation. M. VERNES.

ESDRÉLON [Jzereél ; Ἰσραήλ, Ἰεσράελα, Ἐσδραήλα, *Stradela*], nom d'une ville située dans la tribu d'Issachar (Jos. XIX, 18), résidence du roi Achab (1 Rois XVIII, 45; XXI, 1) et de sa veuve Jézabel (2 Rois IX, 30 ss.), dans le voisinage de Dothaïm (Judith III, 11). La ville d'Esdrélon donna son nom à une vaste plaine ou haut plateau (Jos. XVII, 16; Juges VI, 33; Osée I, 5; Judith IV, 5; 1 Mach. XII, 49; cf. Josèphe, *Antiq.*, 15, 1. 22; 8, 2. 3; 12, 8. 5; *De bello jud.*, 3, 3. 1), qui mesure de huit à douze lieues de long sur quatre à sept lieues de large, et s'étend depuis le Carmel jusqu'au Jourdain, borné au nord par les montagnes de la Galilée auxquelles se rattache le mont Thabor, au sud par les montagnes d'Ephraïm qui la séparent de la Samarie. Cette plaine, arrosée par le Kison, était célèbre par son extrême fécondité et par la beauté luxuriante de sa végétation. Aujourd'hui encore, bien que peu cultivée et à peu près déserte, elle forme, au dire des voyageurs, un immense champ de blé que l'homme n'ensemence ni ne moissonne, dans lequel les mulets marchent cachés jusqu'au poitrail, que dévastent les troupeaux de brebis, de chèvres et de taureaux, où descend le porc sauvage du Carmel et du Thabor pour fouiller en tous sens le sol gras. Sous les tiges élevées des herbes se montrent les fleurs les plus variées et des couleurs les plus éclatantes; foulés par le léopard qui guette les troupeaux, les lis et les jasmins répandent leurs parfums pénétrants. La plaine d'Esdrélon a été de tout temps un champ de bataille célèbre, où se sont livrées plusieurs actions décisives; Gédéon y a vaincu les Madianites et les Amalécites (Juges VI, 33), les Philistins y ont battu Saül (1 Sam. XXIX), Ben-Hadad, roi de Syrie, y a été défait par Achab (1 Rois XX, 26 ss.), et le roi de Juda Josias par Nécho, roi d'Egypte (2 Rois XXIII, 29; 2 Chron. XXXV, 22); Les Romains, sous le proconsul Gabinius, y ont vaincu les Juifs en l'an 53 avant Jésus-Christ. Pendant les croisades, de nombreux combats se sont livrés dans la plaine d'Esdrélon (appelée alors de Saba) entre les chrétiens et les musulmans. En 1799, le général Bonaparte a battu 25,000 Turcs près du mont Thabor, sur ce même plateau de Merdsch Ibn' Amir (prairie d'Ibn' Amir). — Voyez Burckhardt, *Reise*, II, 579 ss.; Reland, *Palæstina*, 366 ss.; Arnold, *Palæstina*, 18 ss.

ESPAGNE (Histoire religieuse). — I. *Temps anciens.* — Les données sur les destinées des habitants primitifs de l'Espagne sont rares et obscures. La tradition fondée, d'après le témoignage de Mariana (P. Jean de Mariana, *Histoire générale d'Espagne*), sur l'autorité de plusieurs écrivains considérables, rattache à Tubal, fils de Japhet, les premiers essais de colonisation en Espagne. D'autres tradi-

tions, dont le souvenir a été conservé par les auteurs classiques, parlent d'incursions de peuplades orientales, venues sous la conduite d'Hercule. Pline (*Hist. nat.*, III, 3; cf. Strabon, III, 4, 5) cite les Ibères, les Phéniciens, les Celtes, les Carthaginois. Si l'hypothèse émise par des savants renommés se confirme, si l'on parvient à prouver que le peuple basque est le dernier rejeton du peuple ibérique (W. de Humboldt, *Gesammelte Werke*, IIe vol. : *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens*), il restera toujours encore à examiner si la patrie des Ibères est à chercher sur les côtes occidentales de l'Asie, et si les derniers siéges qu'ils occupèrent, avant d'envahir l'Espagne, furent l'Afrique et les îles et les côtes voisines (F. C. Movers, *Die Phœnizier*, IIe vol., IIe partie, p. 588), ou s'il est plus conforme à la vérité de les rattacher aux Celtes, et de chercher en Europe les traces de leur passage (A. Knobel, *Die Genesis*, chap. x, 2e éd., p. 112, et A. Ebrard, *Apologetik*, IIe partie, § 258). Après les Ibères, ce furent les Celtes qui s'établirent en Espagne. Ces deux peuples formèrent l'un des éléments les plus considérables, le fond même du peuple espagnol. Les auteurs postérieurs aimaient à peindre sous les couleurs les plus riantes l'heureux état de ces populations, que ne troublait pas encore la rapace cupidité des étrangers (Louis Vivès, *Commentaires sur la Cité de Dieu*, liv. VIII, chap. IX). On ne sait pas quelle fut leur religion. Le passage obscur dans lequel Strabon parle des coutumes sacrées des Celtibères peut prêter aux interprétations les plus diverses : « On dit que les Gallaïciens (*Gallaici*) n'adorent aucun Dieu, que les Celtibères et leurs voisins septentrionaux vénèrent un Dieu sans nom, et qu'à la pleine lune ils passent la nuit dehors et exécutent des danses en l'honneur de la divinité » (Strabon, III, 4, 5). Ce sont là, d'après les uns, des traces de monothéisme, les autres y voient des preuves d'athéisme; mais il est impossible de rien affirmer de certain. Avec l'arrivée des Phéniciens, l'histoire devient plus lucide. On sait aujourd'hui que Tharsis est le pays connu chez les anciens sous le nom de Bétique. C'est là que les Phéniciens, et après eux les Carthaginois, vinrent répandre les premiers germes d'une civilisation plus avancée : c'est là qu'ils fondèrent les cités florissantes de Gadès (Cadix), Malaga, Abdéra (Adra), Hispalis (Séville); et sur la côte orientale, Carthagène et Barcino (Barcelone). Ils exploitèrent le pays avec habileté et implantèrent partout leurs cultes et leurs divinités, leur vie facile et leurs pratiques entachées de barbarie et de superstitions grossières. Si la puissance et l'influence des colons grecs, établis surtout à Sagonte et à Empories (Ampurias), ne fut qu'éphémère, la civilisation tyrienne et carthaginoise a laissé en Espagne des traces ineffaçables. Les cultes d'Hercule et de Salambo étaient florissants et pleins de vigueur au quatrième siècle de notre ère (Minutoli, *Altes und Neues aus Spanien*, IIe vol., p. 153); et pourquoi ne ferait-on pas remonter à cette source le plaisir que le peuple espagnol a toujours pris aux spectacles sanglants? Après la chute de Sagonte et les guerres d'Annibal, la domination romaine s'établit en Espagne; mais ce n'est qu'au prix de sacrifices immenses et d'efforts inouïs que sa forte

administration parvint à réunir en un faisceau unique les éléments disparates de la nation. Le pays fut divisé en trois provinces d'inégale grandeur : la Tarraconaise, la Lusitanie, entre le Douro, la Guadiana et l'Océan, et la Bétique, entre la Guadiana, l'Océan et la Méditerranée, jusqu'au cap de Gata. Tarraco (Tarragone), Augusta Emerita (Merida), Hispalis (Séville) et Corduba (Cordoue) furent les principaux centres d'où émanaient et où refluaient la vie et la civilisation de Rome. C'est dans ces cadres que l'Eglise chrétienne se développa, c'est cet organisme qu'elle vint animer d'un esprit nouveau. — Constatons, avant de passer outre, que le contraste du sévère et triste plateau de l'intérieur de l'Espagne avec les côtes fertiles du sud et de l'est, se retrouve dans le développement primitif du peuple, dans l'âpre rudesse des Celtibériens d'une part, et dans l'existence riche et facile des colons grecs ou phéniciens de l'autre : ce contraste domine toute l'histoire de l'Espagne et aussi sa vie religieuse. Aucun peuple n'a été plus accessible au contact des idées venues du dehors, aucun ne s'y est plus vigoureusement opposé : il n'est pas de nation qui ait été plus jalouse de sa liberté, il n'en est pas qui ait recherché l'unité avec une plus fiévreuse ardeur.

II. *Sources de l'histoire religieuse d'Espagne.* — L'histoire de l'Eglise espagnole a été exposée d'une manière complète et savante, mais à un point de vue exclusivement catholique, par don Vicente de la Fuente, professeur de théologie à Madrid (*Historia eclesiástica de España*, 2e éd., 1873-75, 6 vol.), et par Pius Bonifacius Gams (*Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 vol., 1864-76; ouvrage en cours de publication). Les sources de cette histoire sont : l'*España sagrada*, 49 vol., publiée par Fr. Henrique Florez (mort en 1773) et ses successeurs Fr. Manuel Risco (mort en 1801), Fr. Juan Fernandez de Rojas et Pedro Saens de Baranda, qui a publié dans la *Collection de documents inedits pour l'histoire d'Espagne* (t. XXII, 1853) une *Clef de l'Espagne sacrée;* Loaisa (D. Garcia), *Collectio conciliorum Hispaniæ*, Madrid, 1593, in-fol.; Aguirre (card. D. José Saenz de), *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ*, Romæ, 1753; Gonzales (D. Francisco Antonio), *Collectio canonum Eccles. Hisp.*, Madrid, 1808-20. — Parmi les travaux historiques, il convient de citer : Gil Gonzales Dávila, *Teatro eclesiástico de España é Indias*, 6 vol.; Padilla (Fr. Francisco), *Historia eclesiástica de España*, Malaga, 1605, 2 vol. in-fol.; Cajetano Cenni, *De antiquitatibus Ecclesiæ Hispaniæ dissertationes*, Romæ, 1741, 2 vol. in-4°. — Pour l'histoire générale de l'Espagne, il suffira de nommer : l'ouvrage célèbre du jésuite Juan de Mariana, *Historiæ de rebus Hispaniæ,* lib. XXX, Tolède, 1592-95; le livre du jésuite Pedro Masdeu, *Historia crítica de España*, Madrid, 1788; Ferreras-Baumgarten, *Geschichte von Spanien*, Madrid, 1700-27, Halle, 1754-72, 16 vol.; F. W. Lembke-Schæffer, *Geschichte von Spanien,* Hambourg, 1831; enfin M. Rosseeuw Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, un ouvrage qui embrasse également les destinées de l'Eglise et le développement de la vie religieuse, Paris, 1844-75, 12 vol. — Des nombreuses bibliothèques et écrits bibliographiques, nous ne mentionnerons que la

célèbre *Bibliothèque ancienne et nouvelle* de D. Nicolás Antonio (*Bibliotheca nova et vetus*, 1672 et 1696), et Andreas Schottus, *Hispania illustrata, seu urbium rerumque Hisp. auctores varii*, Francfort, 1608.

III. *L'Eglise chrétienne jusqu'à la Réformation.* — Les origines du christianisme en Espagne sont obscures. Si la plupart des historiens catholiques ont renoncé au voyage missionnaire de saint Jacques dans ce pays (Gams, t. II, II, p. 361), il n'en est pas de même de l'apostolat de saint Paul. Il est certain que Paul a exprimé l'intention de se rendre en Espagne (Rom. XV, 24. 28); mais il n'est pas prouvé qu'il ait réalisé ce projet. On peut alléguer le témoignage de Clément de Rome, qui dit que l'apôtre parvint « jusqu'aux extrêmes limites du couchant » (Ep. aux Cor. V), et le fragment dit de Muratori, qui parle « d'un voyage de Rome en Espagne. » Mais l'expression poétique du premier auteur, qui peut-être a été la source de la tradition, et la date incertaine du deuxième document, n'autorisent pas les conjectures des historiens mentionnés, en présence des preuves bien autrement fortes qui semblent parler contre un tel voyage. La tradition en Espagne n'en a conservé aucun souvenir. La liturgie mozarabique ne le mentionne pas, et l'hypothèse d'une deuxième captivité est loin d'être prouvée. Les récits concernant les sept disciples des apôtres Pierre et Paul, Torquatus, Ctésiphon, Sécundus, Indalétius, Cécilius, Esicius, Euphrasius, se fondent, à la vérité, sur la liturgie gothique, et plusieurs auteurs se sont appuyés sur ces données pour prouver l'origine romaine du rite mozarabique (*Missale mixtum dictum Mozarabes ab Al. Lesleo*, Romæ, 1755, p. 320; cf. Gams, t. I, p. 103, et t. II, II, p. 186; C. J. Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, Tubing., 1851, p. 150). Mais les divergences considérables des cultes romain et espagnol ne s'expliquent que difficilement par des changements introduits postérieurement dans le rite romain, et les éléments grecs qui abondent dans la messe gothique, ainsi que la situation générale de l'Eglise en Espagne, prouvent avec évidence que c'est de l'Afrique que les premiers germes du christianisme ont été importés dans la péninsule ibérique. Si les témoignages d'Irénée (*Contra omnes hæreses*,, I, 10) et de Tertullien (*Op.*, éd. Fr. Œhler, t. II, *Adv. Judæos*, cap. VII) ne sont que de peu d'importance, il n'en est pas de même de la lettre que Cyprien écrivit « au clergé et au peuple d'Espagne au sujet de Basilide et de Martial, évêques d'Emerita, de Léon et d'Astorga. » Cette lettre montre les rapports intimes de l'Espagne avec l'Afrique : c'est dans ce pays que les autorités constituées vont chercher un appui et des conseils, tandis que les évêques rebelles vont à Rome et essayent de tromper Etienne, « qui ne peut pas être informé de la question, puisqu'il est trop éloigné » (*Stephanum, collegam nostrum longe positum, fefellit*, S. Cæc. Cypriani Op., t. I, ép. 68, p. 212). — Les Actes des martyrs, qui sont la source principale pour l'époque héroïque de l'Eglise chrétienne, sont trop mêlés d'éléments légendaires pour pouvoir servir de documents historiques; mais on aurait tort de vouloir s'astreindre à faire exactement la part de l'histoire : ce qui est perdu

pour le récit des faits, l'histoire des idées le gagne, et nulle part peut-être la piété espagnole se montre plus naturelle et plus vraie, avec sa sauvage énergie, son mépris de la vie, sa grandeur sombre et touchante, que dans ces légendes, éléments d'une vaste épopée qui n'a pas eu son Homère. En vertu de l'édit de Valérien de l'an 258, Fructueux, évêque de Tarragone, périt le 21 janvier 259 avec ses deux diacres. Mais c'est surtout sous Dioclétien et Maximien que le vent de la persécution se déchaîne sur les plantations encore délicates de l'Eglise naissante. Dacien, le cruel préteur, laisse partout des traces sanglantes de son passage. A Girone, c'est Félix (1er août 304); à Barcelone, c'est Cucufat (30 juillet); à Saragosse (Cæsar-Augusta), ce sont dix-huit martyrs qui périssent pour leur foi (14-16 avril 305), à Alcala (Complutum), deux pauvres jeunes gens, Justus et Pastor, meurent victimes de leur courage (6 août); à Tolède, une jeune fille, Léocadie, expire dans sa prison (9 décembre). Mais leur gloire est éclipsée par celle d'Eulalie d'Emérite (10 décembre) et du diacre Vincent de Saragosse, qui, dans sa dernière nuit, s'entretient avec les anges, pendant que la dure couche sur laquelle il gémit se change en un lit de roses. Le sud de l'Espagne ne fut pas épargné. Séville vénère les deux sœurs Justa et Rufina, qui périrent pour avoir brisé une idole des païens (17 juillet). Cordoue honore les martyrs Acisclus, Victoria et Zoïlus. Le poëte Aurélius Prudence, né en 348, auteur d'hymnes religieux, a chanté la gloire des martyrs espagnols dans son livre *Peristephanon* (des couronnes). — Après la tempête, le calme revint, et l'Eglise put se constituer. Elle le fit au concile d'Elvire (*Illiberis*, Grenade, entre 305 et 308). Dix-neuf évêques, la plupart du sud du pays, dirigent les débats. Les diacres et le peuple se tiennent debout en leur présence. Les quatre-vingt-un canons ne causent pas peu d'embarras aux dogmatistes des Eglises catholique et protestante; car le canon 36 défend que les objets proposés à l'adoration soient peints sur les murs des églises, et le canon 33 proclame le célibat des prêtres. La particularité la plus remarquable est que la communion est refusée aux pénitents à l'article de la mort (voyez can. 2, 66, 71, 75). L'Eglise lutte encore avec le paganisme, et elle cherche dans la rigueur de la discipline une arme contre la fâcheuse influence que le contact des païens exerce sur les mœurs chrétiennes. Ainsi, les canons 2 et 3 défendent de participer aux fêtes païennes, et le canon 34 interdit d'allumer des cierges dans les cimetières, pour ne pas inquiéter l'âme des saints. — Avec Osius de Cordoue, l'Espagne entre dans le grand mouvement de l'Eglise chrétienne et participe à la lutte contre l'arianisme. C'est à cet évêque que Gams attribue les commencements de l'organisation métropolitaine (*Theolog. Quartalschrift*, 43ter Jahrg; 2 u. 3tes Heft, *Zur Ælteesten Kirchengeschichte Spaniens*), en s'appuyant, d'une part, sur l'organisation nouvelle introduite par Constantin (330), qui partagea l'Espagne en cinq provinces : 1° la Bétique, 2° la province de Carthagène, 3° la Tarraconaise, 4° la Galice, et 5° la Lusitanie; et, de l'autre, sur les noms et les diocèses des six évêques

espagnols qui participèrent au concile de Sardique. — Mais l'Eglise, entraînée dans le courant général, perdit la pureté de sa foi. Osius lui-même, qui avait joué un rôle important à Nicée et avait été, avec Athanase, le défenseur le plus ardent de la formule orthodoxe, faiblit sous l'empire de la pression des adversaires, et le schisme des luciférien et bientôt après l'hérésie manichéenne de Priscillien vinrent troubler profondément la vie ecclésiastique de cette période (385). — Lorsque après l'invasion des Vandales, des Suèves et des Alains, les Visigoths ariens établirent leur domination en Espagne, l'Eglise trouva à Rome l'appui dont elle avait besoin pour s'opposer avec succès à des adversaires aussi habiles que puissants. Paul Orose, qui a retracé dans son livre, *Historiarum libri septem* (416-417), le sombre tableau des misères de son temps, entretint encore des rapports fréquents avec l'Afrique et l'Orient, mais bientôt la situation change : c'est vers la capitale de l'Occident chrétien que les regards se tournent. C'est à cette époque, et non aux temps d'Osius de Cordoue, que nous voudrions placer le développement de la puissance métropolitaine. Zénon de Séville reçoit du pape Simplicius le titre de vicaire du saint-siége (480), une dignité que le pape Hormisdas confirme à Salluste, un des successeurs de Zénon (517). Himericus, évêque de Tarragone, reçoit du pape Siricius une lettre décrétale de quinze chapitres en réponse à des questions concernant l'arianisme (385). Hormisdas confère à l'évêque Jean, du même siége, la qualité de vicaire, attribuée déjà à l'évêque de Séville (517), et adresse une encyclique à tous les ecclésiastiques de l'Espagne. Le pape Vigile envoie à l'évêque Profuturus de Braga le canon de la messe romaine (538), et Turibius d'Astorga écrit au pape Léon au sujet des hérésies priscilliennes, qui de son temps encore infestaient la Galice (447). Enfin, l'évêque de Tolède Montanus jette les premiers fondements de la puissance de son siége en tenant, en 527, un concile dans cette ville. — Les Visigoths ont été en général tolérants, mais la fusion entre les vainqueurs et les vaincus était impossible aussi longtemps que la religion opposait une barrière infranchissable à l'intimité des rapports. La révolte de Hermenegild, l'élève de Léandre de Séville, contre son père Léovigild (569-586), ne fut qu'un symptôme de la tendance générale des esprits à cette époque. Reccared le comprit. Il se convertit à la religion de la majorité et convoqua, le 4 mai 589, le premier grand concile national de Tolède. Dans ces circonstances, les doctrines romaines, répandues en Espagne avec les livres de Grégoire le Grand et propagées par Léandre et Isidore de Séville, le plus grand savant de son siècle (voyez Bourret, *l'Ecole chrétienne de Séville, sous la monarchie des Visigoths*, Paris, 1855), ne purent pas prévaloir sur les coutumes et les traditions de l'épiscopat, qui se détacha de Rome à mesure qu'il se rapprochait des rois. Jamais l'alliance des deux pouvoirs temporel et ecclésiastique ne fut plus intime. Les conciles ont une portée politique et religieuse. L'Eglise et l'Etat se prêtent un appui mutuel. Les évêques sont présentés par les diocèses et nommés par les rois; de nombreuses lois protestent

contre l'abus invétéré en Espagne d'introniser des parents du défunt; d'autres prescrivent le célibat et prononcent des peines sévères contre les délinquants; d'autres combattent l'ignorance des prêtres et insistent sur la nécessité et l'importance des études. L'administration des biens ecclésiastiques et les rapports des évêques avec les juges sont réglés avec une exactitude scrupuleuse. Les couvents, qui, grâce à l'influence de saint Fructueux de Braga, commencent à se répandre en Espagne, et surtout en Galice, sont placés sous la juridiction et la surveillance épiscopale; enfin, de nombreuses dispositions concernent le sacrement de la pénitence et les rapports des chrétiens avec les juifs. Les canons contre les juifs, arrêtés au douzième (681) et au dix-septième concile de Tolède (694), rappellent toute la rigueur de l'inquisition. — Parmi toutes les villes, Tolède, la capitale des rois visigoths, ne tarda pas à acquérir une influence prépondérante. L'évêque Aurasius (603-615) continua l'œuvre de Montanus. Sous Gondemar (610-612), qui lui prêta son appui, il fit élever Tolède au rang de métropole, et après que saint Ildefonse (657-667) eut illustré ce siége par sa science et sa piété, Julien, fort de l'appui du roi Erwig, en fit la capitale religieuse de l'Espagne, en concentrant dans les mains du roi et du primat la nomination des évêques, et en osant soutenir au synode de Tolède de 688, contre la critique du pape Benoît II, les décisions dogmatiques de l'épiscopat espagnol sur la question des deux volontés. — L'invasion des Arabes en 711 renversa la monarchie décrépite des Visigoths et arrêta le développement de l'Eglise nationale en Espagne. Elle inaugura ce contact des deux civilisations arabe et chrétienne, sémitique et aryenne, qui aurait pu devenir si salutaire pour le développement de l'humanité, et qui a été si funeste à l'Espagne, parce que les chrétiens n'ont pas compris que le royaume du Christ ne triomphe pas par la force matérielle, mais par la puissance intrinsèque de la vérité. Jamais le contraste du sud de l'Espagne avec le nord ne fut plus éclatant. A Cordoue, sous la puissance d'Abderrahman III, d'Alhakem II, de Hescham II, le luxe oriental, les charmes d'une vie facile et sans scrupules, le développement d'un art nouveau et grandiose, dont l'Alcazar de Cordoue et l'Alhambra de Grenade perpétuent le souvenir, s'épanouissaient au soleil de l'Andalousie. Aux pieds des Pyrénées, les royaumes chrétiens, le Léon et la Castille, où régnaient les successeurs du roi Pélage, l'Aragon uni à la Catalogne et pendant quelque temps à la Navarre, et le Portugal, grandissaient en silence et devenaient puissants et forts dans la lutte incessante avec les infidèles. — Les chrétiens, sous la domination arabe, jouissaient de grandes libertés. Ils portaient le nom de mozarabes, c'est-à-dire de chrétiens ayant adopté les lois et les coutumes arabes (W. Baudissin, *Eulogius und Alvar*, Leipzig, 1872). Leur situation a été mise en lumière par Dozy, dans son livre classique sur l'*Histoire des musulmans d'Espagne*, un ouvrage qui corrige en plus d'un point les données erronées des études de Condé sur le même sujet. Les mozarabes avaient leurs autorités particulières, leurs comtes (*comites*), qui exerçaient la juridiction, leurs

publicains ou excepteurs (*publicani* et *exceptores*), qui prélevaient les impôts, et leurs *censeurs*, qui remplissaient les fonctions de juges. L'exercice du culte était libre; dans les couvents, la science chrétienne était cultivée sans entrave aucune. L'abbé Spéraindeo (852) forma une école dont Euloge et Alvar sont les plus illustres représentants (E. Bourret, *De schola Cordubæ christiana*, Paris, 1855). Le martyrologe du premier (*Memoriale Sanctorum*, 3 liv., Migne, *Patrologia latina*, t. CXV, p. 705) et la « Démonstration Lumineuse » du second (*Indiculus luminosus*, Migne, t. CXXI) sont des documents importants pour l'histoire de ces temps. On s'est demandé si les nombreuses hérésies qui agitèrent l'Eglise de cette époque sont nées sous l'influence arabe, si elles sont un essai de conciliation, ou si elles sont dues au désir de justifier les doctrines chrétiennes aux yeux d'adversaires intelligents et capables. Les doctrines de l'évêque de Malaga, Hostigesis, sur la toute-présence de Dieu, que l'abbé Samson réfuta au concile de Cordoue de l'an 862, semblent porter la trace de préoccupations analogues; mais les enseignements d'Elipandus de Tolède et de Félix d'Urgel, connus sous le nom d'adoptianisme (voyez cet article), ont une tout autre origine (782-799). Ad. Helfferich (*Der Westgothische Arianismus*, Berlin, 1860) les rattache à l'arianisme des Visigoths, d'autres savants à l'importation d'idées nestoriennes (Gams, *Kircheng.*, t. II, II, p. 261). C'est cette dernière hypothèse qui paraît la plus probable, à moins que l'on ne parvienne à prouver que les idées christologiques adoptées par les Goths ont été dès leur origine formulées dans le sens que Nestorius mit plus tard en lumière. Quant aux hérésies de Migétius et des Casianistes (*Casiani*), jugées au concile de Cordoue de l'an 839, elles sont trop imparfaitement connues pour nous permettre d'en apprécier la valeur dogmatique. Quoi qu'il en soit, le prestige de la civilisation arabe fut grand, et elle exerça une influence corruptrice sur les mœurs du clergé. Les doctrines chrétiennes étaient souvent reniées, l'énergie de la foi se perdait. En 838, le chapelain de Louis le Débonnaire, Bodo, passa ouvertement au judaïsme, et, sous le nom d'Eléazar, il mit toute son influence au service de la cause musulmane. Mais cet état de choses provoqua une réaction énergique; l'esprit des premiers témoins se réveilla, un enthousiasme, entaché de fanatisme, mais qui trouve son explication dans la situation générale des esprits, embrasa les cœurs et les enflamma pour la cause de Jésus-Christ. Cordoue eut ses martyrs, et leurs reliques, pieusement recueillies et portées parmi les nations chrétiennes, vinrent ranimer l'ardeur pour la guerre sainte (voyez la translation des martyrs de Cordoue par Usuard et Odilard, moines du couvent de Saint-Germain des Prés. Mabillon, *Acta SS. ord. Benedicti*, sæc. IV, part. II, p. 45). — Alonzo III avait occupé Léon, mais bientôt les limites trop étroites du royaume furent franchies; Alonzo VI, le digne fils de Fernando, s'empare de Tolède (1065-1109). La croisade est prêchée. Rodrigue, évêque de Tolède, combat à côté de son prince, Alonso VIII, et du roi d'Aragon, Pedro II. Le 16 juillet 1212, les Maures sont vaincus à las Navas de

Tolosa; puis Jayme Ier d'Aragon s'empare des royaumes de Murcie et de Valence (1239), et ses successeurs étendent leur domination sur les îles Baléares, la Sardaigne et la Sicile. En Portugal, Alonso Ier (mort en 1185), le fils du comte Henri de Bourgogne, prend Lisbonne et obtient d'Alexandre III le titre de roi. Son fils, Sancho Ier (1185-1211), bat les Almohades à la journée de Santarem. Enfin, sous Fernando III le Saint, Cordoue, Séville et Cadix tombent aux mains des chrétiens (1217-1252). En même temps, les sciences et les arts, qui avaient été le plus bel ornement des cours des émirs de Grenade, de Cordoue, de Séville, de Tolède et de Valence, pénètrent dans les trois royaumes. Sous Alonso X le Sage, les doctrines de Ibn Sina (Avicenna, mort en 1037) et de Ibn Roschd (Averroës, 1105-1198) et la philosophie des juifs Salomon Ibn Gabirol (Avicebron, mort en 1070), Aben-Esra (1093-1167) et Moïse Ben Maimum (Maimonides, 1135-1204) sont étudiées avec ardeur dans les écoles de Tolède, de Salamanque et de Valladolid, et le roi lui-même ne dédaigne pas le secours des étrangers dans ses travaux sur l'astronomie (*Libros del saber de astronomía*) et sur la législation (*las Siete Partidas*). Mais ces tendances ne trouvent que peu d'écho dans le cœur de la nation; aussi ce n'est pas dans les études des cloîtres, c'est dans les romances, qui chantent la gloire du Cid Campeador, et dans l'histoire des ordres militaires de Calatrava (voyez cet article), d'Alcantara, fondé en 1176, et de Santiago de Compostella (1175) qu'il faut chercher le grand courant qui entraîne les esprits et qui exclut toutes les préoccupations étrangères (Franc Rades de Andrada, *Cronica de las tres órdines y caballerías de Santiago, Calatrava y Alcantara*, Tolède, 1572, in-fol.; Ferrer, *Historia del apostol Santiago*, Madrid, 1610; *Libro del principio de la órden de la cavallería de Santiago de la Espada*, Valence, 1599, in-4°; *Preeminencias, ... que en la militar órden de Santiago tienen su prior eclesiástico*, par Lor. Hervás y Panduro, Carthagène, 1801). Quant à l'Eglise, elle se développa avec la conquête, sous les auspices et la protection de Rome, qui, à partir de cette époque, exerça sans réserve les droits attachés autrefois au siége primatial de l'Espagne. Quand la ville de Tolède fut reprise aux infidèles (1085), l'évêque Bernard, l'un de ces nombreux prélats français qui illustrèrent l'Espagne au moyen âge, obtint le pallium et la dignité de primat; mais la papauté, instruite par l'exemple du passé, eut soin de donner des limites à son pouvoir. Burgos et Santiago de Compostella furent exemptés de sa juridiction. Cette dernière ville grandit autour du temple, élevé par la piété reconnaissante de l'Espagne, dans les années 829-1080, en l'honneur de l'apôtre Jacques, le glorieux vainqueur des ennemis de la foi. Elle devint bientôt une rivale redoutable de l'ancienne métropole. Sous l'administration aussi habile que forte de Didacus Gelmirez (1095), ce siége, qui disposait de richesses immenses, prit en peu de temps une importance si considérable, que l'ambitieux évêque put songer à l'élever au rang de métropole, et même penser à faire de la ville de saint Jacques la digne émule de la cité de saint Pierre. Calixte II accorda, en 1120,

à Didace le titre d'archevêque, mais il eut soin d'arrêter à cette limite les plans audacieux du prélat (*Historia Compostellana*, Florez, *Esp. sagr.*, t. XX, 93; Migne, t. CLXX). Du reste, la division de l'Espagne en plusieurs royaumes, indépendants les uns des autres, rendait le retour des visées de Julien impossible. Ce fut en vain que Rodrigo Ximenes de Tolède fit plusieurs voyages à Rome pour obtenir du pape la soumission de Braga : en 1217, le procès fut jugé, et Braga fut déclarée indépendante de toute juridiction étrangère. Cette ville resta la capitale religieuse du Portugal jusqu'à l'érection du siége métropolitain de Lisbonne (1394). Mais si le particularisme politique divisait les forces du pays à l'infini, le particularisme religieux trouvait dans la forte unité de l'Eglise romaine un contre-poids salutaire. A partir de Grégoire VII, les coutumes et les traditions nationales disparaissent, le rite mozarabique est aboli, non sans provoquer, sous Alonso VI, en Castille, des résistances énergiques (1074-1080). Les conciles, présidés par des légats, introduisent dans toutes les provinces les décrétales pontificales et veillent à l'exécution des canons des synodes généraux. Les hérésies des albigeois, qui, sous le règne de Fernando III, infestent la Castille, et sous le règne de Jayme Ier, l'Aragon, favorisent l'introduction de l'inquisition en Espagne. Le savant Raymond de Peñafort (mort en 1275) prête à cette institution l'appui de son autorité. Toutefois cet illustre docteur chercha encore d'autres moyens, plus efficaces, pour gagner les âmes et les conduire à la foi. Nommé à trois reprises général des dominicains, il introduisit dans les colléges de l'ordre l'étude des langues arabe et hébraïque, dans l'intention de former des missionnaires capables de réfuter les adversaires. Ces aspirations donnèrent naissance aux entreprises qui eurent pour but de convertir le Maroc; elles contribuèrent à la formation de l'ordre de la Merci ou de la Rédemption, institué d'après l'analogie de l'ordre des trinitaires, en 1223 ou 28, à Barcelone, par Pierre de Nolasque, pour racheter les chrétiens captifs chez les Maures, et elles remplirent le cœur et la vie de Raymond Lulle, l'inventeur de l'Art Universel, l'apôtre infatigable des Sarrasins Ainsi, cette période de l'Eglise, dominée tout entière par la guerre contre les infidèles, ne manque pas de grandeur. Elle a des prélats distingués, tels que saint Oldegar, archevêque de Tarragone (1116), et le cardinal Albornoz (Gilles Alvarez Carillo), archevêque de Tolède en 1339, et des savants renommés, tels que Jean de Ségovie, qui assista au concile de Bâle, le cardinal Jean de Torquemada, et Alfonso Tostado (mort en 1455), le célèbre exégète des saintes Ecritures. Profondément agitée dans les premières années du quatorzième siècle par le procès des templiers et dans les dernières par le schisme d'Occident, qui eut en Espagne un retentissement particulier, l'Eglise de cette époque se distingue par l'énergie avec laquelle elle s'élève contre la corruption croissante des mœurs et les abus de l'administration de la cour de Rome.

IV. *L'Eglise chrétienne dans les temps modernes.* — Avec le mariage

de Ferdinand, roi d'Aragon, et d'Isabelle, reine de Castille, l'Espagne entra dans une phase nouvelle. La chute de Grenade vint achever son unité politique (1492). Il restait à réaliser l'unité dans l'administration, en faisant hériter la couronne des priviléges de la noblesse, du clergé et des villes, dont la guerre avait favorisé l'indépendance; il restait à conquérir l'unité religieuse et morale, en écartant tous les éléments hostiles à la foi et aux doctrines chrétiennes. Mais cette unité existait déjà au sein de l'Eglise catholique; il suffisait donc de travailler au triomphe de l'Eglise pour arriver au résultat désiré. Les prêtres eux-mêmes mirent dans les mains des rois catholiques l'instrument formidable qui était capable de briser toutes les résistances : l'inquisition (voyez cet article). On a défini l'inquisition un tribunal royal, muni de prérogatives ecclésiastiques (Ranke, *Fürsten u. Völker im 16ten. Jahrh,* t. I, p. 242), à tort, croyons-nous. L'inquisition n'a jamais perdu son caractère ecclésiastique; mais à l'époque où la papauté voyait s'enlever l'exercice du pouvoir spirituel au sein des Etats, qui s'affranchissaient de plus en plus de sa tutelle, elle consentit à partager avec les princes l'autorité, qu'elle ne réussissait plus à exercer seule. L'inquisition n'aurait pas pu se maintenir indépendante du contrôle de l'Etat, et c'est pour cette raison que le saint-siége investit le roi du droit de direction et de surveillance sur ce tribunal. Nous définirons donc l'inquisition : un tribunal ecclésiastique, mis au service et sous la dépendance du roi. Le pape se réserve l'autorité suprême, il élargit et rétrécit les franchises accordées, il demande à être consulté, et marque très-nettement le point où finit la juridiction des inquisiteurs et où commence la sienne. L'inquisition est sortie des institutions du sacrement de la pénitence. L'Eglise, incarnation vivante de la vérité, enseigne aux fidèles ce qu'ils doivent croire et leur prescrit ce qu'ils doivent faire. Désobéir à l'Eglise, c'est désobéir à Dieu; persister dans sa désobéissance, c'est se révolter contre l'autorité divine; refuser de se soumettre à la pénalité ecclésiastique ne peut être qu'une obstination inspirée par l'esprit du mal. Car en dehors de l'Eglise, de la cité de Dieu, il n'y a que le règne du diable. On peut donc rapprocher les procès de l'inquisition et les procès des sorcières (voyez dans H. Gelzer, *Protest. Monatsblätter*, 1856, t. VIII, p. 139; A. Helfferich, *Der Protestantismus in Spanien*). Le premier hérétique dont le sang ait souillé l'Eglise, Priscillien, a été condamné pour maléfices. En Espagne, ce tribunal terrible arriva à son plein développement et servit souvent à faire triompher la politique royale, sans perdre pour cela son caractère ecclésiastique; aussi peut-on constater qu'il rencontra partout la plus vive opposition, et que l'instinct populaire éleva contre lui les protestations les plus énergiques, comme s'il pressentait les malheurs que cette institution devait amener sur le pays. Grâce à l'inquisition, l'unité régna en Espagne; mais, sous la dure étreinte d'un régime sans pitié, la liberté périt et, avec elle, la gloire, la grandeur et la vie spirituelle de la nation (J. A. Llorente, *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne*, 4 vol.,

Paris, 1817; un essai d'apologie dans C. J. Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, p. 241-350). Autorisée par Sixte IV (1er novembre 1478), dirigée par Thomas de Torquemada (mort le 16 septembre 1498) et ensuite par Diego de Deza et le cardinal Ximenes, nommé inquisiteur général le 18 mai 1507, l'inquisition frappa d'abord les juifs et les Maures convertis. Le 30 mars 1492, les juifs furent exilés, et le tribunal reçut la commission de veiller avec soin sur la foi de ceux qui s'étaient rattachés à l'Eglise; car on les accusait de profaner les mystères et on redoutait leurs secrètes conspirations (voyez D. José Amador de los Rios, *Estudios históricos sobre los judíos de España*, Madrid, 1848; W. H. Prescott, *History of the reign of Ferdinand and Isabella*, London, 1837 et 1841; Rosseeuw Saint-Hilaire, *Mémoire sur les juifs*, Académie des sciences morales et politiques, t. XVII, 1850). Mais une réaction salutaire fut amenée, d'une part, par les alliances des rois catholiques avec les cours étrangères, par le mariage de Philippe le Beau et de Jeanne et par la venue de ce prince en Espagne, et, de l'autre, par les découvertes de Christophe Colomb, qui provoquèrent un immense mouvement des esprits. La nation espagnole, écartée de la gestion des affaires publiques, ne s'intéressa plus aux Cortès, qui perdaient de plus en plus leur antique caractère; mais elle se passionna pour les lettres et les sciences, que l'imprimerie, nouvellement introduite en Espagne (environ 1474), mettait à sa portée, et elle se précipita avec un enthousiasme sans bornes dans les voies nouvelles que la renaissance des lettres classiques et les inventions nouvelles venaient ouvrir à son esprit. On peut distinguer dans ce mouvement trois courants distincts : Ximenes de Cisneros, que la confiance d'Isabelle avait appelé sur le siége de Tolède, comme successeur du brillant mais mondain cardinal Pedro Gonzalez de Mendoza (1495), inaugure la réforme catholique, qui de l'Espagne gagne l'Europe tout entière. Pierre Martyr d'Anghiera, le maître vénéré de la jeunesse noble, introduit dans les écoles les études classiques. A côté de lui brillent d'un éclat vif et pur Antonio de Lebrixa (Nebrissensis), Marineo Siculo et Arias Barbosa. Enfin, la cour du jeune roi Charles vient apporter en Espagne les premiers germes, les idées et les tendances dont naîtra le protestantisme. Mais si Ximenes, le fondateur de l'université d'Alcala, le promoteur des travaux qui donnèrent à l'Eglise la Bible polyglotte, dite de Complutum, l'ermite mystique et l'ami des lettres passionné réunit encore en sa personne les deux tendances ennemies qui bientôt vont déchirer l'Espagne, il n'en est plus de même après sa mort. Les études scolastiques que Franzisco a Vittoria, le maître de Melchor Cano, met en honneur, se séparent de plus en plus des aspirations des humanistes. Le nom d'Erasme devient le drapeau autour duquel se range un groupe brillant, Alfonso et Juan de Valdes de Cuença, Juan, Franzisco et Tovar Vergara, Alf. de Virues et Louis Vives, un penseur original et un écrivain de premier ordre (1540); tandis que les moines rassemblent toutes leurs forces et oublient leurs divisions pour combattre un ennemi qu'ils

disent plus dangereux que Luther. Enfin les dissentiments de l'empereur Charles V avec le saint-siége viennent compliquer la lutte et donner naissance à des satires et à des écrits polémiques pleins d'énergie et de passion; et ainsi l'Espagne se trouve encore une fois divisée en deux camps ennemis. La croisade, à peine terminée, est reprise. L'histoire religieuse de la période suivante est dominée par la grande lutte contre l'humanisme, le protestantisme et la libre pensée. Les principales sources de l'histoire de l'humanisme en Espagne sont : *Opus Epistolarum Petri Martyris Anglerii, Mediolanensis*, Amsterdam et Paris, 1670; Lettres d'Erasme à Alfonso Fonseca, primat d'Espagne, à Alf. Manrique, archevêque de Séville, à Alf. Valdès; D. J. F. Burscheri, *Spicilegia autographorum* (une collection de lettres d'Erasme), Lipsiæ, 1802; A. Helfferich, *Beitrag zu dem bri·flichen Verkehr des Erasmus mit Spanien*, dans Illgen, *Zeitschrift für die historische Theologie,* 1859, p. 592; Ed. Boehmer, *Franzisca Hernandez u. Frai Franzisco Ortiz*, p. 54, *Ueber die Erasmushändel.* — Le protestantisme en Espagne, dont l'Ecossais Dr Thom. M'Crie a retracé l'histoire dans son estimable ouvrage, *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Spain*, Edimbourg, 1829, a été dans ces dernières vingt années l'objet d'études nombreuses et approfondies. M'Crie n'avait eu à sa disposition que Llorente et l'histoire de l'inquisition de Montes (*Sanctæ Inquisitionis Hispanicæ artes, Reg. Gonsalvio Montano authore*, Heidelberg, 1567, trad. esp. dans la collection des *Ref. ant. esp.*, t. V). La connaissance du mouvement évangélique entra dans une phase nouvelle lorsque le gouvernement français mit à la disposition des savants le précieux manuscrit de don Thomas Gonzalez, *Retiro, estancia y muerte del emperador Carlos Quinto*, et que Gachard publia son mémoire sur *la Retraite et la mort de Charles-Quint*, avec des lettres inédites tirées des archives royales de Simancas (2 vol., Bruxelles, 1854-55), parmi lesquelles la relation sur les hérésies envoyée à l'empereur par l'archevêque de Séville (t. II, p. 401) est d'une importance particulière. Mais c'est à M. Ed. Bœhmer, à Benj. Wiffen, et surtout à L. de Uzos y Rio, qu'appartient l'honneur d'avoir jeté le plus de lumière sur les destinées et sur les idées des protestants espagnols. Venu en Angleterre, Uzos y Rio fit la connaissance du quaker Benj. Wiffen. Ses rapports avec lui décidèrent sa conversion, et quand, à Londres, il eut trouvé, chez un prêtre espagnol exilé, l'épître consolatoire de Juan Perez, il en fut si touché, qu'il se décida à rechercher tous les écrits sortis de la plume des réformateurs de son pays. C'est à ses efforts que l'on doit la belle collection des *Reformistas antiguos españoles*, 20 volumes. Signalons les plus importants : Valdes, vol. IV, *Dos Diálogos; de Mercurio y Caron* et *de Lactancio y un Arcediano* (1re éd., 1528-30); vol. IX, XVI, XVII, CX *Consideraziones* (1550); vol. X et XI, *la Epistola de san Pablo á los Romanos i la á los Corintios, traduzidas i comentadas* (1556-57); vol. XV, *Alfabeto cristiano*, avec une traduction espagnole et anglaise, 1861 (1re éd., 1546); vol. VI, Cipriano de Valera, *los Dos Tratados del Papa i de la Misa* (1588 et 1599); vol. VIII, *Aviso á los de la Iglesia*

romana (1600); vol. XIV, *Instituzión de Calvino* (1597); Juan Perez, l'éditeur des œuvres de Valdes, vol. II, *Epistola consolatoria* (1560); vol. XVIII, *Breve Sumario de induljenzias;* vol. VII, *Breve Tratado de doctrina* (1560); vol. XII, Franzisco de Enzinas, *Dos Informaziones* (1559); vol. XIX, Dr Constantino Ponce de la Fuente, *Suma de doctrina cristiana. Sermon de nuestro Redentor en el monte. Catezismo cristiano. Confesion del pecador* (1551-56); vol. XX, *Historia de Juan Diaz;* vol. III, *Imajen del Antecristo i carta á don Felipe II* (1558); vol. I, Tomás Carrascon (1633). — M. Wiffen avait eu l'intention de publier des notes biographiques et bibliographiques sur les principaux auteurs, mais la mort l'empêcha de mettre ce projet à exécution, et ce fut M. Ed. Bœhmer qui en fut chargé. En 1874, il publia : *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two Centuries from* 1520, Strasbourg et Londres. Ce volume contient les Vies de Juan et Alfonso de Valdes, de Franzisco et Jayme de Enzinas et de Juan Diaz. Mais, même en Espagne, le protestantisme a été étudié d'une manière impartiale par Ad. de Castro, *Historia de los protestantes españoles*, et par Fermin Caballero, *Alfonso et Juan de Valdes.* Récemment un jeune savant a publié le projet d'une histoire complète des hérésies en Espagne, Menendez y Pelayo, *la Ciencia española* (Madrid, 1876). Voyez, pour le développement de l'évangélisation en Espagne, Fr. Pressel, *Das Evangelium in Spanien*, et H. Baumgarten, *Die religiöse Enwickelung Spaniens*, Strasbourg, 1875. — Les tendances d'Erasme ont beaucoup d'analogie avec celles de Luther. L'un et l'autre protestent contre des pratiques purement extérieures; les deux demandent une vie conforme aux préceptes de l'Evangile et une Eglise digne du nom de Jésus-Christ; mais le mysticisme du réformateur saxon fait défaut au savant de Rotterdam, dont la tendance d'esprit est éminemment rationaliste. En Espagne, comme en Allemagne, Erasme prépara les voies à Luther. On ne pouvait pas démontrer le néant des œuvres surérogatoires d'une manière plus éloquente que Valdes, dans l'un de ses dialogues (le dialogue *Mercure et Caron*, dans sa forme primitive). Là, moines, prêtres, évêques et cardinaux vont en enfer, seul un homme marié, un homme qui a pratiqué les préceptes de l'Evangile dans la simplicité de la vie quotidienne, prend le chemin du ciel. Aussi l'on comprend sans peine que les adversaires aient confondu les partisans d'Erasme et les adhérents de Luther dans une commune réprobation, malgré le soin avec lequel les premiers distinguaient leur cause de celle des protestants (voyez le dialogue de Lactance et de l'archidiacre, *R. A.*, t. IV, p. 389, dans lequel la Réforme de Luther est représentée comme un châtiment du ciel pour punir les crimes des prêtres). — Les livres de Luther furent répandus de bonne heure en Espagne (vers 1519). Sa cause intéressa les esprits. La diète de Worms de 1521 et celle d'Augsbourg de 1530 firent tomber bien des préjugés, et l'attitude courageuse du parti évangélique et son ardente opposition à la tyrannie de Rome lui valurent bien des sympathies. C'est en Allemagne, dans les Pays-Bas et aussi à Paris que beaucoup d'Es-

pagnols embrassèrent la cause réformée. Revenus dans leur patrie, ils y répandirent les idées nouvelles. Un traité remarquable de Nicholas Sacharles, intitulé *el Español reformado* (t. VIII de la collection), bien que datant d'une époque postérieure (1621), nous montre comment les esprits étaient gagnés à l'Evangile. L'auteur confesse que le premier doute lui vint à l'audition d'un cours dans lequel le professeur démontrait que Dieu ne peut pas, par son pouvoir ordinaire, placer un même corps en plusieurs endroits à la fois. Sacharles appliqua ce principe au dogme de la transsubstantiation. Ainsi, les exagérations de la science scolastique, jointes au contraste des doctrines et de la vie de l'Eglise avec les préceptes de l'Evangile, amenaient les âmes à quitter l'Eglise établie. — Séville, Valladolid, Burgos et Barcelone furent les principaux foyers du protestantisme. A Séville, Rodrigo de Valera prêchait dans les rues et ne se laissait arrêter ni par les menaces ni par les châtiments. Quand on l'eut mis en prison, le docteur Juan Gil (Dr Egidius), qui avait étudié la théologie à Alcala et avait été nommé chanoine du chapitre de Séville en 1537, continua son œuvre. Charles V le désigna pour le siége de Tortosa, mais l'inquisition l'arrêta et lui fit son procès. En 1552, il dut abjurer publiquement ses erreurs et fut suspendu de ses fonctions. A côté de Juan Gil, Christobal Losada, un médecin, et Franzisco Zafra, docteur en droit, don Juan Ponce de Leon, d'une famille de la grandesse d'Espagne, et Domingo de Guzman, membre d'une naissance illustre, travaillèrent à répandre les idées et les vues de Luther; mais le représentant le plus illustre du protestantisme à Séville fut Constantino Ponce de la Fuente, auteur de nombreux traités, parmi lesquels la Somme de la doctrine chrétienne, qui parut à Séville en 1543, et le Catéchisme, qui fut publié à Anvers en 1556, méritent d'être signalés. Non loin de Séville, le couvent San Isidro del Campo devint un foyer d'idées nouvelles, grâce au zèle du moine hiéronymite Garcia de Arias, surnommé le docteur Blanc. A Valladolid, Domingo de Roxas et, avec lui, Agustin de Cazalla, devinrent des partisans zélés de la Réforme. Ce dernier avait étudié à Valladolid et à Alcala, et avait été nommé chanoine à Salamanque. Distingué par ses talents oratoires, il avait été attaché à la cour de l'empereur, et il suivit en 1545 le monarque en Allemagne. Revenu dans sa patrie, il reçut les amis de l'Evangile dans la maison de sa mère et dirigea leurs assemblées religieuses. Autour de lui se groupaient Franzisco de Vibero Cazalla, son frère, pasteur de Hormigos, dans le duché de Palentia, donna Beatriz de Vibero Cazalla, sa sœur, le bachelier Antonio Herrezuelo, qui, le jour de sa mort, montra une si grande constance dans ses tortures, qu'il ramena à la foi son épouse, qui l'avait reniée; des nonnes, des nobles, des personnages de tout rang. La plupart des membres de cette Eglise périrent dans les *autos de fe*, et une colonne élevée à l'emplacement de la maison de Cazalla perpétua le souvenir du châtiment qui avait frappé la famille et ses amis. — Les protestants d'Espagne entretenaient des relations intimes avec leurs coreligionnaires absents et exilés à cause de leur foi. Nous savons par

une lettre de Carranza à l'inquisition (*Doc. ined.*, t. V, p. 528) que les livres défendus étaient achetés à Francfort, expédiés en secret à Anvers, et quand cette route eut été découverte par les émissaires de l'Eglise, à Lyon, et de là transportés en Espagne. L'un des plus habiles colporteurs, le petit Julien (Julianillo Hernandez), fut saisi par les inquisiteurs au moment où il terminait sa tâche. Il fit preuve d'un tel courage dans ses souffrances, que ses adversaires mêmes en furent frappés. Pendant tout le règne de Charles V (voyez ce nom), la persécution ne dégénéra point en proscription, mais quand l'empereur rentra dans sa patrie adoptive et se retira au monastère hiéronymite de San Yuste, il se reprocha sa clémence et ses lenteurs. Lui qui n'avait jamais voulu mettre son épée victorieuse au service de la cause papale, mais qui toujours avait eu soin de se servir de l'opposition protestante comme d'un moyen tout-puissant pour obliger l'Eglise à prendre l'initiative des réformes nécessaires, écrivit à la princesse Jeanne, le 25 mai 1558, d'extirper sans ménagement « cette race séditieuse et scandaleuse qui trouble et inquiète la république » (Gachard, *Retraite*, t. I, p. 297). Et cependant, Carranza, qui consola ses derniers moments, rapporte « que ce souverain goûtait et aimait à entendre répéter le verset : « Que ta miséricorde vienne « sur moi, et je vivrai! » Aussi, ayant demandé un crucifix, il le tint dans ses mains, tandis que l'archevêque essayait de lui inspirer du courage, en lui disant que puisqu'il avait achevé ses devoirs sur la terre, il devait espérer en les mérites de Jésus-Christ, qui avait payé la rançon pour ses péchés » (*Doc. ined.*, t. V, p. 423, 426). Pendant qu'il mourait, le grand inquisiteur, F. Valdes, archevêque de Séville, instruisait le procès des nombreux coupables arrêtés pour cause de luthéranisme. L'avénement de Philippe II (voyez ce nom) vint donner à la persécution un nouvel encouragement. Ce fut lui qui obtint du pape Paul IV les pouvoirs nécessaires pour permettre à l'inquisition de s'attaquer aux dignitaires les plus élevés de l'Eglise, aux évêques et aux archevêques. Et ainsi s'ouvrit l'ère des persécutions et des *autos de fe*, et la croisade contre le protestantisme, qui embrasa l'Europe entière et qui épuisa les richesses immenses de l'Espagne. Le 21 mai 1559 et le 8 octobre de la même année, deux *autos de fe* furent célébrés à Valladolid; le 24 septembre 1559 et le 22 décembre 1560, deux autres eurent lieu à Séville; il y en eut d'autres à Tolède, à Logrogno et à Murcie; pendant tout le cours du dix-septième siècle et même encore au dix-huitième. Le nombre des victimes arrêtées s'éleva à huit ou neuf cents accusés, parmi lesquels l'archevêque de Tolède B. Carranza occupe le premier rang. Mais tous les martyrs ne montrèrent pas le même courage. Les auteurs catholiques prétendent que Constantin Ponce se suicida dans son cachot; si cette assertion est douteuse, il est certain que A. Cazalla faiblit en présence des supplices et que bien d'autres encore essayèrent de racheter la vie par une abjuration tardive. Mais la plupart d'entre eux, et surtout les femmes, se montrèrent dignes des premiers témoins de la vérité, et en cette occasion encore on put constater

la noble énergie, la singulière fermeté et l'indomptable courage de la nation espagnole. — Un grand nombre de protestants allèrent chercher au dehors la liberté de conscience que la patrie leur refusait. Alfonso de Valdes mourut à Vienne en 1532; son frère Juan se retira à Naples, où il s'adonna à la méditation et aux études; Franzisco de Enzinas, le traducteur du Nouveau Testament, trouva, après avoir échappé à la mort, un abri chez Mélanchthon. Un groupe de fugitifs forma à Anvers une communauté, un autre demanda un asile et des sympathies à Genève. C'est de là que Juan Perez adressa en 1560 sa belle épître à ses malheureux concitoyens (*Epistola consolatoria*) et acheva sa traduction du Nouveau Testament et des Psaumes. G. Montès (Montanus) publia à Heidelberg, en 1567, son livre sur l'inquisition. Cassiodoro de Reyna, un théologien natif de Séville, vécut tantôt en Angleterre, où il jouit de la protection de la reine Elisabeth, tantôt à Bâle, où il publia sa traduction de la Bible (1569). Cipriano de Valera, qui quitta de bonne heure sa patrie, combattit avec succès les doctrines catholiques dans ses deux traités sur la messe et le pape (1588 et 1599), et corrigea et réédita à Amsterdam, en 1602, la Bible de Cassiodoro. Enfin Thomas Carrascon, un moine de l'ordre de Saint-Augustin, devint chanoine de la cathédrale de Hereford et traduisit la liturgie anglaise en espagnol. Il publia aussi une satire contre l'Eglise et les ordres religieux de l'Espagne (1633). Dans des temps plus récents, don José Maria Blanco (White) embrassa la religion réformée à Londres et se distingua par ses études et ses publications. L'université d'Oxford le reçut au nombre de ses membres et lui témoigna sa haute estime. Il mourut en 1841, laissant de nombreux écrits et une réputation sans tache. — La profonde décadence dans laquelle tomba l'Espagne après la mort de Philippe II a été rattachée par des écrivains protestants à la guerre que l'inquisition fit à toutes les manifestations spontanées et libres de la pensée et de la science. En effet, depuis l'an 1609, époque où Philippe III, le continuateur des traditions de son père, chasse les descendants des Maures des frontières de son royaume, les forces vives de la nation s'épuisent, l'agriculture dépérit et la pauvreté devient si grande, que les soldats, privés de leur paye, s'en vont mendier aux portes des couvents un peu de pain pour apaiser leur faim. Sous Philippe IV (1621-1665), l'insurrection de l'Aragon et de la Catalogne, provoquée par l'imprudence du ministre Olivarez, et puis la perte du Portugal marquent une nouvelle étape dans la lente progression des malheurs et des misères publiques, qui atteignent leur apogée sous le triste règne de Charles II (1665-1700). Avec lui, la glorieuse dynastie de Charles V s'éteint et va tristement s'ensevelir dans le silence ténébreux de l'Escurial (Ch. Weiss, *L'Espagne depuis le règne de Philippe II*, 2 vol., Paris, 1844). Mais les auteurs catholiques contestent ces déductions; ils montrent l'éclat de la littérature au seizième et au dix-septième siècle. C'est à cette époque, disent-ils, que vécurent Cervantès (1547-1616), Quevedo (1580-1645), Lope de Vega (1552-1635)

et Caldéron (1600-1681); les historiens Fernando del Pulgar, Zurita, Sépulveda, Sandoval et Mariana. L'ordre des jésuites, cette incarnation vivante du génie espagnol inspiré par l'idée catholique, réalise les plans hardis de son fondateur, Ignace de Loyola, et continue dans le domaine de l'esprit ce que Philippe II a commencé dans la sphère politique, la conquête du monde et sa soumission à la croix, dont rêva, dans son obscure prison, le moine calabrais Thomas Campanella (voyez son ouvrage, *De monarchia hispanica discursus*, 1640, dans Weiss, *l. c.*, I, p. 54). Le mysticisme prend un développement inaccoutumé. Sainte Thérèse inaugure la réforme des carmélites; saint Thomas de Villanueva, celle de l'ordre des augustins; San José de Calasanz fonde les écoles pieuses et l'ordre des piaristes. La philosophie s'unit à la poésie comme autrefois dans les écoles juives et arabes, et les penseurs lyriques chrétiens, don Luis de Grenade (1504), Luis de Léon (1527), Juan d'Avila (1500), toute l'école de sainte Thérèse, saint Jean de la Croix (mort en 1591), Jean de Jésus-Marie (mort en 1615), enfin le jésuite Molina (1535-1601), ne le cèdent en rien à leurs illustres devanciers (P. Rousselot, *les Mystiques espagnols*, 2e éd., Paris, 1869). La science elle-même est cultivée avec succès. A Alcala enseignent Laynez, Salméron, Montano et Mariana. Les Pères du concile de Trente, Domingo et Pedro de Soto (morts en 1560 et 1563), Fr. Melchor Cano, Fr. Diego de Chaves (mort en 1592), Pedro de Maldonado (mort en 1566), trouvent des successeurs et des continuateurs illustres. Le droit ecclésiastique est entièrement réformé par l'archevêque Antonio Agustin. A l'université de Coïmbre, en Portugal, fondée par Juan III en 1544, Franzisco Suarez, le docteur *eximius*, élabore un système théologique nouveau et hardi (1548-1617). Enfin, c'est en 1571 que Arias Montano publie la Bible polyglotte d'Anvers, dite Bible royale, parce qu'elle paraît aux frais de Philippe II. On n'a pas le droit de dénier au catholicisme la force de produire de grandes et de belles œuvres, d'inspirer des artistes et d'enflammer les cœurs pour des causes nobles et saintes; mais la civilisation qui s'épanouit en Espagne au seizième et au dix-septième siècle n'est qu'un épisode éphémère. Ce n'est pas l'aurore d'un jour nouveau, mais ce sont les derniers rayons d'un beau couchant, les dernières lueurs d'une période qui, si elle avait eu son libre essor, aurait dépassé de beaucoup tout ce que les autres nations ont produit de plus grand à la même époque. Sous l'œil soupçonneux de juges implacables, la littérature, les sciences et les arts, au lieu de suivre les inspirations spontanées du cœur, ont cherché dans le passé leurs modèles et leurs maîtres. La poésie porte l'empreinte du mystère du moyen âge; la science ne quitte pas les voies de la scolastique. L'une et l'autre restent improductives et ne laissent après elles ni écoles ni traditions. Et peut-on oublier que la plupart des noms illustres, dont l'Espagne s'honore à juste titre, figurent dans les procès de l'inquisition; qu'à côté du glorieux développement des forces intellectuelles du peuple espagnol, il y a des faits qui prouvent

d'une manière irrécusable la profonde décadence de la science et du génie national? En 1594 environ, Roman de la Higuera mystifie l'Eglise et le monde par ses prétendues découvertes. En 1642, Juan Gonzalez de Castilla (Juan Martinez) vient renouveler l'antique querelle de l'adoptianisme. Enfin, en 1695, l'inquisition défend la lecture des quatorze volumes des Actes des saints de Dan. Papebroeck, parce que cet auteur conteste à l'ordre des carmes le droit de faire remonter ses premières origines aux temps du prophète Elie. En présence de ces faits, on est tenté de dire que les brillantes lumières de ce siècle rendent les ténèbres qui les enveloppent plus profondes encore. — La dynastie des Bourbons porte sur le trône d'Espagne des principes nouveaux; elle essaye d'appliquer aux rapports de l'Eglise avec l'Etat le gallicanisme en vogue à la cour de France. Mais Philippe V n'a pas l'énergie nécessaire pour soutenir cette grande lutte. Les concordats de 1717 et de 1737 ne font qu'aggraver la situation. Ferdinand VI (1746-1759), par contre, est plus heureux. Par le concordat de 1753, conclu avec Benoît XIV, la royauté récupère une partie des droits qu'elle avait perdus. Imbu des idées philosophiques françaises, Charles III (1759-1788) n'hésite pas à combattre avec courage les prétentions du clergé et du saint-siége. C'est sous son règne qu'Aranda, fort de l'exemple de Pombal et de Choiseul, expulse l'ordre des jésuites du royaume (1767) et qu'Olavidès, qui abjura plus tard ses vues libérales dans son livre célèbre, *le Triomphe de l'Evangile* (1798), appelle de l'Allemagne et de la Suisse des colons protestants pour cultiver la Sierra Morena. L'inquisition voit ses droits diminués, et l'instruction est affranchie de la servitude ecclésiastique. Les germes semés sous le règne de ce prince se développèrent rapidement, quand Joseph vint prendre possession du trône d'Espagne (1808), que le roi Charles IV et son ministre Godoy avaient vendu à l'empereur Napoléon Ier, aux honteuses journées de Bayonne. Les libéraux, aux Cortès de Cadix, le dernier asile de l'indépendance nationale, quoique hostiles au gouvernement étranger, proclamèrent, en 1812, une constitution qui rappelle dans toutes ses dispositions les déclarations de 1789. Si la religion catholique est encore maintenue comme religion de l'Etat, l'inquisition est supprimée, le nombre des couvents diminué et le grand principe de la liberté de conscience admis. Mais la liberté ne se décrète pas. Jetée sans préparation aucune dans les voies du libéralisme moderne, l'Espagne devint le théâtre de luttes acharnées et de révolutions incessantes. Quand Ferdinand VII, revenu dans sa patrie, voulut faire triompher le despotisme le plus aveugle, la révolution de 1820 éclata, pour lui arracher quelques concessions. Mais le peuple, qui ne voyait dans les libéraux que des athées, hostiles à tout gouvernement et à tout ordre, se prononça pour le roi, et le mouvement fut étouffé par les masses fanatisées par les prêtres et les moines. En 1834 et 1835, quand la guerre carliste eut obligé la reine Marie-Christine à se rapprocher du parti libéral et à convoquer les Cortès, la révolution, qui finit par porter Espartero à la tête de la nation, fut soutenue

par le peuple, qui frappa sans ménagement ses anciens alliés, incendia les couvents et dévasta les églises. Mais la rigueur avec laquelle Espartero, devenu régent (1840), combattit le clergé, lui aliéna les sympathies de la nation et fut cause de sa chute (1843). Le règne d'Isabelle oscilla entre la réaction et un constitutionalisme mitigé, soutenu par le parti des moderados en opposition aux exaltados ou parti du progrès. Diverses révolutions et une tentative d'assassinat jetèrent la reine du côté de la réaction et de la sévérité, et, d'autre part, les rigueurs du gouvernement, ses instincts despotiques et la dissolution de la cour furent la cause des mouvements qui finirent par briser le trône (septembre 1868; voyez H. Baumgarten, *Geschichte Spaniens vom Ausbruch der französischen Revolution bis auf unsere Tage*, 3 vol., Leipzig, 1865-68-71). — Le concordat conclu en 1851 avec Pie IX avait déclaré la religion catholique religion de l'Etat, à l'exclusion de toute autre. C'est dans cet esprit que le gouvernement dirigea les affaires ecclésiastiques. Mais malgré toutes les précautions, le protestantisme d'une part, et la libre pensée de l'autre gagnèrent des adhérents et des adeptes. De Gibraltar, qui, depuis 1704, appartient aux Anglais, des colporteurs et des évangélistes parcouraient les contrées voisines et répandaient des traductions de la Bible, des traités et des écrits protestants. Dans les années 1835 à 1840, G. Borrow, agent de la Société biblique, voyagea à travers toute l'Espagne et étudia la manière d'évangéliser ce pays (G. Borrow, *la Bible en Espagne*, Paris, 1845 [*Bible in Spain*]). Le mouvement, peu accentué d'abord, gagna en importance quand des Espagnols se déclarèrent convaincus de la vérité évangélique. A Malaga, Cabrera et Alhama embrassèrent la cause protestante; à Gibraltar, Ruet, un moine converti, dirigea une église. C'est là que Manuel Matamoros apprit à connaître l'Evangile, et bientôt il le prêcha lui-même (1860). Mais sa qualité de membre de l'armée espagnole le désigna à l'attention des prêtres, il fut dénoncé et emprisonné. L'opinion protestante s'émut en Europe. L'Alliance évangélique intervint, et la pression exercée sur la reine finit par obtenir la commutation de la peine décrétée : les neuf ans de galère furent convertis en neuf ans d'exil. Cet exemple inouï d'une intolérance barbare contribua à éclairer la nation. Quand la révolution de 1868 éclata, toutes les libertés furent proclamées. Le 13 avril 1869, l'ordre du jour portait la question de la liberté religieuse. Le chanoine Manterola vint plaider la cause de l'unité dans la foi. Il démontra que le catholicisme est le fondement de toutes les sciences, que la philosophie allemande n'est qu'un tissu de contradictions, et que les juifs n'ont subi que les peines méritées par leurs oppressions et leurs trahisons. Ce fut Emilio Castelar qui répondit. Il réfuta son savant adversaire et repoussa victorieusement toutes les données qu'il avait alléguées. Inspiré des idées d'Alexandre Vinet (*Journal de Genève*, 6 février 1876), il flétrit avec une éloquence irrésistible l'intolérance et l'inquisition, et fit ressortir les avantages de la liberté : « Grand est, dit-il en terminant, le Dieu du Sinaï, plus grand encore le Dieu humble qui, à la croix du Golgotha, prie

pour ses meurtriers. Grande est la religion de la force, plus grande la religion de l'amour, et c'est au nom de cette religion que je viens vous demander d'inscrire en tête de votre code la liberté religieuse : liberté, égalité, fraternité pour tous les hommes! » L'enthousiasme fut indescriptible. Manterola et ses amis restèrent seuls sur leurs bancs, lentement ils quittèrent la salle. Peut-on, en présence de ce triomphe, s'empêcher de penser à l'humble mais héroïque Julianillo, qui revenait victorieux de la torture en chantant : « Vaincus ils s'en vont, vaincus! » *Venzidos van los frailes, venzidos van!* Et certes, les droits de l'âme humaine à la liberté sont indestructibles; tôt ou tard ils triomphent. — La république, à la vérité, ne put pas se soutenir. Les républicains manquaient. Entre le mouvement socialiste du sud et la guerre carliste au nord, livrée à des courants contradictoires, elle ne parvint pas à s'établir sur des bases solides. Le court règne d'Amédée prouva une fois de plus combien l'Espagne est peu accessible à l'étranger qui veut la dominer (1871-1873), et la restauration d'Alphonse XII (fin de 1874) et le retour de sa mère Isabelle ne font pas prévoir une ère de liberté, aussi longtemps que le concordat restera en vigueur. L'Eglise protestante, qui, depuis la révolution, s'est répandue sur tous les points du pays, à Madrid, à Séville, à Malaga, à Barcelone, n'a pas été inquiétée sérieusement, mais diverses mesures vexatoires ont été prises contre elle. Divisée en groupes nombreux dépendant de sociétés diverses, mais unie par la confession d'une même foi, elle peut mieux résister qu'un corps unique et compacte (voyez *Spanische Blätter*, publiés par F. Fliedner, pasteur à Madrid). Dans un pays aussi profondément agité que l'Espagne, où plus qu'ailleurs les partis semblent irréconciliables, la mission du protestantisme est grande et belle. Il lui incombe la tâche d'unir dans une noble harmonie la foi et la science, l'Evangile et la liberté. Aux uns il doit montrer que la religion de Jésus-Christ est la mère et la protectrice de toutes les libertés, puisqu'elle seule est capable d'affranchir l'homme du joug du péché (Jean VIII, 36), et aux autres, que Dieu ne veut pas régner sur des esclaves, mais sur des âmes immortelles qui se sont données librement à lui (1 Cor. III, 17), et ainsi, en défendant à la fois la cause de la vérité et celle de la liberté, il travaillera à préparer la régénération morale et spirituelle de la nation. EUG. STERN.

ESPAGNE (Statistique ecclésiastique). — Longtemps fermée à tout ce qui ne venait pas de Rome, l'Espagne, un peu plus ouverte depuis quelques années à l'action de l'étranger, n'en est pas moins, aujourd'hui encore, le pays le plus homogène de l'Europe, au point de vue religieux. Sur une population de 16,835,506 habitants (recensement de 1870, Baléares et Canaries comprises), il en est à peine soixante mille qui se rattachent à d'autres cultes que le catholicisme romain. L'histoire ecclésiastique de l'Espagne ne saurait rentrer dans notre cadre; nous sommes obligé cependant de l'interroger, pour lui demander l'explication de la situation exceptionnelle de ce pays. Jusqu'au commencement de ce siècle, le pape, le roi et l'inquisition

étaient les maîtres absolus de l'Espagne. Des querelles s'élevaient assez souvent entre ces autorités jalouses les unes des autres; mais, quelle qu'en fût l'issue, la nation n'y gagnait rien et ne faisait que changer de maître. Les rapports de l'Eglise et de l'Etat, réglés par les concordats de 1524 et de 1753, assuraient à la cour de Rome d'immenses priviléges que compensaient certains avantages fiscaux attribués à la royauté. Lorsque Joseph Bonaparte fut devenu roi d'Espagne, il supprima l'inquisition et fit fermer un certain nombre de couvents; mais son autorité fut toujours trop contestée pour qu'il pût mener à bonne fin une réforme durable et profonde. Les Cortès insurrectionnelles de 1812, dans la constitution qu'elles élaborèrent, se montrèrent plus libérales encore, et projetèrent d'imposer à l'Espagne un régime assez analogue à ce que l'on a appelé en France la constitution civile du clergé. Mais ce projet ne reçut pas même un commencement d'exécution, et, dès 1815, Ferdinand VII, remonté sur le trône, reprit les vieilles traditions de la monarchie. Il rétablit l'inquisition, rouvrit les couvents supprimés et livra entièrement le gouvernement de la monarchie aux jésuites et à leurs créatures. La révolution de 1820 le força, pendant quelque temps, à suivre une voie plus libérale; mais, dès que la réaction eut triomphé, il revint aux errements du despotisme et y persévéra jusqu'à sa mort, en 1833. Avec la régence de Marie-Christine, les libéraux prirent en main le gouvernement, tandis que les ultramontains, déçus, soutenaient, pour la plupart, le prétendant don Carlos. L'inquisition, dont le dernier auto-da-fé avait eu lieu en 1780, fut réduite à la censure des livres et perdit peu à peu toute son influence. Le 4 juillet 1835, une décision royale expulsa les jésuites et confisqua leurs biens. La loi du 23 juillet 1835 ordonna la fermeture des couvents habités par moins de douze religieux, ce qui entraîna la suppression de près de neuf cents maisons; les lois des 11 octobre 1835 et 9 mars 1836 rendirent ces mesures plus rigoureuses encore. Les années suivantes virent confisquer les biens du clergé, supprimer ou réduire la dîme, piller des couvents, assassiner impunément des moines. La cour de Rome protesta énergiquement contre tous ces changements. Le tribunal de la Nonciature, qui jouissait en Espagne de grands priviléges, fut alors fermé, le nonce fut expulsé du royaume et les relations de Rome et de l'Espagne furent interrompues. Mais depuis que la reine Isabelle eut été déclarée majeure, les rapports des deux couronnes devinrent de moins en moins tendus et aboutirent enfin à un étroit rapprochement dans le concordat de 1851. Par cet acte, l'Etat s'engageait à restituer tous les biens ecclésiastiques qui avaient été confisqués et qui étaient encore entre les mains de l'Etat, à dédommager en rentes sur l'Etat les églises et les maisons religieuses dont les propriétés avaient été aliénées, et à accepter pour la quotité de ce dédommagement l'évaluation qui serait faite par les évêques. Les siéges épiscopaux étaient réduits de six. Les écoles et toutes les publications faites par voie de la presse étaient placées sous la surveillance des évêques, à qui l'Etat reconnaissait le droit de censure. La religion catholique étant la

religion de l'Etat, les autres cultes ne pourraient être que tolérés, mais non exercés publiquement. La conséquence naturelle de cette dernière disposition était une sévérité plus grande pour la propagande protestante, qui, partie de Gibraltar, était depuis quelques années très-active dans le midi de l'Espagne. Une loi de 1852 chercha, sans grand succès, à la réprimer. Les bibles et les traités continuèrent à circuler en Espagne; un journal protestant, *el Albo*, imprimé à Gibraltar, semblait se jouer des menaces et des saisies. On sentit alors la nécessité de recourir à des mesures plus énergiques; des correspondances saisies firent tomber entre les mains de la justice près de cent personnes qui furent, en 1861 et 1862, condamnées à la prison et aux galères. Les représentations de l'Angleterre firent changer ces peines en celle du bannissement (1863); mais tout mouvement protestant resta interdit jusqu'à la chute de la reine Isabelle (1868). En même temps, la réaction catholique s'accentuait; la sainte Vierge était nommée généralissime des armées espagnoles et décorée de l'ordre de la Toison d'or (1854); les Cortès rejetaient une proposition faite par quelques-uns de leurs membres en faveur de la liberté des cultes, et, par la constitution de 1855, la nation espagnole s'engageait à entretenir et à protéger le culte catholique romain. Cependant un mouvement libéral, toujours grandissant, se propageait dans le pays, et surtout dans l'armée, et obtenait des succès momentanés. En 1857, on décrète de nouveau la confiscation des biens ecclésiastiques; la cour de Rome proteste énergiquement, et les influences cléricales ayant repris le dessus, un nouveau concordat est conclu en 1859, par lequel le gouvernement reconnaît l'inviolabilité des biens de l'Eglise et garantit à l'Eglise le droit d'acquérir des biens nouveaux de toute nature. La révolution de 1868 amena au pouvoir le parti libéral, qui expulsa immédiatement les jésuites. Une loi du mois de juin 1869, tout en déclarant le catholicisme religion de l'Etat, accorde aux étrangers et, s'il y a lieu, aux nationaux, la liberté de leurs cultes, et déclare que l'exercice des droits civils et politiques est indépendant de la croyance religieuse des citoyens. C'est grâce à cette loi qu'ont pu se fonder les quelques communautés protestantes dont nous parlerons plus bas. L'Espagne est aujourd'hui régie par la constitution de 1876, dont l'article 12 accorde aux protestants une liberté restreinte de leur culte, à la condition qu'ils le célébreront d'une manière purement privée et que tout acte public sera évité. D'autres articles disposent que l'Eglise catholique romaine est l'Eglise nationale de l'Espagne; que la nation s'engage à entretenir le culte et les ministres de cette Eglise. — Divisions ecclésiastiques : les diocèses espagnols, qui n'ont jamais été très-nombreux, ont encore subi dans ce siècle plusieurs changements. Ils sont aujourd'hui au nombre de cinquante-cinq, neuf archevêchés et quarante-six évêchés. L'archevêque de *Tolède*, primat du royaume (évêché en 306, archevêché en 1290), a cinq suffragants : Ciudad Real (création de Pie IX), Soria (sixième siècle), Cuença (5 juillet 1183), Madrid (création de Pie IX), Placentia (1180), Siguenza (sixième siècle). — *Burgos* (1075), six suf-

fragants : Calahorra et Calzada (cinquième siècle), Léon (quatrième siècle), Osma (1088), Palencia (sixième siècle), Santander (12 décembre 1754), Vittoria (23 décembre 1861). — *Saint-Jacques de Compostelle* (vers 843 ; archevêché, 1121), cinq suffragants : Lugo (cinquième siècle), Mondoniedo (neuvième siècle), Orense (sixième siècle), Oviedo (812), Tuy (sixième siècle). — *Grenade* (avril 1493), cinq suffragants : Almeria (cinquième siècle), Carthagène (résidant à Murcie, 1289), Guadix (1493), Jaen (avril 1246), Malaga (4 août 1486). — *Saragosse* (troisième siècle ; archevêché, 14 juin 1318), cinq suffragants : Huesca et Barbestro (sixième siècle), Jacca (18 juillet 1571), Pampelune et Tudela (sixième siècle), Tarragona (1119), Teruel et Albarazzin (31 juillet 1577). — *Séville* (archevêché rétabli en 1249), quatre suffragants : Badajoz (1255), Cadix et Ceuta (1267), Canaries (1406), Cordoue (rétabli en 1237). — *Tarragone* (troisième siècle), six suffragants : Barcelone (quatrième siècle), Gerone (sixième siècle), Lérida (1149), Tortose (quatrième siècle), Urgel (sixième siècle), Vich et Solsona (sixième siècle). — *Valence* (évêché, sixième siècle ; archevêché, 9 juillet 1492), quatre suffragants : Majorque et Iviça (15 juillet 1237), Minorque (13 juillet 1795), Alicante [Orihuela] (14 juillet 1564), Ségorbe (1172). — *Valladolid* (évêché, 25 septembre 1595 ; archevêché, 1851), six suffragants : Astorga (troisième siècle), Avila (quatrième siècle), Salamanque et Ciudad Rodrigo (sixième siècle), Ségovie (sixième siècle), Zamora (1144). Plusieurs auteurs disent encore que les évêchés d'Oviedo et de Léon n'ont pas de métropolitain, et relèvent directement du saint-siége ; il en a été ainsi autrefois, mais il y a bien des années que cet état de choses a été changé. — Le clergé espagnol a toujours été très-nombreux ; voici quelques chiffres à cet égard. En 1787, on comptait 188,625 personnes en religion (1 pour 50 habitants), dont 90,673 prêtres de tous rangs, 61,617 moines, 2,705 inquisiteurs et 33,630 religieuses. En 1833, 89,840 prêtres, 61,727 moines, 24,007 religieuses, en tout 175,574 personnes. Depuis lors, le nombre des moines a diminué rapidement ; on en comptait 12,736 en 1840, 6,822 en 1858, 6,323 en 1859, 6,072 en 1862. A cette dernière époque, le clergé se composait, en outre, de 3,806 prélats et prêtres attachés aux cathédrales et aux colléges, 33,881 curés et 3,198 prêtres adjoints, employés, ainsi que la moitié environ des moines, à assister les curés des paroisses. Les paroisses étaient, à la même époque, au nombre de 18,871, avec 28,000 églises ou chapelles. Les prêtres font leurs études dans des colléges ou séminaires au nombre de 56, dont le plus connu est celui de San Isidoro, de Madrid. Il y a de plus 10 facultés de théologie, dans les universités de Valence, Valladolid, Saragosse, Saint-Jacques de Compostelle, Séville, Cervera de l'Alhambra, Salamanque, Huesca, Oviedo et Tolède. Le nombre des étudiants qui suivent leurs cours est de 800 environ. Les biens de l'Eglise étaient autrefois de deux milliards de francs au moins. Certains traitements atteignaient des chiffres exorbitants. L'archevêque de Tolède touchait annuellement près de trois millions de francs ; d'autres revenus atteignaient un million ;

tandis que le bas clergé vivait à peine de misérables traitements. Aujourd'hui, les biens de l'Eglise sont réduits à environ six millions de revenus. Le reste des dépenses est couvert par l'intérêt de la dette que l'Etat a contractée envers le clergé par les concordats de 1851 et de 1859. Les couvents, autrefois très-nombreux en Espagne, le sont beaucoup moins aujourd'hui, mais aucun document ne nous permet d'en dresser une statistique exacte. — Depuis 1868, les protestants espagnols ont pu paraître au jour. Leur deuxième synode, tenu à Madrid en 1873, a établi seize paroisses, divisées en quatre presbytères et formant un consistoire. Les communautés les plus importantes sont celles de Madrid, de Séville et de Cordoue ; chacune d'elles se compose d'environ deux mille personnes. L'ensemble des protestants espagnols peut être évalué à dix-huit mille environ. En dehors du synode, il existe encore trois communautés baptistes, une anglaise et trois presbytériennes américaines. — On n'a aucun renseignement sur les israélites espagnols, qui paraissent être assez nombreux. — Il faut encore mentionner les bohémiens ou gitanos, qui professent un culte où les superstitions païennes se mélangent aux pratiques catholiques. — Bibliographie : *Anuario estadistico de España*, 1877 ; *Guia official de España*, 1877 ; *Almanach de Gotha*, 1878 ; Martin's, *The Statesmen's Yearbook*, 1878 ; Germond de Lavigne, *L'Espagne et le Portugal*, 1867 ; *Annuario pontificio*, 1873, etc. E. Vaucher.

ESPÈCE HUMAINE. Voyez *Homme*.

ESPÈCES SACRAMENTELLES. Voyez *Sacrement*.

ESPEN (Zeger-Bernard van), savant jurisconsulte et célèbre canoniste, né à Louvain en 1646, mort à Amersfort, dans le diocèse d'Utrecht, en 1728. Il reçut la prêtrise en 1673 et le bonnet de docteur en droit deux ans après. Il enseigna avec beaucoup d'éclat le droit canon à l'université de Louvain, et reçut de tous les côtés de nombreuses demandes de consultation. Ayant pris le parti des jansénistes et attaqué avec ardeur la bulle *Unigenitus*, il se vit déposer de ses fonctions et ses ouvrages furent mis à l'index. Néanmoins, l'autorité de van Espen en matière canonique est demeurée intacte, et le pape Benoît XIV lui-même lui a rendu hommage. Nous citerons parmi ses ouvrages, tous rédigés en un latin pur et élégant : 1° *Jus ecclesiasticum universum hodiernæ disciplinæ præsertim Belgii, Galliæ et vicinarum provinciarum accommodatum*, Louvain, 1700, 2 vol. in-fol., ouvrage d'un grand mérite, qui témoigne d'une profonde connaissance de la discipline ecclésiastique ancienne et moderne ; 2° *Dissertatio canonica de pristinis altarium et ecclesiarum incorporationibus et donationibus, necnon varia earum specie et effectu ;* 3° *De peculiaritate et simonia ;* 4° *De officiis canonicorum ;* 5° *Tractatus historico-canonicus in canones ;* 6° *De censuris ;* 7° *De recursu ad principem*, etc., etc. Les œuvres complètes de van Espen ont eu six éditions ; la meilleure est celle qui a paru à Paris en 1753, sous le titre de *Zegeri Bernardi van Espen opera omnia*, 4 vol. in-fol. — Voyez Gabriel du Pac de Bellegarde, *Vie de van Espen*, Louvain, 1767.

ESPENCE (Claude d'), *Espencæus*, né en 1511, près de Châlons-sur-

Marne, mort en 1571, célèbre docteur de la Sorbonne, de beaucoup de science et d'un esprit relativement libéral. Il fit ses études au collége de Navarre, accompagna le cardinal de Lorraine à Rome et fut recteur de l'Université de Paris en 1540. En 1547, il fut envoyé par Henri II au concile de Trente, qui avait été transféré à Bologne. Il assista en 1560 aux états d'Orléans, et l'année suivante au colloque de Poissy, où il fut chargé, de concert avec Montluc, évêque de Valence, de conférer avec Théodore de Bèze et des Gallars pour trouver une formule dans laquelle la présence réelle de Jésus-Christ dans la cène fût enseignée « en quelques bons termes. » Mais ces essais de conciliation échouèrent devant la résistance des théologiens catholiques, qui reprochèrent à d'Espence diverses assertions malsonnantes, comme d'avoir chaudement conseillé la lecture de la Bible en langue vulgaire aux laïques et d'avoir appelé, eu égard à son caractère superstitieux, la *Légende dorée* une légende de fer. Il finit sa vie dans la retraite. — Les principaux ouvrages de Claude d'Espence sont des *Commentaires sur les épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite*, et divers traités : *De l'adoration de l'Eucharistie; De la messe publique et particulière ; De la prédication et de l'usage des sacrements de l'Eglise; De la continence; L'institution d'un prince chrétien*, etc., etc., ainsi qu'un recueil de poésies mystiques. Tous ces ouvrages, écrits soit en latin, soit en français, ont été publiés à Paris en 1619. — Voyez Sponde, *Annal. ad an.* 1561, n. 17 ; 1571, n. 36; Le Mire, *De scriptor. sæc. XVI*; Nicéron, *Mémoires*, XIII, XX.

ESPÉRANCE. — L'espérance, dans le langage scripturaire, signifie l'attente des biens que Dieu nous a promis. Tandis que dans tous les autres domaines l'espérance est incertaine, suivant qu'elle est bien ou mal fondée, dans le domaine religieux l'espérance, appuyée sur les promesses divines, équivaut à la certitude de la foi (Rom. V, 5). C'est moins un nouvel élément ajouté à la foi que la foi elle-même, en tant qu'elle a pour objet des biens encore à venir. Elle est donc opposée non à une entière et paisible assurance, mais à la possession actuelle et complète du salut. Aussi, loin d'être accompagnée de crainte et de souffrance, comme l'est toujours l'incertitude, l'espérance chrétienne rend joyeux (Rom. XII, 12). Elle est comparée à un casque qui protége et qui orne la tête (1 Thess. V, 8. [voy. Eph. VI, 17]) ; elle couronne la foi (Rom. XV, 13 ; Gal. V, 5), laquelle demeure la condition unique du salut (Actes XVI, 31). Calvin définit ainsi l'espérance : la persévérance de la foi. « Espérer, dit-il encore, c'est croire que Celui qui a dit : il vous sera fait selon votre foi, ne nous abusera point » (*Institut.*, III, 2). Ce que l'espérance embrasse est réel, malgré « les moqueries de beaucoup de gaudisseurs qui, en plaisantant, nous tiennent pour simples et sots, comme si nous pourchassions une ombre qui nous échappera toujours » (*Institut.*, III, 25). Aussi l'espérance est-elle fréquemment associée à la foi dans les écrits apostoliques (Colos. I, 23 ; 1 Pierre I, 21). — Ce sentiment ainsi défini, cherchons quelle en est l'origine et quelle est son action dans la vie religieuse. Le but que Dieu a mis devant nous

est assuré, mais n'est point encore atteint (Philip. III, 12; remarquez la répétition du mot *déjà*); il faut donc le poursuivre (14); de là cette significative image d'une course, sous laquelle nous est représentée la vie chrétienne (1 Cor. IX, 24; Hébr. XII, 1). Les promesses de Dieu sont fidèles; mais, soit pour nous éprouver, soit parce que le temps marqué par Lui n'est pas encore venu (Gal. IV, 4), il arrive qu'il en diffère l'accomplissement et veut que nous sachions l'attendre (Esaïe VIII, 17; Habac. II, 3; 2 Pierre III, 13), contrairement aux moqueurs qui s'autorisent de ces délais pour douter de sa parole (2 Pierre III, 3.4). Or, ce sont ces délais mêmes qui pour le croyant donnent lieu à l'espérance. En outre, les dons de Dieu que nous avons déjà acceptés par la foi, sont de telle nature qu'ils renferment des richesses cachées qui doivent se développer, comme s'épanouit une fleur en déployant sa beauté intérieure; « ce que nous serons n'a pas encore été manisfesté » (1 Jean III, 2); le royaume de Dieu en nous et hors de nous est en voie de formation; bien « qu'héritiers de Dieu » (Rom. VIII, 17), nous ne sommes pas encore entrés en possession de notre héritage (Ephés. I, 18); nous n'en avons que les arrhes (2 Cor. I, 22; V, 5; Ephés. I, 14), savoir la vie spirituelle, avant-goût et gage de la vie éternelle qui sera cette vie spirituelle elle-même, devenue à la fois plus intense et plus pure (1 Jean V, 1; II, 25); nous avons entrevu et pressenti la fécondité du principe chrétien, mais nul de nous n'en connaît toute la puissance; à mesure que ce principe agit en nous, nous en comprenons mieux l'inépuisable richesse, et, pour en découvrir les derniers résultats, c'est dans la vie à venir qu'il faut pénétrer, au moyen de l'espérance chrétienne. Aux yeux de la foi se révèlent, par delà le labeur et les déceptions du temps présent, des perspectives magnifiques: un bonheur éternel (2 Cor. V, 1-8; 1 Thess. IV, 17; 1 Pierre I, 4), après les afflictions d'ici-bas (Jean XVI, 33; 1 Pierre IV, 12); la possession de la vérité (Jean VIII, 32; XVI, 13) que nous avions aperçue partiellement et confusément (1 Cor. XIII, 12); une complète victoire sur le péché (1 Cor. XV, 56. 57), le pécheur étant devenu une nouvelle créature (2 Cor. V, 17; Matth. V, 48) et l'humanité le temple vivant où Dieu habite (1 Cor. XV, 28); la rédemption qui est déjà un fait acquis (1 Pierre I, 19) rendue enfin accomplie par une union indissoluble avec Jésus-Christ, « notre espérance » (Colos. I, 27; 1 Tim. I, 1), lorsqu'il sera pleinement manifesté (1 Cor. I, 7; Colos. III, 3. 4; 1 Pierre IV, 13; cf. Rom. VIII, 23); la glorification de tout notre être, le corps mortel revêtant l'immortalité (1 Cor. XV, 42-44; 49-55); la création elle-même qui aujourd'hui gémit et souffre sous l'esclavage de la corruption, désormais associée au triomphe de l'humanité rachetée (Rom. VIII, 19-22), et devenue cette nouvelle terre, sous de nouveaux cieux, où la justice habite (2 Pierre III, 13; Apoc. XXI, 1); la gloire enfin apparaissant dans tous les domaines comme la forme définitive de la grâce (Rom. V, 2; VIII, 18). Tels sont les objets, ou plutôt tel est l'objet multiple de l'espérance chrétienne, quelque incomplète qu'en soit encore la réalisation. Nous ne

saurions absolument pas nous passer d'espérance (Hébr. X, 23). Dans aucune direction de la vie morale, l'homme ne se contente de ce qu'il possède ; l'âme est ainsi faite qu'elle aspire toujours plus haut, et qu'à travers les lacunes et les imperfections elle entrevoit le résultat idéal dont elle s'empare d'avance par l'élan de l'espérance. Sans l'espérance, la vie se décolore et dépérit ; être sans espérance, c'est être sans Dieu (Ephés. II, 12). « Ici, plus d'espérance, » telle est l'inscription gravée sur la porte de l'enfer du Dante. Aussi le Dieu de l'Évangile est-il pour saint Paul « le Dieu de l'espérance » (Rom. XV, 13). Tandis que les dons particuliers accordés à l'Eglise primitive (les charismes) sont destinés à disparaître (1 Cor. XIII, 8), les trois colonnes de la vie spirituelle demeurent inébranlables, savoir la foi qui se repose sur les témoignages de la miséricorde de Dieu, l'espérance qui attend le parfait accomplissement de ses promesses et la charité qui, par le don de soi-même, répond à la charité divine (1 Cor. XIII, 13 ; 1 Thess. I, 3). La place de l'espérance dans l'œuvre du salut est si grande qu'elle est quelquefois prise pour le christianisme même (1 Pierre III, 15 ; Ephés. IV, 4). Les caractères de l'espérance tiennent à sa nature. Elle est, avant tout, ferme et joyeuse (Hébr. III, 6 ; VI, 18), s'appropriant les fruits de la victoire remportée par Jésus-Christ (1 Cor. XV, 57 ; Jean XVI, 33). « Il y a plaisir, dit Pascal, à être dans un vaisseau battu de l'orage, lorsqu'on est assuré qu'il ne périra point ; » elle est patiente et persévérante, attendant « jusqu'à la fin » ce qu'elle ne voit pas encore (Rom. VIII, 25 ; XV, 4 ; Hébr. VI, 11. 12); elle produit la pureté du cœur et fraye les voies à la vraie spiritualité, ayant pour objet les biens célestes (Matth. VI, 20 21) et Celui qui est absolument pur (1 Jean III, 3) ; elle inspire la sobriété, puisque nous ne faisons que passer, comme des voyageurs, « dans le siècle présent, attendant la réalisation de notre bienheureuse espérance » (Tit. II, 12. 13 ; 1 Pierre I, 13) ; elle nous encourage enfin au travail de la sanctification, pour que Dieu nous trouve irréprochables » (2 Pierre III, 14). — L'espérance se retrouve, comme élément essentiel, dans toute l'histoire du peuple de Dieu. Elle pénètre la religion des Israélites ; bien que leurs notions de la vie future soient encore très-vagues (Job XIV, 10-12 ; Ecclés. III, 19), leur culte typique et surtout la prédication des prophètes porte sans cesse leurs regards vers l'avenir ; d'un côté, ils attendent la venue d'un libérateur qui devait inaugurer au milieu d'eux une période de gloire et de paix profonde ; de l'autre, ils savent qu'une bénédiction éternelle devait découler de la nation israélite sur toutes les autres (Gen. XII, 3 ; Jean IV, 22). Aussi la foi de ce peuple se confond-elle avec son espérance (Hébr. XI, 1. 6. 10. 11. 13. 16. 20. 26. 39. 40), et quand parut le Messie, c'est vers « la consolation d'Israël, » dès longtemps attendue, qu'étaient tournés les cœurs pieux, à Jérusalem [un Siméon (Luc II, 25), une Anne et ceux auxquels elle parlait de l'enfant qui venait de naître (Luc II, 38)]. — Jésus-Christ, en face de la haine des Juifs, de l'incrédulité de ses contemporains, de sa passion et de la ruine apparente de son œuvre, laisse toujours paraître une

sereine et invincible espérance ; il déclare qu'il attirera tous les hommes à lui (Jean XII, 32), que tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre (Matth. XXVIII, 18), qu'il fera asseoir ses disciples sur des trônes, à côté du sien (Matth. XIX, 28). — Parmi les écrivains du Nouveau Testament, Pierre est spécialement l'apôtre de l'espérance (1 Pierre I, 3-5. 8 ; IV, 19 ; V, 1. 4. 10). Paul, bien qu'il ait fait l'expérience personnelle de la force et de la joie que donne l'espérance (2 Tim. IV, 7. 8), insiste davantage sur la possession réelle et immédiate de la grâce de Dieu, en Jésus-Christ, obtenue par la foi. — L'espérance est le trait distinctif de l'Eglise primitive ; elle attend l'avénement prochain de son Sauveur, sans se rendre compte de la longue évolution religieuse qui l'en sépare encore (1 Thess. IV, 15 ; V, 2. 23 ; Jacques V, 7 ; 1 Pierre I, 13 ; IV, 17 ; 1 Jean II, 18. 28). L'Apocalypse est, par excellence, le livre de l'espérance ; elle a pour but de consoler les chrétiens abattus sous la persécution, en les relevant par la vue anticipée du triomphe final de l'Eglise (Apoc. VII, 13-17 ; XXI, 2-4). Quant à l'Eglise contemporaine, si la foi et la charité ont conservé dans son enseignement et dans ses préoccupations la place qui leur appartient, on n'en saurait dire autant de l'espérance ; celle-ci est en déclin ; la raffermir dans son sein est une des nécessités religieuses actuelles les plus urgentes ; elle manque de l'élan et de l'enthousiasme qui conquièrent le monde et qui sont les fruits de l'espérance : or la timidité et la langueur sont un démenti donné à son principe même ; elle ne peut vivre qu'en prenant pour mot d'ordre, dans tous les siècles, la parole du Psalmiste : « J'espère en ton salut, ô Eternel ! » (Psaume CXIX, 166). JEAN MONOD.

ESPRIT, terme biblique. — Les trois racines, *spiritus*, πνεῦμα, rouach, appartenant à des langues différentes, nous offrent également ce constant procédé de l'intelligence humaine qui élève un mot d'un sens tout physique à une signification plus haute et spirituelle. Toutes trois ont désigné d'abord et ont toujours continué à désigner, en hébreu, en grec et en latin, le vent, le mouvement de l'air ou la respiration de l'animal vivant (Job XV, 30 ; Esaïe XL, 7 ; 1 Rois XVIII, 12 ; Jean III, 8, etc.). Signe de la vie, le souffle ou respiration humaine, fut bientôt pris pour le principe invisible de la vie elle-même. Dans la nature, les Hébreux tenaient les vents et les agitations de l'air pour le souffle même sortant de la bouche ou des narines de Jéhovah (Job XV, 30 ; XXVI, 13 ; Esaïe XL, 7 ; Exod. XV, 8 ; 2 Rois II, 16). Encore ici le terme se spiritualise et ce souffle de Jéhovah devient le principe de sa puissance créatrice (Genèse I, 2 ; Psaume XXXIII, 6 ; Esaïe XXXIV, 16 ; Job XXVI, 13), qui anime et pénètre le monde. Une part de ce souffle divin entra dans les narines de l'homme et lui donna la vie (Genèse II, 7). Ici le mot rouach se rencontre avec le mot de nephesch, et comme lui désigne la vie, l'esprit vital, la ψυχή. Mais tandis que le sens de nephesch s'arrête à ce point et désigne la vie humaine d'après son côté terrestre et fragile, le sens du mot rouach s'étend et s'élève encore, exprimant plutôt la dépendance et la relation de l'homme du côté de Dieu. Il n'est

plus simplement le principe de la vie animale ; il devient plus particulièrement l'expression de la vie morale intellectuelle et religieuse de l'homme. A lui se rapportent, comme les manifestations spéciales dont il est le principe, les affections, l'intelligence, la volonté, la conscience, le caractère, la nature morale (Gen. XLI, 8 ; Ps. LI, 12; Prov. XVIII, 14 ; XI, 13 ; Exod. XXVIII, 3 ; Esaïe XXIX, 24, etc). De même en Dieu la notion d'esprit prend un caractère spirituel et moral. Ce n'est plus seulement le symbole de son action et de sa puissance, c'est encore le principe de sa science, de sa justice, de sa bonté et de sa sainteté (Ps. CXXXIX, 7 ; LI, 13 ; Esaïe LXIII, 10). On entrevoit ainsi par quel progrès la conception mythologique primitive se transforme en un principe religieux et théologique absolument idéal, qui finira par trouver son expression suprême et définitive dans cette parole du quatrième Evangile : « Dieu est Esprit » (Jean IV, 24). Dans l'Ancien Testament déjà, le mot de rouach, esprit, est-il opposé à celui de basçar, la chair, comme un principe de vie supérieure et divine, à un principe de vie inférieure et terrestre. C'est ainsi qu'Esaïe s'écrie, pour montrer combien Israël a tort de chercher son appui en Egypte : « Eh ! l'Egyptien est homme, non Dieu ; ses chevaux sont chair, non esprit » (Esaïe XXXI, 3 ; cf. Zachar. VI, 6). Mais avant d'entrer dans cette antithèse entre la chair et l'esprit qui acquerra une si grande signification morale dans le Nouveau Testament, il faut encore éclaircir quelques acceptions essentielles du mot esprit dans l'Ancien. Le rouach-Hélohim désigne l'activité divine sous tous ses aspects. C'est un esprit de vie, de sagesse, de piété, de bonté. Mais en même temps il peut être autre chose ; Jéhovah peut envoyer un esprit de folie, de contestation, d'endurcissement. Il désigne l'action de Dieu pour punir comme pour sauver, pour améliorer comme pour corrompre (1 Rois XXII, 21). Il est alors l'expression de ce sentiment profond de la piété hébraïque qui rapporte à Dieu tous les événements, les biens et les maux, et affirme par-dessus tout son activité permanente et sa souveraineté absolue (Esaïe XXIX, 10 ; XIX, 14). Cependant la conscience religieuse et morale fit bientôt une distinction entre ces diverses influences et les qualifia. Au rouach-Helohim, esprit de sagesse, s'opposent alors de mauvais esprits (1 Sam. XVI, 14) qui plus tard finiront par se personnifier et devenir les mauvais anges ou les démons (voyez le Prolog. de Job). Cette distinction une fois faite, le rouach-Helohim garde le sens d'excellence et c'est de lui que procèdent tous les biens et toutes les vertus. C'est ainsi qu'il est tout d'abord le souffle de la vie animant l'homme, les animaux, vivifiant la création entière et l'empêchant par sa force permanente de tomber dans la mort (Job XXVII, 3 ; XXXIII, 4 ; Ps. CIV, 29 ; Gen. VI, 3 ; Esaïe XXXIV, 16). De ce point de vue s'expliquent bien les paroles de l'Ecclésiaste : « Le corps retourne à la poudre et le rouach retourne à Dieu qui l'a donné ; » il ne s'agit pas du tout dans ce passage de l'immortalité de l'âme, comme on l'a comprise plus tard. Il n'est question que de la vie que Dieu retire après l'avoir donnée (Ecclés. XII, 7). C'est en-

core ce même esprit de Dieu qui produit en l'homme toutes les vertus morales ; c'est lui qui le rend sage, qui le conduit au bien, qui le change et le convertit (Job XXXII, 8 ; Ps. LI, 13 ; CXLIII, 10 ; Néhém. IX, 20). Surtout c'est à lui qu'on rapporte les forces et les dons extraordinaires ; génie de l'artiste (Exod. XXXI, 3 ; XXXV, 31) ; prudence et bravoure du guerrier (Jug. III, 34 ; IV, 34 ; XI, 29) ; sagesse du roi ou du gouverneur (Esaïe XI, 2) ; faculté d'interpréter les songes (Gen. XLI, 48) ; enfin et principalement l'éloquence, l'inspiration et les visions des prophètes (1 Samuël X, 6 ; Esaïe XLII, 1 ; LIX, 21). De là le nom d'*homme de l'esprit*, Hisch-harouach, pour désigner le prophète (Osée IX, 7) ; de là aussi le sens spécial du mot esprit désignant excellemment la puissance personnifiée qui inspire et soulève l'âme du prophète (Ezéchiel III, 12. 14 ; 1 Sam. XVI, 13. 14 ; 2 Rois II, 15). Aux jours messianiques cet esprit sera répandu sur tous les enfants des hommes (Joël III, 1 ; cf. Act. II, 17 ; Esaïe XLIV, 3 ; LIX, 21). Si maintenant on réunit ces acceptions diverses et l'on cherche l'idée générale qui les résume et les comprend, on verra qu'elles ne sont toutes que des expressions variées de l'action incessante et universelle de Dieu dans le monde. C'est la traduction religieuse de l'immanence ou plutôt de la présence divine. L'hébraïsme ne connaît pas le dualisme de la pensée grecque. Il est dominé par le sentiment de la souveraineté absolue de Jéhovah. Tout ce qui existe, n'existe que par sa parole, son souffle, son *esprit*. Dans la philosophie grecque, l'esprit est une substance supérieure qui est en antithèse avec une autre substance inférieure, la matière : deux substances coéternelles qui luttent et dont le conflit produit le *devenir*, le *processus* même du monde. Rien de semblable ici. L'esprit n'est pas une substance, c'est l'action divine elle-même dont les manifestations varient avec l'échelle des êtres qu'elle produit. Mais après l'exil, l'hébraïsme entre en contact avec l'hellénisme, et, sous l'influence grandissante de la philosophie grecque, la notion première et simple se transforme. Les expressions poétiques, religieuses, populaires de l'Ancien Testament, sous la réflexion théologique des docteurs et des Juifs alexandrins, prennent un sens abstrait et métaphysique ; nous rencontrons dans le livre de la *Sapience* et chez Philon, le dualisme platonicien de la substance matérielle et de la substance immatérielle et de telle façon que l'essence du sujet humain n'est plus dans la première comme dans l'Ancien Testament, mais dans la seconde. Remarquez en effet, que la doctrine de l'immortalité de l'âme séparée du corps, si naturelle dans la philosophie grecque, n'est pas du tout dans la logique de l'hébraïsme. Etranger longtemps à cette perspective de la vie future, celui-ci n'y arrive et ne peut se l'ouvrir que par la doctrine de la résurrection de la chair. L'homme ne peut revivre à ses yeux que si le souffle de Dieu qui l'avait animé une première fois, vient le ranimer une seconde et relever dans une vigueur nouvelle le corps couché dans le tombeau (Ps. CIV, 29 ; Ezéch. XXXVII, 5.10 ; cf. Apocal. XI, 11 : πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσηλθεν ἐν αὐτοῖς καὶ ἔστησαν ἔπι τοὺς πόδας αὐτῶν). Ainsi la même action créatrice qui avait d'abord appelé l'homme à la vie, peut

seule, après la mort, le faire revivre, tant nous sommes loin de la doctrine grecque qui confond le *pneuma*, l'esprit, avec l'âme de l'homme, et attribue à celle-ci une immortalité essentielle ! Ce point de vue original et distinctif de l'ancien hébraïsme, que sacrifièrent à peu près les Juifs alexandrins, se conserva mieux dans la Palestine. Les sadducéens niaient l'existence des esprits purs (Act. XXIII, 8). Les pharisiens l'admettaient, mais non dans le sens de Platon. Ce qu'ils appelaient anges ou esprits, démons, n'étaient pas des êtres absolument immatériels, mais seulement des êtres d'une substance plus légère, plus éthérée que la substance terrestre. Quant à l'impuissance du vrai judaïsme à concevoir un pur esprit, les explications et les développements si ingénieux dans lesquels entre saint Paul pour faire comprendre l'existence des σώματα ἐπουράνια (1 Cor. XV, 35-45), en sont la preuve sans réplique. L'anthropologie biblique soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament ne fait donc pas de l'esprit, du πνεῦμα, une partie substantielle et permanente de l'être humain. L'homme naturel est simplement une ψύχη ζῶσα, supérieure sans doute par sa capacité à l'âme des animaux, mais n'ayant pas plus que celle-ci en elle-même la source de sa vie ou de sa force, ou un principe spécial quelconque d'indestructibilité (Matth. X, 39-41). C'est un être psychique qui ne deviendra spirituel que par une transformation nouvelle et profonde (οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν (I Cor. XV, 46). Mais il va bien sans dire que l'esprit n'est pas pour cela étranger à l'homme. Source première de sa vie à tous les degrés, tant que l'homme vit, l'esprit en quelque mesure est en lui. Nous avons vu dans l'Ancien Testament ce *rouach-Helohim* devenir dans l'homme, et exprimer surtout le principe de sa vie morale et religieuse. Dans ce sens et dans la mesure où cette vie existe en lui, il peut être question d'un πνεῦμα ἀνθρώπου (Luc VIII, 55 ; Jean XIX, 30 ; Act. VII, 59 ; Marc VIII, 12 ; Luc X, 21 ; Act. XVII, 16 ; Rom. I, 9 ; VIII, 16 ; Gal. VI, 18 ; 1 Thess. V, 23 ; 2 Cor. II, 13 ; 1 Cor. V, 3 ; etc., etc.). Dans ces divers textes, il s'agit ou de la vie physique en tant qu'elle vient de Dieu, ou de la vie morale et religieuse en tant qu'elle est troublée, émue, fortifiée ou compromise, par les manifestations du péché, ou les manifestations des vertus chrétiennes. Mais nulle part nous n'arrivons à la dichotomie traditionelle entre la substance spirituelle et la substance matérielle, pas même dans 1 Cor. II, 11, où τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου exprime simplement la conscience qu'a l'homme de ses actes et de ses mobiles. En somme, dans toute la Bible, l'homme n'est ni double ni triple, comme on le dit, c'est un être essentiellement un, qui partant de l'existence inférieure de la chair et de la ψύχη, sous l'action du souffle de Dieu, grandit, se transforme, par des crises profondes, et s'élève jusqu'à ce que sa personnalité, par la métamorphose de tous ses éléments, se constitue entière dans la spiritualité divine elle-même. Le développement ne se fait pas sans doute d'une façon normale et simplement progressive. Le fait du péché amène dans l'homme un conflit moral qui aboutit à un dualisme profond entre la *chair* et l'*esprit* (Gal. V, 17). Mais

ce dualisme de la pensée hébraïque reste essentiellement différent du dualisme constitué dans l'homme et dans le monde par la pensée grecque. Celui-ci, étant métaphysique, demeure éternellement irréductible. Celui-là, n'étant qu'un drame moral, finit par être surmonté par la pensée chrétienne. La chair est absorbée par l'esprit, la mort par la vie (1 Cor. XV, 26. 28. 49. 53 et 54). Cette antithèse avait déjà ses racines dans l'Ancien Testament (Gen. VI, 3 ; Esaïe XXXI, 3). Elle s'acentue dans l'enseignement de Jésus (Jean III, 6 ; IV, 23 ; Matth. XXVI, 41). Mais c'est Paul qui lui donne son expression la plus forte et la plus profonde (voyez l'art. *chair*). Dans son état actuel l'homme est divisé entre deux forces qui luttent en lui, la puissance du péché qui a fait de la chair son siége et son organe, et la puissance de l'esprit, qui est l'action même de Dieu. Dès le principe, cette action poussait l'homme en avant, le sollicitait à la vie spirituelle. Voilà pourquoi la ψύχη humaine est ouverte de ce côté. Elle a la faculté théorétique de voir, de comprendre et même de désirer le bien. C'est le νοῦς, ou la συνείδησις, qui mettent devant l'homme la *loi de l'esprit* (νόμος πνευματικός) (Rom. VII, 14 ; II, 15). Mais cette faculté, en montrant la loi du bien, ne fait qu'aggraver le sentiment de son impuissance, et lui rendre plus douloureux le conflit qu'il rencontre dans sa nature même. De là le besoin d'une rédemption. Cette rédemption s'accomplit, au point de vue anthropologique, par l'effusion du πνεῦμα dans l'homme, c'est-à-dire par une force divine qui vient briser celle de la chair et réaliser substantiellement ce que le νοῦς n'apercevait que de loin en théorie. C'est donc une nouvelle action créatrice de Dieu, commencée en Jésus-Christ et continuée dans l'âme des croyants en Christ. Voilà pourquoi saint Paul appelle cette transformation essentielle de l'être humain une καινὴ κτίσις (2 Cor. V, 17). De là aussi une extension des facultés primitives, une exaltation de toute la vie et même des forces surnaturelles qui se manifestent à ce degré supérieur d'existence, ce que Paul appelle les χαρίσματα, les dons spirituels qui ont leur principe dans cet esprit même devenu la vie intérieure de l'homme et dont le premier et le plus considérable est proprement la vie éternelle (Rom. VI, 23 ; 1 Cor. XII, 7 ; XIV, etc.). — Quant à l'hypostase de cet Esprit divin, conçue dans la théologie chrétienne, comme une personne divine, voyez l'article *Trinité*. L'anthropologie biblique, dans laquelle rentre en grande partie la question traitée ici, a été l'objet de travaux persévérants et nombreux qui n'ont point réussi encore à faire un accord définitif entre les théologiens, sur cette délicate matière. Le mal est venu de ce que ne se tenant pas strictement au point de vue historique, on a toujours mêlé ici plus ou moins la tradition hébraïque et la tradition grecque en les accommodant autant que possible. — On peut consulter : les théologies bibliques de l'Ancien ou du Nouveau Testament, de Lutz, de Cœln, de Schmidt, de Weiss, de Baur, d'Œhler, etc., et les ouvrages spéciaux : Olshausen, *De trichotomia, natur. hum. a N. T. scriptoribus recepta ;* Delitzsch, *Biblische Psychologie* ; Beck, *Biblische Seelenlehre* ; Krumm, *De notio-*

nibus psychol. Paulin.; Holsten, *Zum Evang. des Petrus und Paulus*; Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, etc.

A. Sabatier.

ESPRIT, terme philosophique. — En psychologie, ce terme désigne souvent la partie intime et invisible de notre être. Pris dans cette acception générale, il a le même sens que le mot âme ; on dit indifféremment : rendre l'âme et rendre l'esprit. Ce qui les distingue, c'est que l'âme est considérée plutôt dans son rapport avec le corps qu'elle anime, ainsi comme principe ou du moins comme moteur de la vie organique et pychique tout ensemble, tandis que l'esprit se conçoit indépendamment du corps. Un premier caractère de l'esprit, c'est donc qu'il est incorporel, immatériel, n'ayant point de formes sensibles ; détermination toute négative, qui ne signifierait rien, si elle n'était rattachée à une détermination positive, caractérisant l'activité qui n'a pas besoin d'organe physique pour se manifester. La philosophie grecque a conçu cette puissance surtout comme pensée, comme intelligence. Chez les Latins, le mot *spirituel* a parfois désigné aussi le côté moral de l'homme. Mais la notion grecque a prévalu, pendant bien des siècles, au sein des écoles chrétiennes ; tout au plus, en insistant sur l'antagonisme qui existe entre la chair et l'esprit, le christianisme a-t-il fortifié l'idée de l'immatérialité, qui, chez Aristote et même chez Platon, ne s'était pas dégagée complétement. C'est Descartes qui a donné à la spiritualité une expression nette et rigoureuse, en statuant la distinction des deux substances qui ont pour attributs essentiels, l'une la pensée, et l'autre l'étendue (*Méditat.*, II, 4-7) : « Je suis une chose qui pense. » Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, 1re part., c. I) reconnut bien que « la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, » mais il ajoutait : « quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle, comme la capacité d'être mû est inséparable de la matière. » Et nos grands écrivains des dix-septième et dix-huitième siècles distinguèrent entre l'esprit considéré comme siége de nos idées, et l'élément moral, le caractère, le courage, les sentiments et les résolutions, ayant leur siége dans l'âme. « Bourdaloue, disait-on, voit dans le monde des esprits élevés, mais en même temps des âmes basses ; de bonnes têtes, mais de méchants cœurs ; » Voltaire : « Grâce au retour de l'humanité dans les âmes, de la raison dans les esprits, » et Mme de Staël : « Ce parti a besoin plus que tout autre de courage dans l'âme et d'étendue dans l'esprit. » Ce n'était pas seulement introduire dans le langage un dualisme équivoque, c'était faciliter les voies au monisme, qui, constatant que l'activité de l'intelligence est déterminée, assujettie à des lois logiques aussi rigoureuses que les lois de la mécanique, considère les mouvements physiques et les mouvements de la pensée comme similaires, comme des manifestations diverses d'une même substance neutre, fondamentale, qui nous est inconnue, parce que le fond de toutes choses nous est inaccessible. Mais une telle confusion est écartée du moment où l'on tient davantage compte d'une autre puissance du moi intime, la volonté ;

l'esprit est libre ; le propre de l'esprit est de n'être pas lié, comme l'est la matière ; il veut, il se détermine. C'est dans cette direction que se poursuivent les investigations du spiritualisme moderne et qu'une philosophie nouvelle se prépare. Ici encore le christianisme apporte un utile concours ; dans l'esprit de l'homme, il considère plus ses dispositions morales que ses connaissances, et le Saint-Esprit, quoique appelé Esprit de vérité, exerce plus une activité de conversion, de sanctification et de salut que de science, s'adressant à la volonté et mesurant ses lumières à l'adhésion qu'il rencontre dans la volonté de l'homme. — Voyez l'article *Esprit*, de Ch. de Rémusat, *Dict. des sciences philos.*, 2e éd., p. 469 ss. A. Matter.

ESPRIT (Saint-), ordre de religieux hospitaliers fondé par Gui, comte de Montpellier, vers la fin du douzième siècle, pour le soulagement des pauvres, des infirmes et des enfants trouvés ou abandonnés. Gui se dévoua lui-même à cette œuvre de charité, bâtit un vaste hôpital à Montpellier et donna aux frères chargés de l'administrer une règle, qui fut confirmée en 1198 par Innocent III. Six ans après, le pape appela à Rome le comte Gui, pour lui confier la direction de l'hôpital de Sainte-Marie *in Sassia*, établi d'après les mêmes principes. Les successeurs d'Innocent III accordèrent de nombreux priviléges aux hospitaliers du Saint-Esprit ; Eugène IV leur donna la règle de saint Augustin, sans déroger à leur règle primitive. Aux trois vœux monastiques, ils en ajoutèrent un quatrième, de servir les pauvres, conçu en ces termes : « Je m'offre et me donne à Dieu, au Saint-Esprit, à la sainte Vierge et à nos seigneurs les pauvres, pour être leur serviteur pendant toute ma vie, etc. » Il s'établit un assez grand nombre de maisons de cet ordre en France ; peu à peu ils prirent le titre de chanoines réguliers. Ils portaient sur l'habit noir, au côté gauche de la poitrine, une croix blanche double et à douze pointes. Leur dernier général ou commandeur en France a été le cardinal de Polignac. — Le roi Henri III, en mémoire de ce qu'il avait été élu roi de Pologne et était parvenu à la couronne de France le jour de la Pentecôte, fonda en 1578 un ordre de chevalerie qui porta également le nom d'ordre du Saint-Esprit. Le nombre des chevaliers était limité à cent, dont neuf ecclésiastiques. Ils portaient une croix d'or à quatre branches, ornée d'une image du Saint-Esprit et suspendue à un large cordon bleu. Supprimé en 1789, cet ordre fut rétabli à la Restauration ; il a été de nouveau supprimé en 1830. — Voyez Le Saunier, *De cap. ord. S Spirit. dissert.* ; Hélyot, *Hist. des ordres monast. relig. et milit.*, II, 204 ; *Hist. eccl. de Montpellier*, II, c. III ; Hermant, *Hist. des ordres de chevalerie*, p. 177 ss. ; Bergier, *Diction. de théol.*, II, 476 ss.

ESS (Charles van) [1770-1824], savant bénédictin, originaire du diocèse de Paderborn, professa la philosophie au couvent d'Huysbourg, et l'an 1801 fut nommé prieur. Esprit éclairé et libéral, il s'efforça d'introduire la langue allemande dans certaines parties de la liturgie et d'améliorer le chant d'église. De concert avec son cousin Léandre Ess (1772-1847), professeur à Marbourg et orientaliste dis-

tingué, il entreprit une traduction allemande des *Saintes Ecritures du Nouveau Testament*, qui parut en 1807, aux frais des éditeurs, à Brunswick, tirée à onze mille exemplaires, et fut souvent réimprimée depuis. Léandre traduisit seul les livres de l'Ancien Testament dont la première partie parut à Sulzbach en 1822, et la deuxième en 1836. Une édition complète de la Bible allemande en trois parties fut publiée en 1840. Ess l'accompagna d'une série de brochures destinées à combattre le préjugé qui interdit aux laïques la lecture des saintes Ecritures en langue vulgaire. On a également de lui des éditions estimées de la Vulgate, Tub., 1822, 3 vol.; de la Septante, Leipz., 1824; du Nouveau Testament grec, Tub., 1827. En ce qui concerne Charles van Ess, on lui doit une *Esquisse d'une courte histoire de la religion*, Salzbourg, 1817, qui fut brûlée publiquement à Halberstadt, à cause de certains jugements favorables sur la Réformation; un *Exposé de l'enseignement catholique chrétien*, 1822, qui respire le même esprit large et bienfaisant.

ESSAYS AND REVIEWS : tel est le titre d'un volume qui parut à Londres en février 1860, chez W. Parker, et qui provoqua d'un bout à l'autre du monde religieux anglais une crise dont les conséquences se font encore sentir. Ce volume contenait sept études fort bien faites dont les auteurs étaient tous, sauf un seul, membres du clergé anglican et appartenaient, pour la plupart, à l'université d'Oxford. C'étaient MM. Goodwin, savant naturaliste; Jowets, *professor regius* de grec à Oxford, connu par son Commentaire sur les épîtres pauliniennes, dans lequel il inaugurait une critique plus libre du Nouveau Testament; Baden Powell, professeur de géométrie à Oxford, qui exerçait une grande influence sur la jeunesse universitaire; Pattison, recteur du Lincoln-College à Oxford, célèbre par plusieurs ouvrages de philosophie naturelle; Temple, chapelain de la reine et directeur de la fameuse école de Rugby; Rowland Williams, vice-principal du collége de Lampeter, sorte de séminaire où l'on formait des pasteurs comprenant et parlant le gallois; enfin Wilson, pasteur de Great Staugleton, dans le comté de Huntingdon. Les sujets traités par les sept essayistes touchaient aux questions les plus graves de la philosophie religieuse et de la critique biblique. Avant d'en présenter une analyse sommaire, il est bon de rappeler les diverses phases qu'avait traversées jusqu'alors la théologie en Angleterre. — On sait que, dès le début, l'Eglise anglicane fut une sorte de compromis entre la hiérarchie catholique et les tendances plus démocratiques du protestantisme puritain. Il en résulta non-seulement des luttes extérieures contre l'Eglise romaine, qui n'avait pas abdiqué ses prétentions à la domination, mais encore des luttes intérieures entre les partisans du principe épiscopal et les adversaires de la hiérarchie. Pendant tout le seizième siècle et une grande partie du dix-septième, la littérature théologique de l'Angleterre ne se compose guère que de traités sur les droits de l'épiscopat, sur la nature de l'Eglise, sur la valeur des traditions, tous conçus dans un esprit d'intolérance extrême contre ceux qui se permettaient d'avoir une opinion différente. Vers

le milieu du dix-septième siècle, de nouvelles conceptions se firent jour, grâce à l'influence exercée par quelques esprits éminents, nourris des écrits de Bacon et de Descartes et appartenant, pour la plupart, à l'université de Cambridge. On peut citer parmi eux, Benjamin W. Slicote, John Smith, Cudworth, Henry More. On les accusa de latitudinarisme, on les persécuta même quelque peu en leur enlevant leurs fonctions de prédicateurs ou de professeurs ; mais leur action ne s'en fit pas moins sentir, et ils eurent des disciples tels que Burnet, Tillotson, Whiston et Spencer. — L'idéal des latitudinaires n'était pourtant pas très-élevé, et leurs doctrines n'étaient pas faites pour remuer beaucoup les consciences. Ils ne demandaient autre chose qu'un « christianisme raisonnable » comme celui de Locke, quelque peu sceptique dans le fond, mais conservateur, en dehors des vieilles formes. Sous prétexte d'éviter les discussions du dogme, ils négligeaient entièrement la critique et se confinaient dans une morale prosaïquement utilitaire. Aussi, pendant presque tout le dix-huitième siècle, ne pourrait-on citer en Angleterre quelques travaux d'une certaine originalité. Quand on a parlé des *Evidences* de Paley et de l'*Analogy* de Butler, on a passé en revue tout ce qu'il y a d'important dans les productions théologiques de cette époque. Quant à la vie ecclésiastique et religieuse, elle était aussi pâle et aussi pauvre. Les formes de la dévotion publique étaient sans doute généralement observées avec la régularité habituelle, mais au fond régnait la plus grande indifférence. — Un « réveil » était nécessaire ; ce fut le méthodisme qui donna le signal. Propagé avec une ardeur apostolique par Wesley et Whitefield, il donna naissance au *dissent* et provoqua dans le sein de l'Eglise établie la formation du parti évangélique ou de la *low Church* (Eglise basse). En opposition à ce parti se développa le parti de la *high Church* (haute Eglise), qui, par le ritualisme, confine au catholicisme. C'était l'ancienne lutte des puritains et des prélatistes qui recommençait. Un parti intermédiaire devait se former, c'est celui de la *broad Church* (Eglise large), qui correspond au parti des *latitude-men*, mais avec un esprit critique beaucoup plus développé. Quelques hommes éminents, tels que Coleridge et Arnold, en étaient arrivés à comprendre que la théologie ne pouvait rester en arrière pendant que les autres sciences, sans exception, étaient en progrès. Ou bien, se disaient-ils, elle doit se résigner au rôle un peu terre à terre qu'elle joue chez les méthodistes et la plupart des dissenters, ou bien il faut qu'elle se régénère. Coleridge n'était pas théologien; il était surtout poëte et philosophe, et l'influence qu'il exerça fut moins directe que celle d'Arnold. Ce dernier surtout peut être considéré comme le père de la *broad church*. Il voulait, comme on l'a dit, une Eglise nationale assez large, assez tolérante pour être l'éducatrice religieuse de toute la population chrétienne, et se rattacher, quelles que fussent ses opinions théologiques, tout homme de religion sincère. Arnold eut pour allié l'archidiacre Hare, traducteur de Niebuhr, ami de Bunsen, qui contribua à introduire en Angleterre quelques-uns des résultats de la

critique allemande. — Le libéralisme anglican était fondé; il fut, dès l'origine, essentiellement éclectique, et cet éclectisme est une des raisons pour lesquelles les *broad-churchistes* ne formèrent pas une école comme les tractariens et ne réussirent pas à créer un organe durable de leur tendance; mais ils purent exposer leurs idées dans la plupart des grands recueils périodiques, en particulier dans la *Revue de Westminster* et la *Revue d'Edimbourg*. Ces idées n'avaient en elles-mêmes rien de bien subversif, mais elles étaient le premier symptôme de l'esprit critique qui allait bientôt se faire jour dans les *Essays and Reviews*. Les études groupées dans le volume dont il s'agit étaient en réalité le manifeste d'une tendance nouvelle qui se proposait d'appliquer à la science religieuse les procédés de la méthode historique et critique. C'était, en conséquence, le premier coup porté à la doctrine de l'inspiration absolument littérale et surnaturelle de la Bible; c'était s'attaquer au principe de l'immutabilité des dogmes. Aussi comprendra-t-on aisément l'émoi causé par l'apparition de ce volume dans un milieu où la Bible avait été considérée jusqu'alors comme un monument indiscutable et inviolable. — Si l'on veut présenter une analyse des *Essays* d'après l'ordre logique des sujets qu'ils traitent, il faut d'abord citer l'étude de M. Pattison sur les *Tendances de la pensée religieuse en Angleterre de* 1688 *à* 1750. L'auteur y retrace l'histoire du rationalisme anglais dans sa première période. Il rend toute justice à l'école du « christianisme raisonnable » et des « Evidences, » mais il déclare que la méthode qu'elle préconisait n'est d'aucune utilité pour les spéculations de la théologie. M. Baden Powell s'occupait encore, en quelque mesure, de la même école dans l'Essai numéro III, en critiquant la façon dont l'apologie du christianisme était présentée par les auteurs des *Evidences*. Son travail est intitulé : *Etude sur les preuves du christianisme*. Il démontrait surtout l'insuffisance de la preuve qui se tire du miracle, tout en ne niant pas lui-même d'une façon expresse les miracles bibliques. Un autre essayiste, M. Goodwin, allait plus loin et soumettait directement à la critique le miracle de la création. Il examinait la *Cosmogonie mosaïque* (c'est le titre de son étude), et prouvait la vanité des efforts que l'on a souvent faits pour établir une corrélation entre les affirmations bibliques et les résultats de la science contemporaine. La Bible n'était donc pas un oracle infaillible, et c'était là aussi la conclusion à laquelle arrivait le docteur Temple dans son Essai sur l'*Education de l'humanité*. Reprenant l'idée de saint Augustin et de Pascal, il assimilait le genre humain à un individu qui passe par les phases successives de l'enfance, de la jeunesse, de la maturité. Les anciennes religions suffisaient à l'enfance de l'humanité; la religion de Jésus est celle de la jeunesse; mais dans sa maturité, sans oublier les principes immortels du christianisme, elle fera une part encore plus grande aux principes de la raison et de la conscience. — Le septième Essai, signé Benjamin Jowett, traitait de l'*Interprétation de l'Ecriture*. L'auteur repousse les procédés arbitraires dont on se sert beaucoup trop généralement dans les commentaires. Il demande une exégèse

simple, naturelle, historique. Pourquoi traiter la Bible autrement que les autres livres de l'antiquité? M. Rowland Williams, auteur de l'Essai numéro II, s'occupait des *Recherches bibliques de Bursen.* Il faisait connaître au public anglais les résultats auxquels était arrivé le savant allemand, et démontrait en même temps que la révélation n'était pas renfermée dans la Bible seule, mais encore dans l'histoire entière. Il faut enfin citer M. Wilson, qui, *à propos des séances historiques de Genève,* où M. de Gasparin avait soutenu le principe individualiste et M. Bungener le principe multitudiniste, traite de l'*Eglise nationale.* M. Wilson n'est pas partisan des petites associations qui se forment nécessairement sous le régime de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il préfère une Eglise nationale dont on est membre par le fait même de la naissance, mais aux doctrines de laquelle on doit plus tard adhérer par acte réfléchi. Les Eglises nationales doivent élargir le plus possible leurs bases dogmatiques, et c'est là un conseil que l'auteur donne particulièrement à l'Eglise établie d'Angleterre. — Voilà donc ce que contenait ce fameux volume des *Essays and Reviews.* On peut comprendre maintenant la sensation qu'il produisit. Trois mois après sa publication, le 2 mai 1860, il fut solennellement dénoncé à la réunion annuelle de la Société biblique. Le pasteur Miller, de Birmingham, déclara que l'Eglise courait un danger, non de la part de Rome, mais de la part de l'Allemagne, dont le rationalisme venait d'envahir l'Angleterre. Le 21 mai, parut dans le *Record,* organe du parti évangélique, un article de fond dont l'auteur sonnait en quelque sorte le tocsin. On avait osé s'attaquer à la révélation pour mettre à la place je ne sais quelle religion naturelle ou quel vague et froid panthéisme. Il fallait s'opposer de toutes ses forces à ces critiques funestes qui, en enlevant tout crédit à la Bible, ruinaient la base même de la foi. L'organe de la haute Eglise, le *Guardian,* se prononçait aussi contre les *Essays,* mais avec plus de modération et en distinguant entre les auteurs. L'objet de son irritation était surtout Rowland Williams. Le *Christian Observer,* recueil mensuel de l'évangélisme, s'attaquait, lui, à chaque essayiste en particulier; chacun était décoré de son épithète; en outre, il faisait appel à l'autorité ecclésiastique. Dans un camp tout opposé, la *Westminster Quarterly Review* s'occupa aussi des *Essays,* et publia à leur sujet un article intitulé *Neochristianity.* L'auteur approuvait de tout cœur les résultats négatifs du livre; il ne faisait qu'un reproche aux essayistes, c'était d'être encore trop timides, et il leur montrait avec complaisance à quelles conséquences plus ou moins radicales leurs thèses devaient les conduire. — Tous ces articles avaient naturellement attiré l'attention publique sur le volume des *Essays.* Les exemplaires s'en vendirent en nombre considérable; les éditions succédaient aux éditions, et, chose étonnante chez un libraire, l'éditeur Parker se refusa à bénéficier de ce succès. Il est vrai qu'on l'avait circonvenu et effrayé. Les éditeurs Sougmans furent plus courageux, et ils n'eurent pas à s'en plaindre. Il fallait, coûte que coûte, arrêter cette vogue. La *Quarterly Review,* organe du parti tory, publia, à son

tour, son article contre les essayistes et déclara que s'ils ne sortaient pas d'eux-mêmes de l'Eglise, il fallait les en chasser. L'argument n'était pas nouveau, mais ce qui en fait l'importance, c'est qu'il se traduisit bientôt en une pétition adressée au primat d'Angleterre, archevêque de Cantorbéry, et demandant des poursuites. Plus de dix mille *clergymen* y apposèrent leurs signatures. Les évêques étaient fort embarrassés, et, n'osant pas intenter un procès en hérésie, ils se contentèrent de faire insérer dans le *Guardian* une protestation assez vague. Mais les partisans des mesures répressives ne se tenaient pas pour satisfaits, et ils firent si bien qu'ils réussirent à saisir de l'affaire la *Convocation*, sorte de parlement ecclésiastique de la province de Canterbury, ayant, comme le parlement politique, sa chambre haute et sa chambre basse. Ce fut d'abord devant la chambre basse que la discussion s'engagea; elle aboutit à la rédaction d'une adresse dans laquelle on s'en remettait à la chambre haute pour trancher la question. Cette dernière nomma un comité chargé d'examiner à fond les *Essays* et de motiver un jugement à leur égard; mais elle ne put, malgré cela, arriver à une conclusion positive, et elle finit par se déclarer incompétente pour juger en matière d'hérésie. — Les adversaires des essayistes ne voulurent pas se résoudre à accepter comme dernier mot de l'affaire cette déclaration d'incompétence; ils profitèrent de ce que MM. Wilson et Rowland Williams, en leur qualité de pasteurs, ressortissaient à la province ecclésiastique de Canterbury pour les traduire devant la *Court of Arches*, juridiction archiépiscopale de ce diocèse. A la suite de longs et minutieux débats, la *Court of Arches* déclara les deux pasteurs coupables d'infidélité aux doctrines professées par l'Eglise anglicane, les suspendit pour un an *ab officio et beneficio* et les condamna aux frais. MM. Williams et Wilson en appelèrent aussitôt au conseil privé de la reine. Le conseil se maintint strictement sur le terrain juridique et examina uniquement la question de savoir si les accusés avaient violé ou non le sens littéral d'un ou plusieurs articles de foi. Les deux pasteurs plaidèrent eux-mêmes leur cause et furent déclarés non coupables, par arrêté du 8 février 1864. Pour tâcher de contre-balancer l'effet produit par cet arrêté, la chambre basse de la Convocation se réunit et vota un blâme énergique aux essayistes. Mais l'impression générale qui resta de ce débat, ce fut que les adversaires des *Essays* n'avaient pu réussir dans leur tentative. Le jugement du conseil privé eut pour conséquence d'établir que les fonctions de ministre de l'Eglise anglicane n'étaient pas légalement incompatibles avec une certaine indépendance scientifique d'esprit. — Voyez, dans l'*Encyclopédie* d'Herzog, un long article de C. Schvell sur les *Oxforder Essays*, et dans la *Revue des Deux-Mondes*, livraison du 15 août 1875, un article d'Albert Réville sur l'*Anglicanisme libéral*. A. Gary.

ESSÉNIENS. — Au commencement du premier siècle de notre ère, s'élevaient sur les bords de la mer Morte, du côté de l'Orient et dans l'oasis d'Engaddi, de longs bâtiments habités par des solitaires formant entre eux une communauté religieuse. Ils s'appelaient les es-

séniens, et semblaient n'avoir rien de commun avec le judaïsme. Jamais on ne les voyait monter à Jérusalem et au temple ; ils avaient « en abomination » les sacrifices sanglants qui y étaient offerts. Ils ne fréquentaient même pas les synagogues et ne s'éloignaient guère de leurs couvents. Ils étaient Juifs cependant, tous enfants d'Israël. Quelle est leur origine? Comment s'expliquent leurs singulières coutumes ? Quels renseignements authentiques possédons-nous sur leurs doctrines et sur leurs mœurs ? — On a beaucoup discuté sur l'origine de l'essénisme ; on a essayé de le faire sortir du judaïsme alexandrin. Mais les esséniens sont bien antérieurs à Philon et aux thérapeutes, à supposer que les thérapeutes aient jamais existé (voyez *Thérapeutes*). M. Renan (*Vie de Jésus*, p. 99) se demande si le bouddhisme n'aurait pas contribué à la formation de l'essénisme. Il ne nous semble pas nécessaire de le supposer. Nous croyons que cette secte est née naturellement et spontanément au sein du judaïsme palestinien, après la restauration d'Esdras, ou plus exactement encore au sein du pharisaïsme (Ewald, *Geschichte des Volkes Israëls*, III, 2, p. 420 ss.). Josèphe, qui fait de l'essénisme une troisième secte, venant après le pharisaïsme et le sadducéisme, ne saurait passer ici pour une autorité. L'essénisme n'est autre chose qu'un pharisaïsme poussé aux extrêmes, comme l'a très-bien montré M. Réville (*Revue de théologie de Strasbourg*, troisième série, t. V, p. 241 ss.). Parmi les chasidims (voyez ce mot), une minorité s'était formée plus ardente dans sa piété, et moins avancée au contraire dans ses idées politiques. Cette minorité était peu à peu devenue une véritable secte séparatiste et ses adhérents avaient pris le nom d'esséniens. On n'est pas d'accord sur l'étymologie de ce mot. M. Grætz le fait venir de sâh ah, baigner ; Baur et M. Nicolas, de âsâh, guérir ; M. Réville le dérive, au contraire, de hâchâh, se taire, garder un silence mystérieux. Ces trois origines sont également plausibles. — Si tel fut le point de départ de l'organisation de l'essénisme, celle-ci se compliqua bientôt par la force des choses. Le premier venu ne pouvait atteindre à la pureté parfaite. On créa un noviciat dont la durée fut fixée à un an. On le fit suivre de deux années d'épreuves, au bout desquelles le nouveau membre de la secte prêtait un serment. On en vint enfin à admettre quatre degrés de perfection, ou plutôt de pureté ; et si deux esséniens de classes différentes se touchaient en se rencontrant, ce contact était une souillure pour celui de la classe supérieure. Chacun d'eux devait alors prendre un bain pour se purifier. Il est facile, du reste, d'expliquer les quelques détails sur les esséniens que nous ont conservés Philon, Josèphe, Pline et les Pères, par cette préoccupation dominante : réaliser la pureté légale ordonnée par le Lévitique. La première chose à faire pour y parvenir n'est-elle pas de se garder avec soin de tout ce qui est impur et souillé ? Or le monde tout entier peut passer pour tel. Il faut donc sortir du monde et vivre sous une discipline commune. Là, dans l'oasis d'Engaddi, on peut jouir de la solitude la plus profonde et se livrer aux pratiques les plus rigoureuses du mosaïsme ; on trouve dans cette retraite des dattes en grand nombre, et les

dattes, aliment pur, formeront la base de la nourriture de ces Juifs fidèles. Ils n'iront pas dans les villes ; c'est, dit Hippolyte, pour ne pas passer sous les statues qui ornent les portes ; ils refusent de se servir de pièces de monnaie pour obéir au commandement : « Tu ne te feras pas d'images taillées » (Exode XX, 4). Ils ne se marieront pas, dans la crainte de ne pouvoir accomplir toutes les pratiques auxquelles Moïse a soumis les personnes mariées. Tous se considéreront comme prêtres. Pourquoi ? Parce que Moïse a dit : « Vous serez un peuple de prêtres » (Exode XIX, 6) ; et les premiers chrétiens émettront la même idée (1 Pierre II, 9). Enfin, ils s'abstiendront de vin, parce que cette boisson est défendue aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions (Lévit. X, 8-9). Le peu de détails que nous avons sur leurs habitudes quotidiennes confirme ces données premières. Levés avant le jour, ils adressent une prière à Dieu, comme les prêtres de service au temple. Josèphe affirme que cette première prière s'adressait au soleil (*De B. J.*, II, 8-5). C'est là une de ces erreurs grossières comme Josèphe en commet souvent (voyez Réville, *op. cit.*). La plupart des esséniens cultivaient la terre, et on sait que Moïse avait voulu faire de son peuple un peuple d'agriculteurs. A onze heures, l'essénien se plongeait dans l'eau froide, et ces sortes d'ablutions ou de baptêmes étaient bien conformes aux idées juives de ce temps-là. Tous se réunissaient ensuite dans le réfectoire du couvent et prenaient en silence un repas composé de pain et d'un des aliments autorisés par la loi. La prière commençait et terminait le repas. Puis le travail était repris jusqu'au soir, où un second repas semblable au premier les réunissait de nouveau. Le sabbat était par eux rigoureusement observé et leurs aliments étaient toujours préparés la veille. Jamais ils ne se servaient d'huile pour s'oindre le corps, dans la crainte qu'elle ne vînt d'un pressoir païen, ou n'eût été faite avec des fruits dont on n'aurait pas donné la dîme. — Le monachisme et l'ascétisme auxquels ils s'étaient condamnés finit par produire, comme c'est toujours le cas, des doctrines mystérieuses et des spéculations étrangères au mosaïsme. Peut-être subirent-ils ici l'influence de la philosophie alexandrine, peut-être aussi leur mysticisme est-il né spontanément sur les bords de la mer Morte et n'a-t-il été qu'une conséquence naturelle et inévitable de la vie retirée qu'ils y menaient. La question reste indécise. Ils semblent s'être beaucoup préoccupés de l'origine du monde et s'être livrés à des recherches sans fin sur le premier chapitre de la Genèse. La rigueur de leur discipline, l'aveugle soumission que l'essénien devait à son supérieur, l'administration de chaque maison de l'ordre par un conseil élu au scrutin secret s'expliquent aisément. Ce sont des nécessités inséparables de la vie en commun. Leurs allures mystérieuses leur étaient aussi commandées par le désir d'en imposer au peuple, et ils réussirent à se faire témoigner beaucoup de respect. Ils passaient pour des prophètes et exerçaient les métiers d'exorcistes et de médecins, deux fonctions qui n'allaient pas l'une sans l'autre. Il est probable qu'ils se chargeaient, comme les pharisiens, de guérir les malades et

de chasser les démons. Ils connaissaient quelques plantes médicinales, possédaient des talismans et des pierres magiques et avaient des livres de médecine. L'un d'eux, appelé Séphèr Refuôt (*Livre de recettes*), passait pour remonter au temps du roi Salomon. — Nous connaissons la formule du serment qui était exigé du jeune essénien à son entrée dans la communauté. On lui faisait solennellement promettre d'observer les coutumes de la secte, de transmettre à ses successeurs les traditions reçues, de garder le secret sur les livres de la communauté et sur « les noms des anges. » Les trois premières promesses se comprennent aisément. La quatrième reste, pour nous, très-obscure. Elle nous apprend, sans autres détails, que les esséniens avaient une doctrine importante sur les anges et que leurs noms y jouaient un certain rôle. Il n'y a rien là de surprenant. Croire à une ou plusieurs séries d'êtres intermédiaires entre Jahveh et l'humanité, et donner à ces séries des noms spéciaux, c'était là une tendance fort générale au premier siècle. Le nom passait alors pour avoir une valeur en lui-même ; et la foi aux formules magiques commença précisément à cette époque pour se conserver dans l'Eglise chrétienne. On sait que les Juifs ne prononçaient jamais le nom de Dieu et, attribuant une vertu mystérieuse aux consonnes sacrées JHVH, ils s'occupaient d'autant plus du monde des esprits et des choses invisibles. Il y a plus : allant aux extrêmes en toutes choses et tirant de la théologie juive ses dernières conséquences, les esséniens se trouvaient devancer leur époque et être, un siècle trop tôt, de véritables gnostiques. C'est ici que la parenté de leur doctrine avec celle de Philon devient très-étroite, et qu'il semble difficile de nier des emprunts réciproques. Zeller croit même que l'essénisme dépendait plus ou moins du pythagorisme. Les esséniens enseignaient, en effet, que la matière était la source du mal, et que le corps était la prison de l'âme. Dualistes et ascètes, ils disaient comme les grecs : σῶμα σῆμα. Les âmes avaient préexisté au corps à l'état d'esprit pur, et c'est de l'éther le plus subtil (ἐκ τοῦ λεπτότατου αἰθερος) qu'elles sont venues, attirées vers la matière par une sorte de séduction. Pendant cette vie terrestre, elles soupirent après la délivrance, désirant ardemment voir se briser le lien qui les rattache au mal. La mort amènera avec elle ce moment impatiemment attendu (cf. Philon, *De somnis*, I, 642 ; *Alleg. Leg.*, I, 101 ; *De nom. mut.*, I, 585). L'esprit rentrera alors dans son domaine en remontant dans les airs ; le corps retournera au sien en se mêlant à la poussière de la terre. Les esséniens repoussaient donc aussi énergiquement la doctrine de la résurrection du corps, qu'ils affirmaient celle de l'immortalité de l'âme. — C'est ainsi que, sous l'influence de la vie monacale et peut-être aussi de l'hellénisme, ces hommes, qui étaient d'abord les plus stricts de tous les Juifs, s'étaient transformés en ennemis du vieil hébraïsme. On sait que la plus douce joie de l'ancien Hébreu était de se reposer sous sa vigne et sous son figuier, entouré de nombreux enfants. L'abondance des bénédictions temporelles était pour lui le signe évident de la protection divine. Combien différent était l'essé-

nien, qui mangeait le plus frugalement possible, s'imposait le célibat, et ne songeait qu'au meilleur moyen de se délivrer des liens du corps ! Nous ne savons pas ce qu'étaient leurs espérances messianiques. Josèphe ne les mentionne pas, et il est possible que ce silence soit intentionnel. — Comme tous les partis extrêmes, l'essénisme n'exerça point d'influence sur les masses. On respectait les esséniens, mais on ne les imitait pas. Le Talmud et le Nouveau Testament les passent sous silence. Ils étaient peu nombreux, quatre mille seulement, disent Philon et Josèphe, et ils disparurent en 70, dans la ruine de l'Etat juif. Il est probable qu'ils périrent pour la plupart victimes de leur attachement à la Loi. Quelques-uns sans doute, plusieurs peut-être, se firent chrétiens. — Les rapports du christianisme naissant et de l'essénisme sont difficiles à déterminer. Il est seulement certain que du vivant de Jésus, le christianisme et l'essénisme vécurent séparément, et quand M. Grætz et M. Cohen veulent faire de Jésus un essénien, ils commettent là une erreur facilement réfutable. Les rapprochements essayés entre la prédication de Jésus et les doctrines esséniennes sont superficiels. On a remarqué que l'essénisme prêchait le mépris des richesses et qu'après avoir demandé un serment à ses initiés, il le leur interdisait ensuite formellement. Si nous trouvons dans l'enseignement de Jésus des préceptes semblables, il ne faut voir dans les uns comme dans les autres que des idées courantes de la société juive au premier siècle. L'idée fondamentale de l'essénisme : la purification devant Dieu s'obtenant par des pratiques extérieures, était fortement combattue par Jésus. Si les esséniens ne sont pas même nommés dans les Evangiles, ce silence n'a rien de surprenant. L'Evangile ne parle que des partis religieux que Jésus a rencontrés sur son chemin, et des solitaires enfermés dans un couvent devaient passer inaperçus aux yeux du Rabbi de Nazareth. Celui-ci prêchait aux foules, au grand jour, dans un langage simple et populaire ; et ces moines de la mer Morte, ne pensant qu'à leurs baptêmes et à leurs ablutions, lui paraissaient sans doute de fort inoffensifs ennemis. Un certain nombre d'esséniens n'allaient pas jusqu'au bout de leurs principes ; ils ne renonçaient pas au mariage et vivaient dans le monde. Ceux-là, Jésus les a certainement rencontrés. N'est-ce pas eux qui sont désignés Marc VII, 3 et 4 ? Ils formaient le clergé *séculier*, tandis qu'au bord de la mer Morte vivait le clergé *régulier*. Certains détails des premiers chapitres du livre des Actes semblent indiquer qu'après la mort de Jésus il se fit une sorte de rapprochement entre le christianisme et l'essénisme. Jacques, le chef de l'Eglise de Jérusalem, a sans doute subi une influence essénienne. D'autre part, le gnosticisme et la cabbale furent le prolongement naturel du côté spéculatif et mystique de l'essénisme. — Bibliographie : Les seuls renseignements que nous ait transmis l'antiquité sur les esséniens se trouvent chez cinq auteurs différents (Josèphe, *D. B. Jud.*, II, 8 ; *Ant. Jud.*, passim ; Pline, *Hist. nat.*, V, 17 ; Philon, *De vita contemplativa* ; Epiphane, *Adv. Hær.*, XIX, 1 et 2 ; Hippolyte, Φιλοσοφούμενα. Voyez en outre : Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pen-*

dant les deux siècles antérieurs au christianisme; Revue de théologie de Strasbourg, année 1858, art. de M. Pécaut, et année 1867, art. de M. Réville; Ed. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de J.-C.*, c. x; Cohen, *Les Pharisiens*, t. II, c. I ss. — Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils;* Hausrath, *Die Zeit Christi;* Schürer, *Die neutestamentliche Zeitgeschichte;* Langen, *Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi;* Grætz, *Geschichte der Juden;* Ewald, *Geschichte des Volkes Israëls;* et en général, les vies de Jésus et les histoires du siècle apostolique. EDM. STAPFER.

ESTHER [Ésthér, Ἐσθήρ], héroïne du livre assez court qui porte son nom et figure au huitième rang dans la troisième partie du canon hébreu. Cet écrit se donne comme ayant pour but d'expliquer l'origine d'une fête, introduite chez les Juifs à une époque relativement récente. Au temps d'Assuérus, nous est-il dit, ce monarque donna de grandes fêtes, qui furent troublées par le refus de la reine Vasthi de faire voir sa beauté à la foule assemblée. Assuérus, furieux, la chasse et envoie à tous les peuples de son empire un message solennel déclarant « que tout homme doit être maître chez soi. » De nombreuses jeunes filles sont réunies dans le harem du monarque et aspirent à fixer son choix; parmi elles, une belle Juive, qui, au lieu de devenir une vulgaire concubine, a la chance d'être élevée au rang d'épouse. On devine qu'un rôle important lui est réservé, sous la direction de son parent et tuteur Mardochée, que le hasard a mis au courant d'une conspiration contre la vie du souverain et qui l'a arraché ainsi à la mort. Cependant un certain Haman, descendant de cet Agag, épargné par Saül, mais atrocement égorgé devant Jahveh par Samuël (1 Sam. XV), devient le favori tout-puissant d'Assuérus, et il complote d'exterminer les Juifs, ses ennemis. Mardochée pousse la jeune épouse du monarque persan à intercéder pour son peuple : Haman est pendu au gibet qu'il avait dressé pour y attacher son ennemi Mardochée ; celui-ci succède dans la faveur royale à l'insolent descendant d'Agag. Le roi, ne pouvant révoquer les lettres solennelles qui avaient fixé au 13 d'adar le massacre général des Juifs dans tout le royaume, en envoie de nouvelles qui engagent les Juifs à attaquer de leur côté. C'est ce qui arrive, et les Juifs tuent soixante-quinze mille individus, sans que cette boucherie ait son excuse dans la résistance de leurs adversaires; il n'est point dit, en effet, qu'un seul Juif ait succombé. A Suse, la capitale, la tuerie dure deux jours. Cette « délivrance » donne à Mardochée l'occasion d'écrire, avec l'autorité royale, une lettre circulaire qui enjoint aux Juifs « de célébrer chaque année le quatorzième et le quinzième jour du mois d'adar, comme les jours où ils avaient obtenu du repos en se délivrant de leurs ennemis, etc. » Cette fête annuelle sera la commémoration solennelle et perpétuelle de l'explosion spontanée de joie qui s'est manifestée au lendemain du massacre. On lui donne le nom de Purim, que l'auteur explique par le mot persan (*pour*), désignant le sort jeté par Haman pour fixer la date du massacre des Juifs. C'est ce *sort*, retourné en quelque mesure, qui est l'origine de la fête. — Il n'est point

possible de lire cet écrit sans être frappé de l'indécision des lignes et des contours. Assuérus est donné comme un grand monarque régnant sur cent vingt-sept provinces; mais cela nous renseigne fort mal sur son identité. Mardochée, déporté par Nébucadnésar, a dû vivre au temps de l'exil, ce qui est incompatible avec les circonstances racontées dans le livre. Les invraisemblances nombreuses et choquantes que renferme cet écrit ne sont pas faites d'ailleurs pour en appuyer le caractère historique. Les sentiments qui en ont inspiré l'auteur sont ceux d'une vengeance froide et sanguinaire qu'explique, mais n'excuse pas, un patriotisme étroit. Nous ne dirons rien de la personne d'Assuérus, monarque inerte et passif, aussi docile aux inspirations de Mardochée qu'à celles de Haman, et faisant asseoir indifféremment au comble des honneurs le descendant d'Agag et le Juif. Si Haman a été voué par la dénonciation du livre d'Esther à la haine du monde chrétien, la figure de Mardochée ne nous semble digne ni de sympathie, ni d'admiration. Son patriotisme haineux ne recule devant aucun moyen; il pousse sa jeune parente à entrer dans le harem et à briguer aux dépens de son honneur le titre de reine; on doit reconnaître en lui l'inspirateur du décret singulier qui, pour protéger les Juifs, leur livre à merci les sujets du roi; il fait suspendre à des potences les dix fils de Haman et réclamer dans Suse un second jour de massacre. Esther ne se relève que par la scène fameuse de la comparution devant Assuérus. On sait que le nom de Dieu ne paraît pas d'un bout à l'autre de cet opuscule, plus fait pour exciter des passions égoïstes que pour rapporter à une cause supérieure la délivrance obtenue. Cette absence de sentiment religieux laisse voir à nu le caractère froidement cruel du livre d'Esther. — Le livre d'Esther n'est donc à aucun titre un chapitre d'histoire : c'est une composition libre, un épisode, une sorte de roman ou de nouvelle patriotique composée pour recommander une institution récente, que l'on sentait apparemment le besoin de consolider, celle de la fête de Purim. Nous ignorons quand et comment cette fête a pris naissance. Elle eut probablement dans le principe un caractère local; il n'est pas impossible qu'elle se rattachât ainsi à quelque événement historique, à l'échec d'un complot tenté contre un groupe de population juive; elle peut également recouvrir une ancienne fête, transformée selon les besoins et les instincts du moment. Le second livre des Macchabées (XV, 36) parle d'un jour de Mardochée, ce qui indique un rapport étroit entre l'événement qu'on prétendait commémorer et le tuteur d'Esther. Un fait sans grande importance a pu devenir le point de départ du récit actuel. Ce fait aura été mis en œuvre avec un certain talent et une intéressante science de composition, auxquels fait défaut malheureusement toute aspiration généreuse. A côté d'une certaine connaissance des mœurs orientales, on remarquera l'air de sécurité complète qui caractérise le récit : il reflète un état de satisfaction matérielle et de médiocrité morale. L'écrivain était donc sans doute un Juif non palestinien, qui a pu vivre au quatrième ou au troisième siècle avant l'ère chrétienne. Son œuvre doit précisément

aux sentiments de vanité nationale et de patriotisme haineux qu'elle exprime, la faveur toute particulière dont elle est devenue l'objet auprès de ses concitoyens ; mais sa place dans le canon ne se justifie point par son intérêt religieux. — On a quelquefois conclu de certains passages (IX, 20. 32) que le livre indiquerait Mardochée pour son auteur. Cela ne semble point, et l'écrivain ne se départ point du ton de l'historien qui écrit à une assez grande distance des événements. — Voyez les introductions à l'Ancien Testament et les commentaires. MAURICE VERNES.

ESTIENNE, en latin *Stephanus*, illustre famille d'imprimeurs qui occupa pendant tout le seizième siècle en France le premier rang dans l'art typographique, et dont deux au moins des représentants peuvent être comptés au nombre des hommes les plus remarquables de ce siècle. Comme imprimeurs, ils se distinguèrent soit par l'activité étonnante de leurs presses (Renouard compte 1,590 ouvrages publiés par eux, de 1502 à 1664; dans ce nombre, 239 traitant de théologie, 297 d'histoire, 823 de belles-lettres), soit par la beauté et la correction de leurs produits ; comme éditeurs, par les services signalés qu'ils rendirent aux lettres en reproduisant en grand nombre les ouvrages de l'antiquité, dont plusieurs furent remis par eux en lumière pour la première fois, et par le zèle éclairé avec lequel ils contribuèrent à répandre et à améliorer les textes sacrés ; enfin comme savants, par les travaux d'érudition qui les ont mis au premier rang des philologues et des critiques. — Paris et Genève furent les centres de leur activité : Henri Ier, la souche de la famille, commença à imprimer à Paris en 1502; il fut le trisaïeul d'Antoine, qui imprima en 1664 dans la même ville le dernier livre sortant d'une presse stéphanienne ; dans cet espace de plus d'un siècle et demi, Paris compta toujours un ou plusieurs ateliers typographiques portant le nom de cette famille, mais leur importance va diminuant dès la fin du seizième siècle. Quant à Genève, Robert Ier y installa en 1551 une imprimerie qu'il dirigea jusqu'à sa mort (1559) ; deux de ses fils y imprimèrent de même, savoir François II de 1562 à 1582, et Henri II de 1557 à 1598; le fils de ce dernier, Paul (père d'Antoine nommé ci-dessus), après s'être compromis lors de l'Escalade, finit en 1627 (date de la fin de la typographie stéphanienne à Genève) par vendre son imprimerie aux frères Chouet, d'où elle passa aux De Tournes et enfin en l'habile main du successeur direct de ces derniers, notre contemporain M. Fick. La famille des Estienne, dont une branche importante s'était établie à Genève à cause de ses convictions réformées, finit par voir ses descendants rentrer en France et dans l'Eglise catholique. Rappelons à ce sujet que les impressions genevoises des Estienne, qui rendirent tant de services à la cause réformée, ne sont pas toujours faciles à déterminer, vu que le nom de la ville et même celui de l'imprimeur y sont souvent intentionnellement omis. — Sur les Estienne de Genève cf. Senebier, *Hist. litt. de Genève*, 1876, I; Galiffe, *Notices généalog. sur les familles genev.*, III, 1836 ; Haag, *France protest.*, V; Gaullieur, *Etudes s. la typogr.*

genev., 1855, p. 148. — Les divers imprimeurs de la famille des Estienne sont loin d'avoir tous la même importance; sous le rapport de l'activité typographique, Henri Ier, dont on connaît plus de 120 impressions, son fils Robert Ier, qui en a produit plus de 500, et le fils de ce dernier Henri II, plus de 170, viennent en tête; ce sont eux qui ont fondé la gloire impérissable de la famille: ce sont eux aussi qui ont exercé sur leur époque une influence réelle soit par la nature des ouvrages qu'ils ont édités, soit, pour les deux derniers, par leurs talents éminents et leurs immenses travaux. En donnant sur eux quelques détails nous chercherons spécialement à mettre en lumière la part qu'ils prirent au mouvement religieux et théologique de leur siècle, renvoyant pour l'ensemble de leur activité et pour les autres membres de la famille aux ouvrages spéciaux qui ont été consacrés à cette dernière. Un grand nombre d'auteurs en effet se sont occupés des Estienne; outre ceux cités plus haut, nous ne signalerons que les plus récents, et avant tout l'ouvrage capital de Renouard, *Annales de l'impr. des Estienne*, 2e éd., Paris, 1843; A. F. Didot, *Les Estienne* (extr. de la *Nouv. biographie générale*, XVI, 1856); Werdet, *Hist. du livre en France*, IIIe partie, t. I, Paris, 1864; Jal, *Dictionnaire critique*, 2e éd., Paris, 1872; Frommann, *Aufsaetze zur Gesch. des Buchhandels*, I, Iéna. 1876; Reuss dans l'*Encyclopédie* de Herzog, XV, p. 64-72.

1° *Henri Ier*, descendant d'une famille noble de Provence, fut déshérité par son père pour s'être adonné à l'imprimerie, art dans lequel il occupa un rang distingué parmi les habiles et savants typographes; le premier volume où paraisse son nom est une introduction à la morale d'Aristote sous forme d'abrégé de son Ethique par Lefèvre d'Etaples, avec commentaire du disciple de ce dernier, Jean Clichtoue (Paris, 1502, in-fol.); dès lors il continua jusqu'à sa mort à imprimer avec beaucoup de correction et avec un soin et un succès de plus en plus remarquables un grand nombre d'ouvrages, en général in-folio, et tous en latin, sauf deux éditions d'un livre de géométrie en français; conformément au goût de l'époque, qu'Henri ne chercha point à changer, la plupart sont des traités de théologie, de philosophie ou de science; la littérature classique, pour laquelle l'intérêt s'éveillait à peine en France, est fort peu représentée. Les auteurs dont les noms reviennent le plus fréquemment jusqu'à la fin dans le catalogue de ses impressions sont ceux-là même par lesquels il avait débuté, le docteur de Sorbonne Clichtoue, qui deviendra un adversaire déclaré de la Réforme, et Lefèvre, qui en est au contraire l'initiateur en France; mais pendant la vie d'Henri ces deux tendances n'en vinrent point encore à la rupture qui se manifestera peu après et où son fils Robert aura à prendre parti. Se bornant à la vocation d'imprimeur, Henri Estienne ne fut point auteur, bien qu'il ne manquât pas de science; il était en relations affectueuses avec plus d'un savant de son temps, tel que Beatus Rhenanus qui fut correcteur chez lui, Lascaris, Guil. Budé, Briçonnet, mais tout particulièrement avec Lefèvre, dont il imprima entre autres le commen-

taire sur les épîtres de Paul (1512 et 1513), et le *Psalterium quincuplex* (Paris, 1508 et 1513), ouvrage d'une remarquable exécution typographique en noir et rouge, dans lequel pour la première fois les versets du texte sacré sont distingués par des chiffres; c'est donc à Henri Estienne ou peut-être à Lefèvre que revient le mérite de cette innovation imitée des manuscrits hébreux de l'Ancien Testament, et non à Robert Estienne, auquel elle est généralement attribuée; avant ce dernier, Pagninus avait déjà publié en cette manière sa traduction latine de toute la Bible (Lyon, 1527); Robert Estienne ne fit que la généraliser en l'appliquant à ses Nouveaux Testaments grec-latin de 1551 et latin-français de 1552, puis à son édition de la Bible latine de 1555, et souvent depuis, et en l'introduisant dans sa concordance latine de la Bible dont l'usage fut rendu beaucoup plus commode par ce moyen. — Après la mort de Henri Estienne, survenue en 1520, Simon de Colines, qui paraît avoir été son associé, épousa sa veuve et reprit son imprimerie; il devint ainsi le beau-père et le tuteur de ses trois fils encore mineurs, François Ier, Robert Ier et Charles, qui furent tous trois imprimeurs ou libraires, mais dont le second, bien supérieur à ses frères, doit seul nous occuper.

2° *Robert Ier*, né à Paris vers 1503, mort à Genève le 7 septembre 1559, le fondateur de la gloire de sa famille, se distingua à la fois comme imprimeur, comme philologue et comme théologien. Fils, beau-fils et gendre de trois imprimeurs remarquables (Henri Estienne Ier, Simon de Colines, Josse Bade), il vit ses deux frères (François Ier et Charles) et ses trois beaux-frères (Conrad Bade, Jean de Roigny et Michel Vascosan) parcourir la même carrière avec une gloire que dépassèrent cependant trois de ses fils (Henri II, Robert II et François II), tandis que deux de ses filles épousaient des imprimeurs moins connus. Mais même dans un cercle moins intime Robert reste sans rival et, au jugement compétent de Didot, il occupe le premier rang parmi les imprimeurs. Ses nombreuses éditions, supérieures à celles des Alde par leur exécution typographique et leur correction à laquelle il mettait une attention si scrupuleuse, l'emportent même en général sur celles de son fils Henri, et la modicité de leur prix nous étonne; ses impressions grecques en particulier, exécutées avec les plus beaux caractères qui aient jamais existé et qui avaient été gravés sous sa direction d'après l'ordre du roi François Ier, sont des chefs-d'œuvre de typographie, dont le Nouveau Testament in-folio de 1550 est le spécimen le plus achevé. Disons en passant qu'il est bien constaté aujourd'hui, après les recherches de Renouard et de Bernard, que c'est tout à fait à tort que l'on a pendant plus de deux siècles accusé Robert d'avoir dérobé pour les emporter à Genève des matrices de ces caractères, matrices qui lui appartenaient bien réellement et que le roi Louis XIII racheta à ses descendants. Après avoir travaillé d'abord sous la direction de son père, puis de Colines, Robert fonda dès 1526 pour son propre compte l'atelier d'où sont sortis tant de livres remarquables; obligé de quitter Paris, il commença en 1551 à Genève, où son beau-frère Conrad

Bade l'avait précédé, une nouvelle imprimerie tout aussi féconde. — Le nombre des ouvrages se rapportant aux langues et aux littératures grecque et latine sortant des presses de Robert est considérable, et ici ce n'est plus à l'imprimeur seulement que nous avons affaire, mais au savant; Robert avait été initié de bonne heure aux langues anciennes ; il possédait bien l'hébreu et écrivait aussi facilement en grec qu'en latin; après avoir épousé en 1528 Perrette, fille du savant professeur et imprimeur Josse Bade, sa maison, dirigée par cette femme aimable et très-instruite, devint un centre littéraire des plus actifs; non-seulement les hôtes érudits et les correcteurs savants de divers pays, mais l'épouse, les domestiques, les enfants même parlaient habituellement le latin. Désireux de contribuer à l'instruction de la jeunesse, Robert publia un grand nombre d'ouvrages élémentaires et de grammaires latines, dont quelques-unes de sa composition, aussi bien qu'une grammaire française, un dictionnaire latin-français et un autre français-latin; il imprima en diverses éditions la plupart des auteurs latins, souvent revus par lui d'après les manuscrits et quelquefois accompagnés de ses commentaires. Mais un travail plus considérable est son *Thesaurus linguæ latinæ* (1532, in-fol.; 3e éd., 1543, 3 vol. in-fol.), fruit d'une lecture prodigieuse et d'une immense patience, qui fut reproduit plus d'une fois jusqu'au siècle dernier et qui a servi de base à tous les grands dictionnaires latins postérieurs. Robert projetait un ouvrage semblable pour la langue grecque et y travailla longtemps, mais n'arriva point à l'achever. Quant à ses belles éditions des auteurs grecs, elles sont célèbres soit par l'exactitude avec laquelle il reproduisait les manuscrits qu'il avait à sa disposition, notant les variantes et les distinguant soigneusement des corrections qu'il proposait, soit par le fait qu'il fut le premier à mettre au jour huit auteurs encore inédits, entre autres *Eusèbe*, *Justin*, *Denys d'Halicarnasse* et *Appien*. Ces travaux philologiques remarquables, dans lesquels il fut encouragé par la faveur du roi François Ier, qui lui donna en 1539 le titre d'imprimeur du roi pour les langues hébraïque et latine et un peu plus tard pour la langue grecque, devinrent moins nombreux depuis son établissement à Genève, où Robert n'avait plus les ressources que lui procuraient les bibliothèques de Paris si riches en manuscrits. — Par contre il n'en fut que plus actif à poursuivre les travaux bibliques auxquels dès sa jeunesse il avait voué un si vif intérêt. Il parle lui-même de « toute la peine qu'il s'est efforcé d'employer à la sainte Ecriture et bonnes lettres et qu'il a de ferme propos délibéré y dédier jusqu'à la fin de sa vie. » Robert a publié deux éditions de la *Bible hébraïque* (1539-44, 13 part. in-4°; 1544-46, 17 part. in-16) remarquables par la beauté de l'impression, comme aussi, au dire du savant de Rossi, par un certain nombre de leçons nouvelles, différentes des textes imprimés jusque-là et que Robert a dû tirer de manuscrits sur lesquels malheureusement il ne donne aucun renseignement. Pour le *Nouveau Testament grec*, invariablement reproduit jusque-là d'après les recensions de la Polyglotte de Complute (1514) ou d'Erasme (1516, etc.),

assez divergentes, mais reposant toutes deux sur l'examen de fort peu de manuscrits, il se livra à un travail critique considérable; excité sans doute par l'exemple de Colines, qui avait publié en 1534 (Paris, in-8°) une remarquable édition dont le texte était corrigé en maint endroit d'après des manuscrits, Robert se mit avec ardeur à la révision du texte sacré et en publia quatre éditions qui exercèrent une grande influence; les deux premières, charmants volumes in-16 publiés en 1546 et 1549, connues sous le nom de *O mirificam*, d'après les premiers mots de la préface, ont pour base le texte de la dernière édition d'Erasme (Basil., 1535) corrigé d'après la Complute et en quelques rares passages d'après des manuscrits de Paris. La troisième, connue sous le nom d'*Editio regia*, le splendide in-folio de 1550 dont nous avons parlé, reproduit en marge les variantes de quinze manuscrits de Paris, que son fils Henri l'aida à collationner, mais qui ne sont malheureusement pas dépouillés avec tout le soin que notre siècle réclame; cette édition a de plus le tort de revenir en arrière sur les deux éditions antérieures en se rapprochant davantage du texte d'Erasme au détriment de celui de la Complute. Ce texte, qu'Estienne réimprima dans sa petite édition de Genève (1551, in-16, avec les versets chiffrés, la traduction d'Erasme et la Vulgate), insuffisant sous beaucoup de rapports, est celui qui devint peu à peu, sans la participation de son auteur, et avec quelques modifications postérieures, l'autorité despotique qui, sous le nom d'abord emprunté de *textus receptus*, a régi trop longtemps la critique du texte du Nouveau Testament depuis la publication des éditions elséviriennes au dix-septième siècle (cf. Reuss, *Bibliotheca Novi Test. gr.*, p. 49, et Scrivener, *Nov. Test. textus Stephanici*, 1550, ed. 2, Cantabr., 1873). Quelle que soit, du reste, la valeur du texte constitué par Robert Estienne, c'est à lui que revient la gloire, par son édition de 1550, d'avoir ouvert la marche dans le travail que les siècles suivants poursuivirent avec une méthode plus sûre et des matériaux de plus en plus nombreux, pour former un apparat critique du Nouveau Testament en réunissant les variantes fournies par les divers manuscrits. — Mais ce fut pour la *Bible latine* que Robert dépensa à la fois le plus d'argent et de travail, et ce n'est pas à tort que son fils Henri disait « qu'il savait noblement dépenser l'argent lorsqu'il fallait propager l'instruction et les bonnes études, mais qu'il le prodiguait dès qu'il s'agissait de propager les saintes Ecritures et tout ce qui pouvait éclaircir la parole de Dieu. » Le texte de la Vulgate était alors fort incertain et variable, avant sa fixation par les décrets du concile de Trente et des papes; Robert se donna pour tâche de le corriger d'après les manuscrits latins qu'il avait à sa disposition, et le fit de telle manière que R. Simon le place au rang des plus habiles critiques. Déjà à l'âge de dix-neuf ans il publia chez Colines (1523) un Nouveau Testament en petit format qui commença à ameuter contre lui les docteurs de la Sorbonne, indignés de l'audace d'un laïque qui touchait aux saintes Ecritures; il continua néanmoins à recueillir des variantes et des corrections, dont il fit usage dans ses belles

Bibles in-folio de 1528, 1532, 1540 et 1546, sans compter celles en petit format de 1534 et 1555 et deux éditions accompagnées d'autres traductions et de commentaires (1545 et 1557). Les éditions de 1540 et 1546 donnent le plus au complet son recueil de variantes (voyez, sur les diverses éditions latines de R. Estienne, Rosenmüller, *Handbuch die Literatur d. bibl. Kritik.*, III, p. 220). Le rapide écoulement de ces Bibles ne fit qu'augmenter l'irritation de la Sorbonne, aux attaques de laquelle Robert aurait certainement succombé sans la protection efficace et ininterrompue du roi François Ier. Ce travail de correction fut continué plus tard par les théologiens de Louvain, qui surent mieux apprécier les efforts d'Estienne. Mais le texte de la Vulgate n'occupait pas toutes ses pensées ; il désirait aider encore à en bien faire saisir le sens; aussi dès 1532 ses diverses Bibles latines, ainsi que trois éditions du Nouveau Testament en cette langue (1541, 1543 et 1545), une du Pentateuque (1541) et deux des Psaumes (1546 et 1557) sont-elles accompagnées de courtes notes exégétiques en marge qu'il avait eues, dit-il, de gens bien savants, et dont R. Simon dit qu'il y a peu d'ouvrages qui contiennent tant de choses en une si petite forme ; le grand hébraïsant *Vatable* était nommé quelquefois. En 1545 enfin, Estienne publiait une nouvelle Bible en très-petits caractères (2 vol. in-8°), renfermant à côté de la Vulgate une fort bonne traduction nouvelle, dont il n'indiquait pas la provenance, et qui n'était autre que la récente version (1543) des théologiens réformés de Zurich, et présentant en outre pour l'Ancien Testament des notes plus développées, tirées en partie, disait-il, des savantes leçons du professeur d'hébreu au collége royal, Vatable, en partie d'autres auteurs; ces derniers, qu'il ne nomme point, étaient Bucer, Pellican, Münster, Fagius, d'autres encore, des commentaires desquels Robert avait extrait maintes remarques. Cet ouvrage remarquable fut fort apprécié même par des catholiques non prévenus, à tel point qu'il fut réimprimé sous le nom de Vatable avec l'approbation du saint office et des théologiens de Salamanque, qui y apportèrent un certain nombre de changements (Salmanticæ, 1584, 2 vol. in-4°); il est vrai que ces derniers ne savaient point que Vatable avait protesté contre l'attribution qui lui était faite de tout le contenu de cette Bible (même de la traduction, qui fut souvent à tort réimprimée, aussi bien que les notes, sous le nom de Vatable); aussi plus tard (1612), l'inquisition espagnole, mieux informée sur son origine, fit-elle mettre cette Bible, qu'elle avait elle-même expressément approuvée, au catalogue des livres condamnés. Il ne fallut pas autant de temps à la Sorbonne, déjà irritée contre Robert, pour sévir contre lui et le livre sortant de ses presses. Aussi Robert, harcelé de toutes parts et ayant perdu par la mort de François Ier (1547) un protecteur que son successeur Henri II ne remplaça que mollement, se décida-t-il à chercher à Genève, dans la compagnie de ses coreligionnaires, un refuge définitif contre ses adversaires (nov. 1550). — Les doctrines réformées, dont il s'était rapproché dès 1524 ou même plus tôt par sa liaison avec Lefèvre et Farel, dans

lesquelles il n'avait fait que s'affermir dès lors et auxquelles il avait gagné vers 1530 son ami Mathurin Cordier, eurent en lui depuis ce moment un champion déclaré. La première impression qui sortit de ses presses de Genève fut le catéchisme de Calvin traduit en grec par son fils Henri (1551), suivi bientôt par le Nouveau Testament grec et latin avec les versets chiffrés, dont nous avons parlé. En 1552 il lança contre la Sorbonne un écrit vigoureux, publié en même temps en latin et en français, dans lequel il racontait les longs démêlés qu'il avait eus avec ce corps au sujet de la publication de ses Bibles (*Censures des théologiens de Paris, par lesquelles ils avoient faussement condamné les Bibles imprimées par Rob. Estienne*, 1552; réimpr. par Fick, Genève, 1866). Homme de cœur et de dévouement, Robert fut bientôt lié intimement avec tout ce que Genève renfermait d'illustre et fut fort apprécié de ses nouveaux concitoyens, par lesquels il fut reçu gratuitement bourgeois de cette ville (1556). Nous ne pouvons énumérer ici tous les ouvrages sortis des presses genevoises de Robert; signalons seulement la Bible française de 1553, et, parmi beaucoup d'écrits de Calvin, la belle édition latine de l'Institution chrétienne (1553, in-fol.); en outre, un commentaire latin sur les trois premiers évangiles (1553, in-fol.; en français, 1554, in-fol.), qui était un extrait fait par Robert lui-même des meilleurs exégètes réformés dans le genre des anciennes Postilles ou *Catenæ patrum*, et pour les remplacer. Ce ne devait être qu'un spécimen d'un ouvrage du même genre sur tout le Nouveau Testament, pour continuer celui qu'il avait publié pour l'Ancien Testament dans sa Bible de 1545, ouvrage que Robert ne put poursuivre et qui fut remplacé, en partie du moins, par sa dernière grande publication biblique; nous voulons parler de la remarquable *Bible latine* de 1556-57 en deux grands volumes in-folio, qui contient, en regard de la Vulgate, pour l'Ancien Testament la traduction de Pagninus revue par Robert Estienne, pour les apocryphes celle de Baduel, et pour le Nouveau Testament celle de Bèze qui parut ici pour la première fois, le tout accompagné d'un commentaire plus développé que celui de 1545 pour l'Ancien Testament (ces notes, connues sous le nom de Vatable, bien qu'elles dussent porter plutôt celui d'Estienne, sont reproduites dans les *Critici sacri*) et des annotations de Bèze pour le Nouveau. Enfin nous terminerons en rappelant que l'infatigable Robert rendit encore aux études bibliques un service signalé par sa grande *Concordance* latine de la Bible, qu'il publia en 1555 en un fort in-folio imprimé à quatre colonnes compactes, concordance beaucoup plus complète que celles qui avaient été publiées jusque-là et où, pour la première fois, on renvoyait pour chaque mot aux versets chiffrés; c'était là le fruit d'un énorme labeur par lequel Robert remplaça les *Index* beaucoup moins considérables que, à l'imitation de la Polyglotte de Complute, il avait l'habitude de joindre à la plupart de ses Bibles (déjà en 1528) et qu'il avait aussi publiés à part. Une concordance semblable pour le Nouveau Testament grec, pour laquelle il avait rassemblé des matériaux, fut achevée après sa mort par d'autres et publiée par son fils Henri (1594). —

Robert Estienne, après la mort de sa première femme (1547), s'était remarié avec Marguerite Deschamps, dite Duchemin (veuve Pillot) qui ne lui donna point d'enfant ; quant à ceux, au nombre d'au moins dix, qu'il eut de sa première épouse, le second, *Robert II*, né à Paris en 1530, mort à Genève en 1570, resta catholique et rentra à Paris peu après le départ de son père ; il y reprit en 1556 l'atelier délaissé par ce dernier, dans lequel il continua ses nobles traditions typographiques ; il imprima entre autres un certain nombre de travaux hébraïques de Jean Mercier, et reproduisit à peu près sans changement (1568 in-16) le premier Nouveau Testament grec de son père, à la fin duquel il ajouta un choix judicieux de variantes prises de l'édition in-folio 1550 du même. Robert II eut pour successeur Mamert Pattisson qui épousa sa veuve en 1575. — Un autre fils de Robert Ier, *François II*, né à Paris vers 1540, imprima à Genève, de 1562 à 1582, plusieurs Bibles françaises et un certain nombre d'ouvrages de Calvin. — Mais l'aîné des enfants de Robert Ier, et le plus important, *Henri II*, doit nous arrêter encore quelques moments. — Sur Robert Ier, outre les ouvrages sur toute la famille, cf. Nicéron, *Mémoires*, t. XXXVI; Crapelet, *Progrès de l'imprim. au seizième siècle*, 1836 ; *Rob. Estienne et le roi François Ier*, 1839 ; *Etudes sur la typogr.*, I et II, 1837-40 ; Bernard, *Les Estienne et les types grecs de François Ier*, 1856 ; la *Correspondance de Calvin* dans l'édition de Brunswick.

3° *Henri II* naquit à Paris en 1528 et montra de bonne heure les heureuses dispositions par lesquelles il devint le représentant le mieux doué d'une famille qui l'était tant ; élevé par les soins les plus éclairés dans une maison où les lettres et les sciences étaient en grand honneur, en rapport avec beaucoup de savants, la langue grecque le captiva dès l'enfance et il eut le privilége d'avoir pour professeurs les premiers hellénistes du temps, Pierre Danès, Jacques Toussaint et Turnèbe, dont il devait éclipser la gloire. Nous ne le suivrons pas dans sa longue et aventureuse carrière ; constamment en voyage, en Italie, en France, en Allemagne, dans les Pays-Bas, en Angleterre, y apprenant la plupart des langues modernes dont il parlait quelques-unes à la perfection, faisant une chasse fructueuse aux anciens manuscrits, il est difficile de comprendre où il trouva le temps de composer ses très-nombreux ouvrages, que Haag compte au nombre de 54, non compris toutes les éditions qu'il a annotées, un des plus réels fondements cependant de sa réputation ; il réimprima en effet la plupart des auteurs grecs, revus par lui sur les manuscrits dont il indique les variantes, mais avec moins de précision que son père, les corrigeant quelquefois trop librement, et y joignant en général la traduction en latin, des notes et des préfaces pleines d'une très-grande érudition ; quoique vivant à une époque où la grande moisson était passée en fait d'ouvrages anciens inédits, il eut la bonne fortune et le mérite de publier dix-huit éditions *princeps* d'auteurs grecs, entre autres *Anacréon* (1554), *Maxyme de Tyr* (1557) et dix livres inédits de *Diodore de Sicile* (1559). Mais le plus grand travail de Henri et celui auquel sa gloire restera toujours attachée est son

Thesaurus græcæ linguæ (1572, 5 vol. in-fol.), que son père avait projeté et que le fils exécuta au prix d'un immense travail et de presque toute sa fortune; Passow, auteur lui-même d'un excellent dictionnaire grec, caractérise cet ouvrage comme le produit du travail le plus opiniâtre, de la plus vaste lecture, de la connaissance la plus parfaite du grec et du jugement le plus réfléchi ; ce dictionnaire, qui est la base de toute la lexicographie grecque postérieure, a été reproduit deux fois dans notre siècle avec de notables augmentations (Londres, 1815-25, 8 vol. in-fol.; Paris, 1831-65, 8 tomes en 9 vol. in-fol.). — Le fils de Robert Estienne ne pouvait pas ne pas s'occuper aussi du Nouveau Testament grec; comme imprimeur, Henri publia les premières éditions du texte préparé par Bèze (auquel il avait du reste remis ses collations de plus de vingt-cinq manuscrits), les unes in-folio, en général accompagnées de la traduction et du commentaire développé du même auteur (1565, 1569, 1582, 1588-89); les autres en petit format avec les annotations marginales de Bèze (1565, 1567, 1580); en outre, Henri donna de son propre chef deux éditions (1576 et 1587, in-16) dans lesquelles le texte de Bèze est retouché en quelques endroits et accompagné de notes philologiques et exégétiques d'Estienne qui furent souvent réimprimées, entre autres dans le Nouveau Testament grec publié par son fils Paul en 1604 et en 1617, et dans les *Critici sacri;* chacune est précédée d'une dissertation préliminaire intéressante et savante, la première sur la langue des écrivains du Nouveau Testament (reproduite dans les *Critici sacri*, dans V. D. Honert, *Syntagma dissertat. de stilo N. T. gr.*, Amst., 1702, etc.); la seconde sur les anciennes divisions du texte (reproduite en tête de beaucoup d'autres édit. du N. T. gr.). Mais ce n'était point là les travaux de prédilection de Henri, et si ses presses ont imprimé plus d'un ouvrage théologique (entre autres la *Concordance grecque du N. T.*, 1594, dont Henri ne paraît pas être l'auteur), ses pensées étaient ailleurs. La philologie était sa branche de prédilection, et il écrivit en français quelques traités que l'on relit encore avec intérêt : *Traité de la conformité du langage français avec le grec* (1565; 2e éd., Paris, 1569; réimpr. par Feugère, Paris, 1853); *Deux dialogues du nouveau langage français italianisé* (1578); *Projet du livre de la précellence du langage français* (Paris, 1579; réimpr. par Feugère, Paris, 1851); dans son *Apologie pour Hérodote*, publiée d'abord sous le titre de *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes* (1566, et souvent réimpr.), il a trop donné carrière à son esprit gaulois, sarcastique et libertin; aussi eut-il à ce sujet avec le consistoire de Genève des démêlés qui se renouvelèrent souvent. Esprit indépendant, avant tout littéraire, disciple de la renaissance plus que de la réforme, l'austérité de Genève ne pouvait lui convenir; il affectait de s'appeler *typographe parisien*, et séjournait à Genève le moins possible ; moins en tout cas que ne l'eût réclamé le soin de ses affaires, surtout de son imprimerie. Il avait fondé en 1557 cette dernière, plus particulièrement destinée à la littérature classique et distincte de celle de son père, qui était essentiellement consacrée aux ouvrages

théologiques ; en 1558 il avait trouvé dans le riche banquier d'Augsbourg Ulrich Fugger un Mécène qui l'encourageait par de généreux secours, que Henri reconnut en signant plusieurs de ses impressions du nom de *H. Stephanus, Hulderici Fuggeri typographus ;* en 1568 cet appui lui manqua, et peu après il ne put rentrer dans les énormes dépenses occasionnées par la publication de son *Thesaurus* (dont Scapula avait frauduleusement publié un abrégé qui fit grand tort à la vente de l'ouvrage principal). Sa situation s'embarrassa de plus en plus ; aussi la fin de sa vie fut-elle malheureuse ; s'entendant mal au commerce, ne pouvant plus se plier à un travail régulier, d'une humeur inquiète, il voyageait sans cesse et souvent sans raison ; enfin, passant à Lyon en mars 1598, il y tomba malade et mourut dans l'hôpital de cette ville. — Henri avait été marié trois fois ; de ses nombreux enfants, une fille épousa François Lepreux, imprimeur français établi à Lausanne et à Morges ; une autre fut la femme du savant Casaubon ; nous avons déjà parlé de son fils Paul Estienne qui reprit l'imprimerie paternelle. — Sur Henri Estienne II, outre les ouvrages sur toute la famille, cf. Nicéron, t. XXXVI ; Sayous, *Ecrivains de la Réformation*, 2e éd., 1854, t. II ; *H. Stephani ad Cratonem a Craftheim Epistolæ*, ed. Passow, Breslau, 1830 (reprod. dans Fr. Passovii *Opuscula academica*, Lips., 1835) ; Fr. Passow, *Heinrich Stephanus* (dans Raumers, *Hist. Taschenbuch*, II, Leipz., 1831 ; reprod. dans Passow's *Vermischte Schriften*, Leipz., 1843) ; J. K. von Orelli, *Conr. Gessner u. Henr. Stephanus* (Neujahrsblatt der Stadtbibliothek), Zurich, 1837 ; Feugère, *Essai sur la vie et les ouvr. de H. Estienne*, Paris, 1853 ; Grautoff, *Henr. Stephanus*, Gross-Glogau, 1861 ; Egger, *L'hellénisme en France*, Paris, 1869, t. I ; Is. Casauboni *Epistolæ*, Rotterd., 1709, et *Ephemerides*, Oxon., 1850. A. Bernus.

ESTOILE (Pierre de L'), auteur de Mémoires-Journaux sur les règnes de Henri III et de Henri IV, qui sont devenus un des plus précieux monuments historiques. Né à Paris en 1546, d'une famille universitaire, originaire de l'Orléanais, il était, par sa mère, neveu du garde des sceaux Montholon. En 1569, il épousa la fille de Baillon, trésorier de l'épargne, et acheta une charge de grand audiencier en la chancellerie de France. C'est en 1574 qu'il commença à rédiger ces notes presque quotidiennes qui l'ont placé au premier rang des chroniqueurs et des annalistes. Si l'on possédait pour toutes les époques des documents semblables à ceux qu'il a laissés sur le Paris de Henri III, de la Ligue et de Henri IV, l'histoire du passé demeurerait vivante à toujours. C'est pour lui-même, *mihi non aliis*, qu'il rédigeait ses *Tablettes*, comme il les appelle, avec la plus entière indépendance et sans nulle pensée de publicité, simplement pour satisfaire son goût de curieux. Elles n'en ont que plus de prix et de charme. En tête il a inscrit cette épigraphe, tant admirée de Chateaubriand : « Il est aussi peu en la puissance de toute la faculté terrienne d'engarder la liberté françoise de parler, comme d'enfouir le soleil en terre ou l'enfermer dans un trou. » L'Estoile a, sans doute, lui aussi, ses passions et ses erreurs ; il est frondeur, mais sincère et

honnête, exempt de certains préjugés. Tout en restant catholique, il fut l'ami de notables protestants ; il eût donné les mains à un accommodement, trouvant qu'il fallait « rendre la religion catholique bien réformée, et la réformée catholique. » Il ne craint pas d'assister une fois au culte anglican, dans la chapelle de l'ambassadeur d'Angleterre, et il s'en montre satisfait. Nulle part les mœurs du temps ne sont mises à nu avec autant de fidélité. Aussi la divulgation des papiers de L'Estoile n'allait-elle pas sans grandes difficultés. Dix ans après sa mort, le savant Dupuy fit un extrait fort succinct de la première partie, la seule qu'il eût eue à sa disposition ; il l'imprima sous le titre de : *Journal des choses mémorables advenues durant le règne de Henri III, roy de France et de Pologne* (1621, in-8° et in-4°). Ce même extrait fut réimprimé en 1666, en 1693 et en 1699, dans le *Recueil de diverses pièces servant à l'histoire de Henri III*. C'est seulement en 1719 que les frères Godefroy, s'étant procuré la communication d'une partie des manuscrits originaux, donnèrent une édition beaucoup plus étendue du journal de Henri III et publièrent pour la première fois une partie du journal de Henri IV, dont les lacunes furent comblées en 1732 et 1736 par des suppléments tirés de manuscrits contemporains. Langlet du Fresnoy donna en 1744 une édition nouvelle augmentée de notes et remarques, mais qui n'ajoutait rien au texte connu dès lors. Les manuscrits de L'Estoile n'étant pas tous restés dans la même main, on avait perdu pour longtemps la trace de quelques-uns, qui ne se sont retrouvés que successivement. Ceux que le petit-fils du chroniqueur, l'abbé Poussemothe de L'Estoile, avait légués à l'abbaye de Saint-Acheul, sont entrés à la Bibliothèque nationale, et les éditeurs de 1825, Petitot et Monmerqué, en ont profité ; puis, ceux de 1837, MM. Champollion, qui ont donné l'édition la plus complète. Enfin, en 1862, M. E. Halphen mit au jour, d'après l'original retrouvé alors, le journal des années 1598 à 1602. Une édition définitive est actuellement en cours d'exécution à la Librairie des bibliophiles. A la suite du règne de Henri III, elle vient de mettre au jour *Les belles figures et drolleries de la Ligue;* elle comblera le vide qui subsiste encore dans le règne de Henri IV, et donnera en appendice tout ce qui a pu être retrouvé des recueils épars. On aura là enfin un L'Estoile complet de tout point et définitif. Ch. Read.

ESTRÉES (Jean, seigneur d'), de Valieu et de Cœuvres. — D'abord page de la reine Anne de Bretagne, puis homme d'armes de la compagnie de Vendôme et capitaine, il servit avec éclat dans les guerres soutenues par François Ier. Il fut capitaine des gardes de Henri II, chevalier de l'ordre du roi, et pourvu, le 9 juillet 1550, de la charge de maître et capitaine général de l'artillerie. Chez lui, le culte de la royauté l'emportait sur les liens de famille et sur ceux que la communauté de croyances établit entre coreligionnaires. En effet, devenu, par son mariage avec Catherine de Bourbon, l'allié du roi de Navarre et du prince de Condé, et ayant embrassé ouvertement les doctrines de la Réforme, il n'en servit pas moins la cause de la reine mère contre les protestants et Condé, leur chef. « Il se laissa aller (dit Le

Laboureur, suivi en cela par (le P. Anselme) à la nouvelle religion, dont on remarqua qu'il fut le premier qui la professa publiquement en Picardie, ayant osé prester la maison de Cœuvres, qu'il avoit acquise, pour y faire le presche. Il ne laissa pas d'estre fidèle au roy dans les guerres des huguenots, et de continuer contre eux mesmes la fonction de sa charge de grand-maistre de l'artillerie. » En un pareil état de choses, il est, de prime abord, assez étrange de voir d'Estrées écrire, le 1er novembre 1564, aux syndics de Genève (Archiv. de cette ville, doss. 1775) : « J'ay commencé à dresser une esglise à Cœuvres et faict faire exercice en icelle, les jours de dimanche et de jeudy. Mais d'aultant que pour continuer et parachever une telle entreprise il m'est besoing avoir ung mynistre ordinairement, je vous ay dépesché ce porteur exprès, ayant recours à voz seigneuries pour vous prier, comme je fais de bon cœur, me faire ceste faveur de m'accorder M. Helyn (Jean Hellin), l'ung des mynistres en voz terrés, lequel j'ay entendu estre de présent en ces païs, avec l'ayde duquel Dieu nous fera la grâce que le commencement aura bonne fin. » Une lettre de Hellin lui-même, en date du 13 décembre 1564 (Archiv. de Genève, doss. 1775), prouve qu'il exerça son ministère à Cœuvres, près d'Estrées. La singularité apparente de la démarche de celui-ci vis-à-vis du conseil de Genève s'efface devant cette considération, qu'à dater de la paix d'Amboise, en 1563, d'Estrées s'était rapproché de Condé. C'est ce dont on ne saurait douter, quand on voit ce prince appuyer la demande de d'Estrées par l'envoi des lignes suivantes au conseil de Genève (*ibid.*, doss. 1712, octobre 1564) : « Magnifiques seigneurs, je ne doubte point, veu le zelle que vous avez de tout temps démonstré porter à la gloire de Dieu et à l'advancement de son évangile, que vous ne soiez tousjours très contens d'en moyenner la publication et semence pour en voir partout la fructification plustost que d'en empescher le cours ; ce qui me faict vous tenir ce langaige est pour ce que M. d'Estrées, grand-maistre de l'artillerie de France, a obtenu de pouvoir retirer avecques luy M. Helin pour ministre, duquel Dieu s'est beaucoup servi en sa famille, et où ledit Sr d'Estrées a pris tel goust qu'il s'en sent grandement édiffié. » A six ans de là, d'Estrées paraissait tenir à ce que le ministère évangélique continuât à s'exercer à Cœuvres, car Pierre du Moulin dit, dans son autobiographie (*Bull. S. d'h. du prot. fr.*, t. VII, p. 171 ss.) : « La paix (de 1570) s'étant faite, mon père (Joacim du Moulin, ministre de la parole de Dieu) fut appelé de Sedan à l'église de Soissons, recueillie à Cœuvres, près de Soissons, chez M. d'Estrées, qui alors estoit de la religion. Là, mon père rassembla sa famille. » Deux ans plus tard, loin de demeurer fidèle aux doctrines de la Réforme, ainsi qu'on l'a prétendu, avant la publication de l'autobiographie précitée (Haag, *Fr. prot.*, v° *d'Estrées*), d'Estrées, alors plus qu'octogénaire, ternissait sa longue existence en reniant sa foi et en signalant sa défection par un acte d'odieuse brutalité. La preuve en est dans ce second passage de l'écrit de Pierre du Moulin : « Le 24 d'août (1572) avoit lieu le massacre des fidèles par tout le royaume de France. Mon père estoit

à Cœuvres et avoit la fièvre quarte, et estoit sans argent. Ma mère et tous leurs enfans estoient malades. M. d'Estrées changea de religion et chassa mon père de Cœuvres, au lieu de le secourir. En cette nécessité, il cacha ses enfans en la maison d'une femme nommée Ruffine, de contraire religion, mais qui nous aimoit. » Quel stigmate infligé à la mémoire de d'Estrées par ces simples paroles! et quel hommage rendu à l'humble femme qui sait si bien aimer et se dévouer! — Voyez Brantôme, *Hommes illust. et gr. cap.*, v° *d'Estrées;* Le Laboureur, t. II, p. 281; le P. Anselme, *Hist. générale*, t. VIII, p. 179. J. Delaborde.

ÉTAM [Étâm, Ἠταμέ], ville située dans la tribu de Juda (1 Chron. IV, 3. 32), fortifiée par Roboam (2 Chron. XI, 6; cf. Jos. XV, 59), à soixante stades au sud de Jérusalem, dans une contrée riante, arrosée par des sources nombreuses. On trouve encore les ruines d'un aqueduc qui d'Etam conduisait à Jérusalem (Josèphe, *Antiq.*, VIII, 7, 3). — Etam est aussi le nom de la caverne dans laquelle Samson se retira après avoir brûlé les moissons des Philistins (Juges XV, 8). — Voyez Reland, *Palæst.*, 296.

ÉTAT (Notion chrétienne de l'). — La notion de l'Etat a soulevé les plus graves discussions non-seulement entre les partisans et les adversaires des croyances évangéliques, mais encore parmi ces derniers. Deux grandes conceptions sont en présence : 1° la conception théocratique à ses divers degrés, depuis le système romain, qui subordonne entièrement la société civile à l'Eglise, jusqu'à la théorie si longtemps en vogue au sein du protestantisme de l'Etat chrétien, de l'Etat protecteur ou plutôt ministre et serviteur docile de l'Église; 2° la conception juridique, qui y voit le représentant du droit, de la justice, pour protéger toutes les libertés, à commencer par la liberté religieuse, mais arrêtant toujours, selon un mot célèbre, l'empire de la loi là où commence l'empire de la conscience. Une troisième théorie, moins répandue que les deux autres, est celle développée par Richard Rothe dans son livre sur les commencements du christianisme (*Die Anfænge des christlichl. Kirche*, 1837; *Theol. Ethik*, 2e éd., 1867-71), d'après laquelle l'Eglise doit s'absorber entièrement dans l'Etat, chargé de réaliser sur une grande échelle la morale évangélique par sa législation et d'instituer le culte définitif par l'art régénéré. Pour déterminer quelle est la notion vraiment chrétienne de l'Etat, il nous faut remonter aux origines du christianisme pour en saisir la pensée authentique. Il ne suffit pas d'interroger les textes, il est nécessaire de considérer sur ce point essentiel le caractère spécifique de la religion nouvelle en tant qu'elle se distingue soit du paganisme, soit du judaïsme. — 1° Quelque diverses que soient les croyances religieuses des peuples de l'antiquité païenne, dès qu'ils sont arrivés au degré de civilisation qui permet une société civile, ils ont une notion identique de l'Etat, ils en font le représentant de toute la vie nationale; la *chose publique* comprend et confond non-seulement tous les intérêts, mais encore tous les droits, et n'en reconnaît aucun autre à côté du sien. L'Etat n'a pas de limites à son

pouvoir, pas même dans la sphère de la conscience. Démocratique ou monarchique, il a la même omnipotence, peu importe qu'elle soit aux mains d'un seul ou qu'elle émane du forum. Une grande idée religieuse est à la base de cette constitution de la cité antique. La cité antique est le développement de la famille primitive. Celle-ci a pour centre le foyer ou l'autel domestique, sous la pierre duquel repose la cendre des ancêtres qui reçoivent un culte de leurs descendants directs. Ces descendants constituent la famille, grâce à la transmission du sacerdoce familial. Eux seuls ont part à l'héritage, eux seuls ont des droits. La femme qui vient d'une autre famille n'en a que de dérivés et subordonnés; l'étranger, l'esclave n'en ont pas. La cité, qui n'est que la famille agrandie, est fondée sur le même principe. Elle ne reconnaît comme siens que les participants au culte national qui a remplacé, en l'englobant, le culte des mânes. Le citoyen est identique au sacrifiant. Aussi ignore-t-elle absolument le droit humain, dont pourraient profiter le mineur, la femme, l'esclave ou l'étranger. Elle n'admet que le droit civique qui a une origine religieuse et n'est à l'usage que des descendants des ancêtres, de ces premiers pontifes du foyer qui sont les *patres*, comme on dit à Rome. Aussi tous les actes de la vie publique sont-ils accompagnés de rites religieux (voyez Fustel de Coulanges, *la Cité antique*). Les dieux païens ont toujours le caractère national, même quand l'idée religieuse primitive a été agrandie plus ou moins par la philosophie. Le Jupiter grec devient le Jupiter *Latial* ou *Capitolin*. Toute conscience est tenue de fléchir devant la religion nationale; la dissidence à cet égard est une insurrection. *Non deos nisi publice adscitos*. Ce mot de Cicéron est la formule de la cité antique, pour laquelle le droit individuel n'existe à aucun degré. Elle a pu élargir ses temples et à Rome ouvrir son Panthéon à la multitude des dieux adorés par les divers peuples de son immense empire, le principe essentiel n'a pas changé. Les lettres de Pline et de Trajan nous en montrent l'application par des hommes modérés et tolérants à une religion qu'ils viennent de proclamer innocente de tout autre crime que celui de prêcher un dieu en dehors des cultes nationaux. L'Etat est tout, l'homme n'est rien. — 2° Le judaïsme donne également une forme nationale à la religion par le régime théocratique qui fait de Dieu le vrai roi d'Israël et identifie la loi civile à la loi religieuse. S'il se constitue sur cette base, c'est qu'il est une grande institution pédagogique enveloppant la vérité morale et religieuse sous une forme tangible, matérielle. Le spirituel s'incarne dans le temporel pour une humanité rude et inculte qui serait incapable de saisir le premier à l'état de pensée pure ou de sentiment. La période de la loi a pour caractère la contrainte, qui est le seul moyen, à cet âge du monde, de préparer la liberté par l'obéissance. L'Etat est encore tout, puisqu'il est divin, fondé sur une révélation. Seulement, le mosaïsme, interprété par le prophétisme, sait et déclare qu'il est transitoire. En outre, le Dieu d'Israël n'est pas un Dieu uniquement national; c'est le créateur du monde et son

futur rédempteur. La religion est donc destinée à s'élargir, puisqu'elle doit bénir toute la postérité de la femme, et perdre par là même son caractère national et exclusif. — 3° Le christianisme a apporté au monde une notion nouvelle et définitive de l'Etat. Elle résulte tout d'abord de sa conception même de la vie religieuse, qui, marquée du caractère moral le plus intense et le plus sérieux, implique, de la part de chacun de ses adhérents, un acte de volonté essentiellement individuel. En substituant à la religion transmise avec le sang, comme un héritage national, la religion de la nouvelle naissance et de la foi personnelle, il distingue par là même le croyant du citoyen, et brise l'indivisible faisceau de la chose publique en lui enlevant le domaine de la conscience. Tout son dogme, toute sa morale ont pour conséquence cette réforme considérable, la plus grande de celles qu'il ait accomplies dans la sphère sociale. Son divin fondateur fait plus que de l'opérer implicitement, il la proclame par cette grande parole : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (Jean XVIII, 36), à laquelle il donne pour commentaire décisif la condamnation formelle de l'emploi de la force au service de la vérité (Luc IX, 55; Matth. XXVI, 52). Les apôtres précisent sa pensée sur ce point. Saint Paul, s'élevant du fait au principe en face même d'un Néron, reconnaît sans hésiter l'institution divine de l'Etat, dont la haute mission est de mettre son glaive au service de la justice (Rom. XIII, 1-4). En même temps, il restreint sa compétence au domaine civil, en déclarant que les armes de la guerre sainte ne sont pas charnelles (2 Cor. X, 4). Saint Pierre avait marqué avant lui l'infranchissable limite qu'il ne saurait franchir, en opposant à l'intolérance persécutrice de la Synagogue ce mot héroïque et profond : *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes* (Actes IV, 19). Toute cette conception nouvelle de l'Etat a trouvé sa formule la plus parfaite dans cette parole du Maître : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César* (Matth. XXII, 21). — L'Eglise des premiers siècles a été entièrement fidèle à cette déclaration. Tertullien parlait en son nom, quand il l'interprétait ainsi : *Quid erit Dei si omnia Cæsari?* (*De idol.*, 13). *Omnia Cæsari*, c'est la devise du paganisme. La conscience religieuse à Dieu, c'est la devise chrétienne. La chrétienté du deuxième et du troisième siècle ne s'est pas laissé entraîner à nier les droits de l'Etat par les violentes persécutions dont elle était l'objet. La prière pour l'empereur occupait une place importante dans son culte. Il fallait donc bien qu'elle distinguât en lui le représentant du paganisme et celui du pouvoir civil. Elle ne pouvait prier que pour le second, et par là même elle dégageait en quelque sorte l'Etat de l'espèce de pontificat dont il était revêtu. « Votre César est plus à nous qu'à vous, comme constitué par notre Dieu : *Et merito dixerim : Noster est magis Cæsar, ut a nostro Deo constitus* » (Tertull., *Apol.*, 33). Le martyre a été l'affirmation la plus énergique de l'inviolabilité de la conscience religieuse. Les chrétiens ne se sont pas contentés de la sauvegarder en mourant, ils l'ont réclamée en propres termes en protestant contre l'immixtion de la loi dans la haute sphère de la croyance. Leur

pensée à cet égard a été formulée par le plus éloquent des apologistes. *Humani juris et naturalis potestatis*, dit encore Tertullien, *est unicumque quod putarent colere :* « Il est de droit naturel et humain pour chacun d'adorer ce que bon lui semble » (Tertull., *Ad Scapul.*, 2). C'est là cette liberté de la religion, *libertatem religionis*, dont le nom sacré a été invoqué formellement en face des cirques et des bûchers (Tertull., *Apol.*, 23; cf. Justin martyr, *Op.*, p. 52; Orig., *Contra Cels.*, VIII, 60; voyez le volume VI de mon histoire *La vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens aux deuxième et troisième siècles*, liv. III, c. IV, *Le christianisme dans ses rapports avec l'Etat et la société*). On sait à quel point, à partir du quatrième siècle, l'Eglise a été infidèle à ces grands principes. Depuis son alliance avec l'Empire, elle est revenue à la théocratie juive ou, pour mieux dire, à la conception païenne de l'Etat, puisqu'elle a élevé à la hauteur d'une théorie définitive ce que le judaïsme n'admettait qu'à titre provisoire. Les querelles entre la papauté et l'Empire n'étaient pas autre chose qu'une compétition de pouvoir, sans que ni d'un côté ni de l'autre il y eût la moindre velléité de séparer le pouvoir civil du pouvoir religieux. L'Empire refusait à la papauté le droit de le dominer, mais il prétendait bien dominer pour son compte les consciences et imposer l'unité de la croyance. Le gallicanisme se bornait à combattre l'omnipotence du saint-siége, mais il n'en faisait pas moins un devoir au prince d'extirper l'hérésie. Bossuet a été, sinon l'inspirateur, au moins l'apologiste de la révocation de l'édit de Nantes. La Réforme, dans sa première période, n'a pas innové à cet égard; elle a admis dans ses principales confessions de foi que le magistrat avait le devoir de défendre la bonne doctrine; elle a plus d'une fois persécuté pour son propre compte en Suisse, en Angleterre, en Ecosse, en Hollande. Le fameux adage : *Cujus est regio, hujus est religio*, a été sa devise en Allemagne. Le serment du *Test*, en Angleterre, et le refus des droits politiques aux catholiques jusqu'au grand bill d'émancipation en 1829, nous montrent sur cette terre classique du régime parlementaire la longue persistance de la notion antique de l'Etat. On ne peut néanmoins contester que la Réforme, malgré ces regrettables inconséquences, n'ait introduit dans le monde moderne un principe qui devait le ramener à l'idée vraie du pouvoir civil. Son dogme central de la justification par la foi, faisant de nouveau appel à l'individu, tendait à opérer une séparation tranchée entre la qualité de citoyen, qui appartient à tous les nationaux, de celle de chrétien, qui n'appartient qu'au croyant. La grande méthode du libre examen multipliait les diversités, et par là même empêchait l'identification d'une forme religieuse avec l'Etat, qui ne saurait faire de sa protection un monopole. Les princes protestants ne pouvaient trancher du pontife, leur autorité demeurant essentiellement laïque. Enfin, et surtout, l'impulsion donnée à la conscience et à la pensée par la Réforme devait susciter promptement un puissant mouvement d'émancipation contre la tyrannie religieuse du pouvoir civil, d'autant plus que la Bible, qui était sa souveraine autorité, contenait la charte

immortelle de la liberté des âmes. Aussi ne doit-on pas être étonné de voir de courageux pionniers de l'avenir, comme William Penn, entrevoir dès le dix-septième siècle la grande transformation de la notion d'Etat, et des législateurs chrétiens, comme Roger Williams, la consacrer en plein dix-huitième siècle dans l'Etat de Rhode-Island (Astié, *Histoire des Etats-Unis*, 1865). Il serait injuste de méconnaître le concours précieux apporté à cette transformation par le mouvement libéral du dix-huitième siècle, dont la constitution de 1789 a été le glorieux couronnement. N'oublions pas, toutefois, que la Révolution française avait été précédée par la Déclaration des droits inscrits en tête de la constitution des Etats-Unis. C'est ainsi que l'Amérique protestante exerça sur elle une influence décisive qui faisait de ses promoteurs, par un détour et sans qu'ils s'en doutassent, les disciples ou les continuateurs de la Réforme (voyez Lanfrey, *Essai sur la Révolution française*, c. II; Quinet, *La Révolution*, t. Ier). Malgré toutes ses inconséquences, qui ont été jusqu'à retourner contre le catholicisme intolérant ses propres principes et ses pratiques persécutrices, la Révolution française ne nous en a pas moins légué comme un héritage inaliénable la grande idée de la séparation du spirituel et du temporel, ou l'Etat laïque. Les économistes éminents de notre époque ont tendu au même but en restreignant toujours davantage la compétence de l'Etat, au bénéfice de la spontanéité individuelle (voyez Stuart Mill, *La liberté;* Bastiat, *Sophismes économiques*). Enfin, le grand mouvement décentralisateur, dont Tocqueville a été le plus illustre représentant dans des livres qui sont des monuments (*De la démocratie en Amérique; L'Ancien régime et la Révolution*), a contribué efficacement à amener à maturité la notion libérale et chrétienne de l'Etat. Elle a triomphé, au moins dans les idées sinon dans les faits, non-seulement de la conception théocratique plus que jamais liée à l'ultramontanisme depuis le dernier concile, mais encore de cette conception bâtarde de l'Etat chrétien défendue avec une merveilleuse éloquence par l'homme d'Etat qui devait lui porter plus tard le coup le plus sensible (Gladstone, *The State in his relations with the Church*, London, 1839), et avec une précision rigoureuse par le fameux juriste Stahl (*Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht*, Erlangen, 1840). L'Etat chrétien qui prétend à un degré quelconque confondre la loi civile avec la foi religieuse, et servir celle-ci par la contrainte ou le privilége, n'est pas autre chose que le vieil Etat païen accommodé à un siècle où l'intolérance complète est impossible. Le véritable Etat chrétien, c'est celui qui se conforme à la notion qu'en donne l'Evangile, l'Etat qui met son honneur à représenter la justice en plaçant le droit de chacun sous la garantie du pouvoir confié par tous les citoyens à l'autorité civile qui les représente. Il est le droit armé qui impose le respect de toutes les libertés, en empêchant la liberté de l'un d'empiéter sur celle de l'autre. Précisément parce qu'il est armé, et qu'il doit user de contrainte pour réprimer les délits et les violences agressives, il perd toute compétence dans le domaine où la force serait impie et inique; il n'a à se

soucier de la religion que pour assurer sa liberté sous toutes ses formes. Voilà pourquoi il est d'autant plus chrétien qu'il est plus laïque. Il n'est point le représentant de la société humaine tout entière, il n'est qu'une de ses sphères, la sphère du droit. Tout ce qui tient aux libres convictions de l'âme lui échappe, ou du moins ne reçoit de lui que la protection nécessaire pour ne pas être entravé. L'Etat n'est pas chargé d'opérer le développement des individus, il le rend possible, ou du moins écarte ce qui y ferait obstacle ; aussi lui est-il interdit de suspendre les droits individuels, qu'il a pour principale mission de protéger et de favoriser. Il n'est pas pour cela réduit à la passivité en dehors de son rôle de répression. Rien ne rentre plus dans sa mission que de tout faire pour répandre l'instruction à tous les degrés, pourvu qu'il ne s'en fasse pas l'inspirateur autoritaire, et de contribuer dans la mesure du possible à conjurer, par ses institutions de bienfaisance, le paupérisme extrême sous le poids duquel la force morale est écrasée. De ce qu'il ne professe pas directement une doctrine religieuse, ce qu'il ne pourrait faire sans l'imposer, il ne s'ensuit pas que dans sa législation il ne puisse pas s'inspirer de plus en plus de la morale chrétienne, qui sera d'autant plus puissante qu'elle aura pour source une religion moins asservie. Telle est la notion de l'Etat qui, fidèle en tout point au christianisme primitif, se dégage de plus en plus du long travail de l'esprit humain, et qui a trouvé de nos jours sa formule la plus précise dans les écrits de Vinet et de Laboulaye. — Voyez, à part les ouvrages déjà cités de Rothe, Stahl, Gladstone, Tocqueville, Vinet, *La manifestation des convictions religieuses;* Laboulaye, *La liberté religieuse; L'Etat et ses limites*, 1863; Guill. de Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'Etat* (écrit vers 1800, publié en 1851, trad. en français en 1867).

E. de Pressensé.

ÉTATS DE L'ÉGLISE. Voyez *Église* (Etats de l').

ÉTATS-UNIS (Histoire religieuse). — L'histoire religieuse des Etats-Unis se divise en deux périodes : l'une antérieure à la Révolution et l'autre postérieure. Ce n'est pas seulement dans l'ordre politique, c'est aussi dans l'ordre religieux que la proclamation de l'Indépendance a inauguré une ère nouvelle.

Première période : *Temps antérieurs à la Révolution.* — Découverte par des expéditions espagnoles à la fin du quinzième siècle, l'Amérique fut partagée, par le pape Alexandre VI (1495), entre les couronnes de Castille et d'Aragon. La bulle pontificale invoquait l'intérêt des âmes comme motif unique d'une donation, contre laquelle Grotius protesta plus tard, au nom du droit et de l'Evangile. Elle était faite *ut fides catholica et christiana religio nostris præsertim temporibus exaltetur,... ac barbaræ nationes deprimantur et ad fidem ipsam reducantur.* Sans se laisser arrêter par cet acte de bon plaisir pontifical, d'autres Etats européens prirent pied de bonne heure en Amérique. La France fut la première à avoir des établissements sur ce continent où elle ne devait pas réussir à s'implanter définitivement, et les noms de Jacques Cartier, Jean de Ribault, Laudonnière, de Monts et

Champlain figurent avec honneur dans les annales de la colonisation. Les réformés français eurent une part importante dans ces premières tentatives, et il s'en fallut de peu que les huguenots ne prissent dans l'histoire du Nouveau Monde le rôle qui devait échoir aux puritains. Une première expédition organisée par Coligny (1562-1564) échoua misérablement, et ceux qui la composaient furent massacrés par les Espagnols. Une nouvelle colonie fondée en Acadie, au commencement du dix-septième siècle, sous la direction de de Monts, gentilhomme protestant de la Saintonge, fut ruinée par les jésuites et détruite par les Anglais. Ces derniers furent les vrais colonisateurs de l'Amérique du Nord. Après y avoir fait planter le drapeau britannique par Jean Cabot dès 1496, ils attendirent jusqu'au commencement du dix-septième siècle avant d'entreprendre une œuvre sérieuse de colonisation. La brillante tentative de sir Walter Raleigh, en 1584, n'eut guère d'autre résultat que de donner à une partie du continent américain le nom de Virginie, en l'honneur d'Elisabeth, la vierge reine, et de frayer la voie aux entreprises durables. En 1606, Jacques Ier divisa en deux cette partie de l'Amérique qui devait former le noyau des Etats-Unis. L'une fut la colonie du Sud (Virginie), et l'autre celle du Nord (Nouvelle-Angleterre). Cette division ne fut pas arbitraire ; elle traça la ligne de partage entre deux courants de colonisation et de civilisation fort distincts et encore reconnaissables aujourd'hui. C'est la religion, bien plus que la politique ou que le négoce, qui a fait la nationalité américaine. Il importe donc de montrer ici quelles influences religieuses présidèrent aux origines des treize colonies primitives.

I. Les *colonies du Nord*, quoique postérieures de quelques années à la colonisation de la Virginie, méritent d'être mises au premier rang, parce qu'elles furent le véritable berceau de la nation. Elles formèrent ce qu'on a appelé la Nouvelle-Angleterre, cette contrée située au nord-est de l'Etat de New-York, et qui comprend les Etats actuels de Maine, New-Hampshire, Massachusetts, Rhode-Island, Connecticut et Vermont. Ces diverses colonies, sauf la dernière, naquirent de 1620 à 1640. La plus ancienne, à laquelle s'attache un renom immortel dans l'histoire de l'Amérique, fut celle qui se fonda, en 1620, à New-Plymouth, sur la côte de la baie de Massachusetts. Elle se composait de puritains qui avaient fui l'Angleterre parce qu'il leur semblait, comme le dit Milton, que rien ne pouvait les défendre de la furie des évêques que le vaste Océan et les solitudes sauvages de l'Amérique. Les pères pèlerins, comme les a appelés la piété filiale de leurs descendants, étaient originaires du petit village de Scrooby, dans le Nottinghamshire, où, depuis 1602, existait une congrégation d'Indépendants. Harcelés par la persécution, ils se réfugièrent d'abord en Hollande, sous la conduite de leur pasteur John Robinson (1608). Comme les années s'écoulaient sans leur rouvrir les portes de l'Angleterre, ils se décidèrent, pour demeurer fidèles tout ensemble à leur patrie et à leur foi, à aller s'établir sur une terre anglaise où ils fussent à peu près assurés de n'être pas inquiétés pour leurs croyances.

Ils quittèrent la Hollande le 22 juillet 1620, mais ne s'embarquèrent définitivement à Plymouth pour l'Amérique que le 6 septembre de la même année. Ils étaient une centaine, y compris les femmes et les enfants, sur ce petit navire, le *Mayflower*, dont le nom est resté célèbre. Ils abordèrent, après une traversée de deux mois et demi, au cap Cod, sur une plage froide et aride, à laquelle ils donnèrent le nom de New-Plymouth. Avant de débarquer, les pèlerins rédigèrent un contrat, dans lequel les citoyens américains aiment à voir le premier germe de leurs institutions républicaines. Il était ainsi conçu : « Au nom de Dieu, ainsi soit-il. Nous, soussignés, les fidèles sujets de notre redoutable seigneur, le roi Jacques, par la grâce de Dieu, roi d'Angleterre, d'Ecosse, etc., ayant entrepris, pour la gloire de Dieu, l'avancement de la foi chrétienne, l'honneur de notre foi et de notre patrie, un voyage à l'effet de fonder la première colonie dans le nord de la Virginie, reconnaissons solennellement et mutuellement, en présence de Dieu et l'un en présence de l'autre, que, par cet acte, nous nous réunissons en un corps politique et civil pour maintenir entre nous le bon ordre et parvenir au but que nous nous proposons. Et en vertu dudit acte, nous ferons et établirons telles justes et équitables lois, telles ordonnances, actes, constitutions, et tels officiers qu'il nous conviendra, suivant que nous le jugerons opportun et utile pour le bien général de la colonie. Moyennant quoi, nous promettons toute due soumission et obéissance. En foi de quoi, nous avons signé ci-dessous, l'an du Seigneur 1620, le 11 novembre » (vieux style). Ce fut sur ces bases à la fois religieuses et libérales que les pèlerins fondèrent, au milieu de toutes sortes de difficultés, cette première colonie, mère de toutes les autres. Leur régime politique, emprunté au système ecclésiastique des Indépendants, fut la démocratie pure; les lois étaient discutées et votées par l'assemblée plénière des citoyens, comme aussi les affaires de l'Eglise. « Une seule idée, dit M. Laboulaye, avait conduit ces émigrants dans le Nouveau Monde, celle de fonder une Eglise pure. Cette seule idée leur a suffi pour établir une colonie au milieu d'obstacles qui eussent glacé l'âme d'hommes ordinaires, malgré la faim, le froid, la maladie, les Indiens, les bêtes sauvages. S'ils ont conquis ce sol ingrat, s'ils ont ouvert la voie à ce vaste courant d'émigration qui ne s'est point arrêté depuis plus de deux siècles, c'est que la foi les a soutenus au milieu des périls et des ennuis de la solitude, et leur a donné cette force qui transporte les montagnes et féconde les déserts » (Laboulaye, *Hist. des Etats-Unis*, t. I, p. 141). Ce fut en 1629 que se produisit le second exode puritain qui fonda la colonie du *Massachusetts*, dans laquelle se fondit plus tard celle de Plymouth. Cette émigration fut beaucoup plus considérable que la première, tant par le nombre de ceux qui en faisaient partie que par leur position sociale. Elle obtint de Charles Ier une charte fort libérale, qui se taisait, il est vrai, sur la question de la liberté religieuse; mais ce silence n'était pas fait pour gêner beaucoup les puritains. Leur but est clairement indiqué dans les instructions envoyées par la corporation anglaise à Endicott, qui

fut le premier gouverneur : « La propagation de l'Evangile, y est-il dit, est l'objet que les sociétaires ont surtout en vue en établissant la colonie. » Dès leur arrivée, en effet, ils constituèrent l'Eglise, avant même d'avoir posé les fondements de l'Etat. Leur organisation ecclésiastique, essentiellement égalitaire, servit de type à leur organisation politique, qui fut une démocratie représentative jusqu'au moment où leur charte fut révoquée (1684). En quelques années, des milliers de puritains, appartenant aux classes moyennes ou à la petite noblesse, vinrent renforcer ce premier noyau ; Salem, Boston, Dorchester furent fondées, et avec elles la colonie qui allait prendre la direction morale et religieuse de l'Amérique du Nord. La colonie du *Connecticut* fut fondée en 1633 par des puritains de New-Plymouth, suivis bientôt par leurs frères du Massachusetts. Les commencements furent difficiles, à cause de l'opposition des Indiens contre lesquels les colons durent prendre les armes. La colonie de New-Haven, qui se fondit plus tard dans celle du Connecticut, fut l'œuvre d'un ministre puritain, John Davenport, et d'un riche négociant de Londres, Théophile Eaton, qui arrivèrent d'Angleterre en 1638, dans l'intention de créer un Etat dont la constitution fût encore plus strictement biblique que celles des autres établissements puritains. *Rhode-Island* dut aussi sa colonisation à une émigration partie du Massachusetts. Un jeune pasteur de Salem, Roger Williams (voyez ce nom), n'avait pas craint d'attaquer vivement les principes théocratiques sur lesquels reposait la colonie puritaine. Ses idées de liberté religieuse étaient tellement en avance sur celles qui régnaient autour de lui, qu'elles lui attirèrent des persécutions qui aboutirent même à un arrêt de bannissement. Williams se réfugia chez les Indiens Narragansetts, auxquels il avait rendu des services et qui le traitèrent en ami. En 1636, il fonda la ville et la plantation de Providence, dont il fit un asile ouvert « à toutes les consciences, » et où ne tardèrent pas à le rejoindre un certain nombre de ses fidèles de Salem. Deux ans plus tard, la controverse antinomienne amena de nouveaux proscrits du Massachusetts qui fondèrent, dans le voisinage de Roger Williams, un établissement où ils voulaient librement professer et pratiquer leurs croyances. Cette colonie prit le nom de Rhode-Island, et ce nom réunit bientôt, sous un même régime de liberté civile et religieuse, ces deux émigrations qu'animait un même esprit. Une charte, que Williams alla solliciter à Londres, vint donner au nouvel établissement le titre légal qui lui avait d'abord manqué, et sanctionner « une pleine et entière liberté de conscience. » Les colonies du *Maine* et de *New-Hampshire* durent leur origine à des épiscopaux, jaloux de voir la Nouvelle-Angleterre tout entière aux mains des puritains. Mais ces essais de colonisation entrepris par le capitaine Mason et sir Ferdinando Gorges, échouèrent misérablement, et ce fut encore aux puritains qu'incomba la tâche de coloniser ces régions. Toutes ces colonies du Nord, connues de bonne heure sous le nom de Nouvelle-Angleterre, furent filles, on le voit, du grand mouvement non-conformiste du dix-septième siècle. Elles donnèrent naissance à un peuple

d'un caractère distinct et d'une physionomie fortement accusée, qui a marqué de son empreinte la nationalité américaine. — Les *colonies du Centre* (Maryland, Delaware, Pensylvanie, New-Jersey, New-York) eurent des origines fort diverses, parmi lesquelles les préoccupations religieuses eurent aussi leur part. La colonisation du *Maryland* fut l'œuvre de lord Baltimore, gentilhomme catholique, qui voulut en faire un refuge pour ses coreligionnaires persécutés. La charte octroyée par Charles Ier ne garantissait, il est vrai, d'après Hildreth, « aucune tolérance pour un culte non autorisé par la loi anglaise ; » mais c'était là une concession faite aux préjugés régnants en Angleterre, et en fait, la colonie fondée par lord Baltimore et son fils en 1633 fut bien catholique, au moins à l'origine, comme les colonies de la Nouvelle-Angleterre furent puritaines. Les premiers colons qui débarquèrent dans une île du Potomac en prirent possession « au nom de leur Sauveur, » en même temps qu' « au nom de leur roi. » L'Etat actuel de *New-York* doit sa fondation aux Hollandais, qui appelèrent la ville Nouvelle-Amsterdam et la province Nouvelle-Hollande. La Hollande d'Amérique, comme celle d'Europe, se montra hospitalière aux proscrits et pratiqua la plus grande tolérance religieuse. Aussi vit-on se produire un vaste courant d'émigration qui amena d'Europe un grand nombre de puritains et de huguenots. Ces derniers accoururent en foule après la prise de la Rochelle et fondèrent la Nouvelle-Rochelle. Vers le milieu du dix-septième siècle, ils étaient si nombreux que les actes de la colonie se publiaient en français aussi bien qu'en anglais et en hollandais. Au commencement du dix-huitième siècle, d'après Smith, cité par Bancroft (II, 302), ils formaient, après les Hollandais, la partie la plus considérable et la plus riche de New-York. Le docteur Miller (*Hist. of the Evang. Church of N.-Y.*) raconte que les huguenots de la Nouvelle-Rochelle, pour assister au culte public, franchissaient à pied, dans la nuit du samedi au dimanche, les seize milles qui les séparaient de New-York, où se trouvait leur temple. Et quand ils avaient assisté à deux services, ils regagnaient leurs demeures dans la soirée du dimanche. Le *New-Jersey*, cédé par le gouvernement anglais à lord Berkeley et à sir George Carteret, fut colonisé en partie par des quakers, qui venaient, eux aussi, demander à l'Amérique le droit de professer librement leur foi, en partie aussi par des presbytériens chassés d'Ecosse par la persécution. Le fond de la population fut, dès l'origine, essentiellement religieux et moral. Le *Delaware* dut sa fondation à une généreuse pensée de Gustave-Adolphe, qui voulait faire de la Nouvelle-Suède un refuge ouvert aux protestants persécutés. Une émigration assez considérable de Suédois se produisit, jusqu'au moment où la petite colonie, abandonnée par sa métropole, tomba entre les mains des Hollandais, qui durent eux-mêmes disparaître devant les Anglais. La *Pensylvanie* fut l'œuvre de William Penn (voyez l'art. *Penn*) et des quakers. Fils d'un amiral anglais, mais converti par les quakers, il avait été persécuté pour ses opinions, et avait plaidé avec éloquence, par ses écrits et par sa parole, la cause de la liberté religieuse.

Voyant que l'Angleterre du dix-septième siècle n'était pas mûre pour l'application de ses principes, il se décida à aller les réaliser lui-même en Amérique. Héritier d'une créance de 16,000 livres sterling sur le gouvernement anglais, il obtint de Charles II en échange une concession aux bords du Delaware. Il arriva en 1682 dans la colonie pour y faire ce qu'il appelait « la sainte expérience » (*the holy experiment*). Il conclut avec les Indiens ce traité célèbre, « le seul, disait Voltaire, qui n'ait point été juré et qui n'ait point été rompu; » il fit voter par les habitants une constitution d'un libéralisme admirable; fonda Philadelphie, la cité de l'amour fraternel, et attira, par des conditions exceptionnellement avantageuses, un grand nombre d'émigrants venus de la Grande-Bretagne, de France, et surtout d'Allemagne, où Penn avait répandu les doctrines des Amis. — Les *colonies du Sud*, qui ont conservé jusqu'à nos jours un caractère si différent de celui des autres colonies, s'en distinguèrent dès l'origine au point de vue religieux. Tandis que la Nouvelle-Angleterre servait d'asile aux non-conformistes, le Sud attirait de préférence les épiscopaux. La *Virginie* fut la plus ancienne des treize colonies. Elle fut l'œuvre d'une compagnie constituée par charte royale, et qui, à partir de 1607, envoya en Amérique de nombreux convois d'émigrants composés en grande partie de gentilshommes. La charte de la colonie y instituait le culte anglican, qui fut reconnu par la première législature comme la seule religion officielle. La compagnie recommandait expressément que l'on s'appliquât à « attirer les naturels à la civilisation, à l'amour de Dieu et à la vraie religion. » Devenue l'asile des *cavaliers* vaincus en Angleterre, gouvernée longtemps par sir William Berkeley, ce gouverneur qui rendait grâce à Dieu de n'avoir « ni écoles ni imprimeries, » la Virginie représenta longtemps l'attachement exclusif à l'épiscopalisme anglican. Les *Carolines* furent concédées, sous Charles II, à quelques gentilshommes qui prétextaient un zèle pieux pour la propagation de l'Evangile, mais qui songeaient surtout à accroître leur fortune. L'un d'eux, lord Shaftesbury, fit préparer par le philosophe Locke un projet de constitution pour le nouvel Etat, mais la pratique en révéla le caractère absolument chimérique. L'épiscopalisme y était proclamé la religion de l'Etat, mais les autres cultes étaient tolérés. Grâce à cette clause qui survécut à cette charte éphémère, les Carolines virent accourir puritains, quakers et huguenots, ceux-ci en nombre considérable, en sorte que l'élément non-conformiste domina de bonne heure. La *Géorgie* est la plus jeune des colonies primitives. Elle fut l'œuvre d'un philanthrope, Oglethorpe, qui voulut en faire un asile ouvert aux prisonniers pour dettes et aux persécutés de toute nature. Parmi les premiers émigrants se trouvait une colonie de Moraves, conduits par Zinzendorf. Les deux frères Wesley et Whitefield y passèrent eux-mêmes quelque temps. On le voit, si la religion eut une influence capitale dans les débuts de la colonisation du Nord, elle ne fut pas étrangère non plus aux causes qui firent naître les établissements du Sud. Ce rapide coup d'œil suffit à montrer que c'est bien le protestantisme

évangélique qui a donné naissance à la nationalité américaine.

II. L'histoire religieuse des colonies jusqu'à la Révolution manque d'unité comme leur histoire politique. Il n'est donc pas possible d'en embrasser l'ensemble dans un tableau synoptique, et nous devons nous borner à marquer les grands traits de l'évolution religieuse et ecclésiastique, successivement dans les diverses régions qui ont contribué à faire au pays sa physionomie religieuse et morale. La Virginie demeura, pendant toute la période coloniale, la place forte de l'épiscopalisme américain. Dès 1620, onze paroisses, desservies par cinq ministres, étaient organisées pour une population qui n'excédait pas trois mille âmes. En 1622, l'on fixa le traitement des ministres à quinze cents livres de tabac et treize barils de froment, seules monnaies courantes à cette époque dans la colonie. Chaque colon âgé de seize ans et au-dessus était taxé à dix livres de tabac et un boisseau de blé pour subvenir aux frais du culte. Dix ans plus tard, la colonie se donna un code, où les affaires d'Eglise eurent une place importante. Les ministres furent chargés de l'état civil. Ils devaient prêcher au moins une fois par semaine, donner la communion trois fois par an et vaquer à la catéchisation des enfants et à la visite des malades. Un casuel vint s'ajouter à leur traitement fixe à l'occasion des cérémonies ecclésiastiques. La loi établit une règle sévère des mœurs ; elle condamnait à l'amende non-seulement les ivrognes, les blasphémateurs et les adultères, mais encore ceux qui n'allaient pas à l'église ou ne communiaient pas. De bonne heure l'on s'efforça « d'attirer les naturels à la civilisation, à l'amour de Dieu et à la vraie religion, » selon la recommandation de la compagnie. On voulut même fonder un collége pour élever les enfants indiens, et l'évêque de Londres contribua pour 1,000 livres sterling à cette entreprise, qui dut être abandonnée à la suite du soulèvement des Indiens en 1622. La colonie compta parmi ses premiers pasteurs des hommes tels que Hunt et Whitaker, qui l'honorèrent par leurs vertus et leurs talents. Elle jouit plus tard du ministère de James Blair, qui s'occupa activement d'éducation et d'évangélisation et mérite de prendre place parmi les bienfaiteurs de l'Amérique. Malheureusement c'étaient là des exceptions, et le clergé virginien fut en général de médiocre qualité. Sir William Berkeley, répondant à une enquête parlementaire sur les colonies, disait : « On nous envoie d'Angleterre ce qu'on a de plus mauvais. » Et l'évêque de Londres lui-même, dans une lettre à Doddridge, reconnaissait qu'il envoyait en Amérique des hommes « qui demandaient à s'expatrier pour restaurer leur fortune ou faire oublier leurs fautes. » L'Assemblée générale de Virginie dut défendre aux ministres de s'abandonner aux excès de la boisson et de la débauche (*Hening's Laws of Virginia*). Le pouvoir civil fut amené à faire la police des mœurs au sein de l'Eglise par suite de l'absence de tout contrôle épiscopal sérieux, les Eglises coloniales ressortissant au diocèse de Londres. Les paroisses, de leur côté, étaient peu disposées à subir des pasteurs indignes qui, une fois nommés, étaient inamovibles. Aussi prirent-elles l'habitude de n'adresser à leurs ministres qu'une vocation provisoire, qui devait

être renouvelée d'année en année. Le recrutement du clergé épiscopal demeura d'ailleurs fort difficile, l'Angleterre ne pouvant envoyer à ses colonies qu'un nombre insuffisant de pasteurs, et les colonies ne pouvant guère elles-mêmes en produire à cause de la nécessité pour les candidats d'aller en Angleterre chercher l'ordination. Il en résulta une réelle pénurie ; en 1661, sur cinquante paroisses que comptait la Virginie, les quatre cinquièmes étaient vacantes. Cet état de choses s'améliora, puisqu'à la veille de la Révolution, la Virginie avait une centaine de ministres pour ses quatre-vingt-dix-sept paroisses. L'Eglise anglicane ne se montra pas plus tolérante en Virginie qu'elle ne l'était en Angleterre. Une loi de 1643 interdit la prédication à quiconque n'a pas reçu l'ordination épiscopale. Les quakers et les puritains furent frappés de peines sévères et expulsés du pays. Mais la persécution ne servit qu'à fortifier le non-conformisme, qui se répandit, comme une infiltration continue, des provinces de la Nouvelle-Angleterre dans celles du Sud. S'il faut en croire Baird, « au commencement des guerres de la Révolution, le nombre des non-conformistes dépassait celui des membres de l'Eglise épiscopale » (*Relig. en Am.*, I, 229). A ce moment, la vie religieuse semblait avoir déserté l'Eglise officielle pour se réfugier dans ces communautés à peine tolérées. Jarratt, l'un des *clergymen* de cette Eglise, écrivait à Wesley, à la veille de la Révolution : « Je ne connais qu'un seul de mes collègues qui paraisse posséder un christiasnisme vivant. » Partout ailleurs qu'en Virginie, l'Eglise anglicane fut l'Eglise de la minorité. Le premier ministre de cette communion qui visita la Caroline du Nord y arriva seulement en 1703. Plus de trente ans auparavant, les quakers y avaient fondé un établissement religieux. C'est à eux, aussi bien qu'aux presbytériens d'Ecosse, aux huguenots de France et aux puritains de la Nouvelle-Angleterre, que cette colonie dut de ne pas être privée de secours religieux pendant la période coloniale. En 1704, les propriétaires de la colonie imposèrent aux colons l'entretien de l'Eglise épiscopale. Ceux de la Caroline du Sud suivirent cet exemple, bien que les dissidents formassent les deux tiers de la population. Tandis que toutes les provinces protestantes, à l'exception d'une seule, pratiquaient l'intolérance religieuse, le fondateur catholique du Maryland reçut avec une égale faveur sur son territoire les épiscopaux fuyant la Nouvelle-Angleterre et les puritains chassés de la Virginie. Un acte passé en 1649 établissait que « nul dans cette province, pourvu qu'il fît profession de croire en Jésus-Christ, ne serait troublé, molesté ou inquiété dans sa foi ou dans l'exercice de sa religion, ni ne serait contraint de croire ou d'exercer aucune religion contre son aveu. » Il faut ajouter que la même assemblée édictait la peine de mort contre quiconque nierait la Trinité ! Sous cette législation, les sectes protestantes se multiplièrent à tel point que le pouvoir politique tomba entre leurs mains. Il est triste d'avoir à dire que cette révolution ne fut pas favorable à la cause de la liberté de conscience, et que les catholiques se virent persécutés par les fils de ceux auxquels ils avaient ouvert leur pays.

Il leur fut interdit de célébrer la messe, et « l'on alla même jusqu'à faire du prosélytisme catholique auprès des enfants en offrant de les mettre en possession d'une portion des biens de leurs parents catholiques » (Astié, II, 286). L'Eglise épiscopale devint officielle en 1692 et les colons furent obligés, quelles que fussent leurs opinions religieuses, de contribuer au soutien de ses ministres. A côté d'elle, les presbytériens et les baptistes fondèrent de nombreuses communautés. New-York, devenu anglais en 1664, demeura longtemps hollandais par la religion. L'Eglise réformée y était la principale Eglise ; le culte s'y célébrait encore en hollandais à la veille de la Révolution, et c'était à la classe d'Amsterdam qu'elle ressortissait. Le gouverneur Fletcher réussit pourtant, en 1693, à établir une Eglise épiscopale, et, deux ans après, il lui fit accorder les prérogatives d'une Eglise d'Etat, bien qu'elle ne comptât pas dans ses rangs le dixième de la population. Bientôt même, il se trouva un gouverneur, lord Cornbury, qui tenta d'interdire la prédication et l'enseignement à quiconque ne serait pas nanti d'une licence de l'évêque de Londres. Cette tentative échoua devant la ferme résolution des colons, qui prenaient la religion trop au sérieux pour permettre au pouvoir civil de la contrôler. L'influence hollandaise, se combinant avec l'influence puritaine, conserva à la population de la province de New-York un cachet religieux distinct. Un homme y exerça une grande et salutaire influence par ses talents et par sa piété ; ce fut Freylinghuysen, qui arriva de Hollande en 1720. Lorsqu'en 1702, la reine Anne réunit en une seule province le New-Jersey de l'ouest, habité surtout par des quakers, et celui de l'est, peuplé par des dissidents de toute provenance, le gouvernement garantit la liberté religieuse à tous les habitants, en exceptant comme toujours les catholiques. Le New-Jersey fut, pendant la période coloniale, l'une des provinces les plus religieuses de l'Amérique. « Nulle part, dit Baird (*Relig. en Am.*, I, 143), les Eglises n'ont possédé des ministres plus capables et plus fidèles. C'est là que l'admirable David Brainerd consacra la fin d'une vie trop courte à prêcher aux Indiens. Ce fut là que travaillèrent le célèbre William Tennent, et ces autres fidèles ministres dont les travaux portèrent de si beaux fruits. Ce fut là que se produisirent, sous la parole de Whitefield, de remarquables réveils religieux. C'est enfin au New-Jersey que fut érigé le collége de Nassau-Hall, qui a donné à l'Amérique quelques-uns de ses meilleurs théologiens : Dickinson, Burr, Finley, Witherspoon, Smith, Green, Edwards (l'ancien). » La Pensylvanie, fidèle à l'esprit de son fondateur, maintint avec un soin jaloux la liberté religieuse pour tous, y compris les catholiques. La prépondérance de l'élément quaker y donna aux forces et aux convictions religieuses un cachet de spiritualisme et d'austérité qui devait décourager les entreprises épiscopales. Le Rhode-Island avait précédé la Pensylvanie dans les voies de la liberté religieuse, et demeura fidèle à cette cause, malgré ses puissants voisins du Massachusetts, qui voyaient de mauvais œil les quakers et les baptistes trouver asile dans cette colonie. Son fondateur, Roger Williams,

converti lui-même au baptisme, demeura jusqu'au bout l'apôtre infatigable de la liberté, et ce sont les principes qu'il appliqua dans sa plantation de Providence qui sont devenus les principes fondamentaux de la constitution américaine. Il nous reste à parler des autres colonies de la Nouvelle-Angleterre, et particulièrement du Massachusetts, d'où a rayonné sur l'Amérique une influence religieuse prépondérante. Nous ne pouvons que résumer cette histoire à grands traits. L'état de choses que fondèrent les pères pèlerins fut une théocratie. « Il vaut mieux, dit Cotton, l'un de leurs docteurs, organiser l'Etat de manière qu'il étaye la maison de Dieu qui est l'Eglise, que de façonner l'Eglise aux convenances de l'Etat » (*Letter to lord Say*, dans Hutchinson). Ces Eglises puritaines se constituèrent, d'après les principes congrégationalistes, en petites communautés autonomes organisées d'une façon toute démocratique. On en devenait membre, non par l'adhésion à un formulaire de doctrines, mais en fournissant la preuve que l'on était régénéré. La participation au culte était obligatoire, et la discipline des mœurs était sévère. Tout élément liturgique avait disparu du culte ; les fêtes consacrées par l'Eglise étaient supprimées, à l'exception du dimanche que l'on observait rigoureusement. Chaque Eglise élisait elle-même ses diacres et ses anciens, dont l'un prenait le titre de pasteur. Dès 1631, on rattacha les droits politiques à la qualité de membre de l'Eglise, et ce *test* religieux se maintint jusqu'en 1686. Pour que cette prétention de n'attribuer qu'aux chrétiens les droits de citoyens ne fût pas illusoire, il fallut que la communauté générale exerçât un certain contrôle sur le mode d'admission des membres dans les diverses Eglises, ce qui était une déviation considérable du système congrégationaliste. La confusion de l'Etat et de l'Eglise devait nécessairement conduire à l'intolérance à l'égard des hérétiques. Les premiers frappés furent les antinomiens qui, sous la direction d'Anne Hutchinson (voyez cet article), constituèrent une opposition qui menaçait l'unité religieuse de leur communauté. Leur doctrine était un mélange de quiétisme et d'illuminisme, qui faisait bon marché de la Bible et même de la morale. On eut recours d'abord aux moyens de persuasion pour éviter le schisme : conférences amiables, jours de jeûne et d'humiliation, synode où siégèrent les ministres et les magistrats. Mais la querelle s'envenimant toujours plus, Anne Hutchinson fut exilée en 1638, et un grand nombre de ses disciples partirent avec elle. Deux ans auparavant, Roger Williams avait été expulsé de la colonie. Son principal tort était de professer sur la nature et les limites des pouvoirs humains et sur les droits de la conscience des principes qui étaient de deux siècles en avance sur ceux de son temps, et qui devaient plus tard se développer merveilleusement en Amérique. En 1656, l'unité religieuse si chère aux puritains se trouva de nouveau menacée par l'arrivée des premiers quakers. Ces sectaires inspiraient une folle terreur aux colons ; aussi eut-on recours à tous les moyens pour en débarrasser la contrée. Ils furent condamnés à être emprisonnés et rapatriés ; mais pour un que l'on chassait il en revenait dix.

On eut alors recours à des peines plus sévères. Ceux qui reparurent dans le pays après en avoir été bannis eurent l'oreille coupée. Deux d'entre eux furent même exécutés à Boston en 1659. Mais leur opiniâtreté finit par avoir raison de l'intolérance des puritains, qui se lassèrent plus vite de frapper que les quakers d'être frappés. Ce fut par les mêmes moyens que les baptistes conquirent le droit de cité. Quant à l'Eglise anglicane, elle attendit, pour pénétrer dans la Nouvelle-Angleterre, que se fût produit le coup d'autorité qui dépouilla les colonies de leur autonomie (1686). Quarante années plus tard, le Massachusetts eut un dernier accès d'intolérance, qui coûta la vie à vingt personnes suspectes de sorcellerie. Cette intolérance était générale à cette époque en Europe comme en Amérique; elle était le résultat de cette déplorable confusion du temporel et du spirituel que n'avaient pas su éviter les fondateurs de la Nouvelle-Angleterre. Le régime théocratique causa d'autres embarras encore à leurs successeurs. En n'accordant les droits politiques qu'aux seuls membres de l'Eglise officielle, ils avaient créé une oligarchie en dehors de laquelle se trouvaient rejetés, à un moment donné, les trois quarts de la population. Le mécontentement très-vif de cette partie du peuple tenue en dehors des affaires publiques finit par amener une modification profonde dans les conditions d'existence et dans le mode de recrutement de l'Eglise. Au lieu des garanties primitivement exigées, on en vint à envisager comme membres de l'Eglise tous ceux qui y avaient reçu le baptême. On créa pour eux une catégorie spéciale qu'on appela le *half-way Covenant*. Sous l'influence d'un ministre fort pieux, Salomon Stoddard, les barrières que la discipline avait élevées autour de la cène s'abaissèrent peu à peu, et l'on déclara que tous les baptisés avaient le droit d'y participer. Au relâchement disciplinaire correspondit malheureusement une décadence religieuse profonde. La première génération puritaine avait été religieusement grande et forte, malgré ses étroitesses; elle avait eu des pasteurs remarquables comme Cotton, Sheppard, Richard Mather, Hooker, Davenport; des missionnaires admirables comme John Eliot, l'apôtre des Indiens; des laïques d'une piété égale à leurs talents comme Winthrop, le gouverneur éminent du Massachusetts, Bradford et Winslow, de Plymouth, Haynes, du Connecticut. L'époque qui suivit la révolution de 1688 fut bien différente. A la piété vivante des premiers jours succéda un formalisme sans vie; le puritanisme, encore intact dans les formes du culte et dans les mœurs publiques, sembla sur le point de laisser périr le type de doctrine et de piété qui avait fait sa force. Cette éclipse ne fut que momentanée. Jonathan Edwards, ministre de Northampton, donna, vers 1735, par sa prédication puissante et fortement dogmatique, le signal de l'une de ces rénovations religieuses, connues depuis lors sous le nom de réveils (*revivals*). A sa voix les consciences se réveillèrent, de nombreuses conversions se produisirent. Le mouvement se répandit dans les divers Etats de la Nouvelle-Angleterre et jusque dans le New-Jersey. En moins de vingt ans (1740-1760), les Eglises augmentèrent de cent cinquante dans

la Nouvelle-Angleterre, ce qui porta leur nombre à cinq cent trente. Le réveil ramena les Eglises aux principes qu'elles avaient désertés. La doctrine calviniste et la discipline puritaine furent relevées du même coup ; la profession du christianisme redevint une affaire personnelle ; la distinction entre l'Eglise et la paroisse reparut. En même temps qu'il vivifiait et réorganisait ainsi les Eglises évangéliques, le réveil provoquait un mouvement d'opposition qui aboutit à la création d'Eglises unitaires. Mais ce schisme, en éliminant des éléments étrangers, eut pour résultat de fortifier les Eglises orthodoxes. « Il est incontestable, dit M. Astié (II, 368), que le réveil de ces vérités religieuses qui, aux yeux des puritains, étaient le fondement de leur liberté, contribua sensiblement à retremper l'esprit national en vue de la grande crise qui allait faire un appel à toute son énergie. »

Seconde période : *Temps postérieurs à la Révolution.* — I. Voici, d'après Baird, quelle était la statistique approximative des diverses communions religieuses au moment où éclata la guerre de l'Indépendance : épiscopaux, 250 ministres, 300 églises ; baptistes, 350 ministres, 380 églises ; congrégationalistes, 575 ministres, 700 églises ; presbytériens, 140 ministres, 300 églises ; luthériens, 25 ministres, 60 églises ; réformés allemands, 25 ministres, 60 églises ; réformés hollandais, 25 ministres, 60 églises ; associés, 13 ministres, 20 églises ; moraves, 12 ministres, 8 églises ; catholiques, 26 ministres, 52 églises. Ce qui ferait 1,441 ministres et 1,940 églises pour une population totale qui ne dépassait pas 3 millions d'âmes. Il faudrait, pour être complet, mentionner les quakers, qui étaient fort nombreux, surtout en Pensylvanie, et les méthodistes, qui, bien que d'origine toute récente, avaient plus de 3,000 membres dans leurs sociétés, sans être encore toutefois constitués en Eglise distincte. La guerre de l'Indépendance (1775-1783) vint jeter un trouble profond dans la marche des diverses Eglises. Tandis que les congrégationalistes, les baptistes et les presbytériens embrassaient avec ardeur les intérêts de la cause coloniale, les quakers se montraient opposés à la guerre, et beaucoup d'épiscopaux faisaient des vœux pour la mère patrie. Ce fut le vieil esprit puritain de la Nouvelle-Angleterre qui donna le signal de la résistance et en demeura jusqu'au bout l'inébranlable point d'appui. On avait des jours de jeûne et de prière pour appeler la bénédiction divine sur les armes fédérales ; les pasteurs dénonçaient du haut de la chaire l'alliance impie « du sceptre et du surplis, » et encourageaient leurs fidèles à s'enrôler ; un grand nombre d'entre eux donnèrent l'exemple et prirent les armes jusqu'au rétablissement de la paix. Cet ardent patriotisme contrastait avec l'attitude de la plupart des ecclésiastiques anglicans, qui se montrèrent hostiles à la Révolution et repartirent pour l'Angleterre.

II. La rupture du lien entre l'Eglise et l'Etat ne fut pas le résultat immédiat de la proclamation de l'indépendance des colonies américaines, et elle ne fut pas davantage l'œuvre du Congrès. La constitution se bornait à déclarer « qu'aucune condition religieuse ne pourra

être exigée comme condition d'aptitude pour aucune fonction ou charge publique des Etats-Unis » (art. VI, § 3). L'un des amendements proposés en 1789 et ratifiés en 1791 était ainsi conçu : « Le Congrès ne pourra établir une religion d'Etat, ni défendre le libre exercice d'une religion. » A ces deux articles se réduit toute la législation religieuse renfermée dans le statut fédéral, mais ils ont suffi pour assurer aux citoyens des Etats-Unis la plus grande liberté religieuse qui fut jamais. Les Etats particuliers demeuraient donc libres de se donner, s'ils le jugeaient bon, des Eglises nationales, et ce fut la force des choses, plus que l'attachement aux principes, qui amena partout la dissolution du lien entre l'Etat et l'Eglise. La Virginie ouvrit la voie. L'Eglise épiscopale, quoique seule légale, y était peu aimée. « Ses ministres, plus jaloux de percevoir jusqu'à la dernière livre de tabac dont se composait leur prébende, que de remplir fidèlement les fonctions de leur ministère, avaient de continuels procès avec leurs paroissiens; une bonne partie de leur temps y passait, et ils consumaient le reste à la chasse et au jeu » (Baird, I, 268). Les épiscopaux patriotes ne pardonnaient pas à leurs ministres leur froideur pour l'indépendance des colonies et le départ pour l'Angleterre des deux tiers d'entre eux; aussi firent-ils cause commune avec les presbytériens, les baptistes et les quakers pour demander, dès 1775, à l'assemblée générale de la Virginie, « de renverser l'esclavage religieux en même temps que l'esclavage politique. » Thomas Jefferson et ses amis appuyèrent, pour de tout autres motifs, il est vrai, cette demande. Le 6 décembre 1776, furent rapportées les lois qui avaient consacré l'union de l'Eglise et de l'Etat, mais ce ne fut qu'en 1784, après de longues discussions, qu'elle fut définitivement abolie. L'exemple de la Virginie ne fut pas immédiatement suivi par les autres Etats. Dans le Maryland, le New-York, la Caroline du Sud, on abolit le privilége de l'Eglise épiscopale, en appelant les autres Eglises à participer à ce privilége. La législature s'attribuait le droit de lever un impôt pour l'entretien de la religion, mais elle laissait à chaque contribuable la faculté de désigner la communion particulière à laquelle il entendait attribuer sa quote-part d'impôt, à moins qu'il ne préférât l'affecter au soulagement des pauvres. Ces restrictions finirent par disparaître. Le New-Jersey, la Pensylvanie, le Delaware, les Carolines et la Géorgie ne tardèrent pas à abolir l'obligation d'assister au culte et de contribuer à ses frais. Le *test* religieux, qui avait survécu à la Révolution, fut aussi abandonné, et les fonctions publiques devinrent accessibles à tous les citoyens, quelles que fussent leurs opinions religieuses. La Nouvelle-Angleterre fut la dernière à entrer dans cette voie. Jusqu'en 1816, le congrégationalisme y demeura la religion d'Etat. Les dissidents obtinrent alors l'abolition de la taxe paroissiale, qui fut remplacée par un impôt pour le culte, réparti entre les diverses Eglises, conformément au vœu des imposés. Ce ne fut qu'en 1833, à la suite de longs débats, que la législature du Massachusetts abolit toute taxe obligatoire et laissa à chaque Eglise le soin de pourvoir, comme elle l'entendrait, à ses propres besoins.

Si la séparation de l'Eglise et de l'Etat entraîna, à l'origine, quelques souffrances, on peut affirmer qu'elle a eu généralement des effets bienfaisants. Elle a développé à un rare degré l'initiative individuelle, et, en enlevant aux gouvernements le souci des intérêts religieux, elle en a fait l'affaire de tous. Les Eglises sont bien plus nombreuses et bien mieux dotées qu'elles n'auraient pu l'être sous le régime des religions nationales. Les cinq grandes communautés protestantes (méthodistes, baptistes, presbytériens, congrégationalistes et épiscopaux) ont reçu de leurs fidèles, dans l'année 1872, un revenu de plus de 211 millions de francs ; en comptant les autres Eglises de moindre importance, on peut estimer à 250 millions le revenu total des Eglises protestantes. On évalue à 1,500 millions la valeur des immeubles dont elles disposent. Si l'Etat s'abstient, en Amérique, d'intervenir dans les affaires des Eglises, il est loin d'être indifférent en matière religieuse. La plupart des constitutions des Etats commencent par un hommage à Dieu ; celle du Massachusetts déclare que « le culte public rendu à Dieu, l'enseignement de la piété, de la religion et de la morale, favorisent le bonheur et la prospérité d'un peuple et la sécurité d'un gouvernement républicain. » La constitution fédérale et les lois des Etats considèrent le dimanche comme un jour férié. Dans les circonstances solennelles, le Congrès, le président ou les gouverneurs d'Etat fixent des jours d'humiliation ou d'actions de grâces. Dans la plupart des Etats, les églises sont exemptes d'impôts et les pasteurs sont dispensés de tout service public dans la milice ou dans le jury. L'Etat leur délègue les fonctions d'officiers de l'état civil pour les mariages où leur ministère est réclamé. Les deux chambres du Congrès ont chacune un chapelain, pris tantôt dans une Eglise, tantôt dans une autre. La Bible est lue dans les écoles publiques. Ces faits montrent que, si l'Etat est séparé de l'Eglise aux Etats-Unis, il sait reconnaître dans la religion une force morale et sociale digne de tous ses respects.

III. Le régime de l'entière liberté religieuse a été salutaire aux Eglises américaines, autant au moins que le régime théocratique leur avait été nuisible. Quelque rapide qu'ait été l'accroissement de la population depuis un siècle, l'accroissement des Eglises a été plus rapide encore ; pendant que le chiffre de la population s'élevait de trois à quarante millions, le nombre des ministres grandissait de quatorze cents à cinquante mille, ce qui fait un pasteur pour huit cents personnes, tandis qu'il y en avait un pour deux mille cent quarante à la veille de la Révolution. Il faut ajouter que les lieux de culte peuvent contenir les deux tiers de la population totale des Etats-Unis, proportion qui n'est nulle part atteinte en Europe. Les Eglises ne se sont pas laissé distancer par la colonisation. Libres de leurs mouvements, elles ont suivi les émigrants dans l'ouest et les ont évangélisés de hutte en hutte avec un zèle admirable (voyez notre livre, *Les prédicateurs pionniers de l'ouest américain*). Nous ne pouvons raconter ici l'histoire des diverses Eglises des Etats-Unis ; la plupart ont d'ailleurs un article spécial dans l'*Encyclopédie*. Nous nous bor-

nons à résumer à grands traits l'histoire et l'organisation des cinq ou six principales Eglises, qui embrassent l'immense majorité de la population chrétienne de ce pays. Les petites communautés, auxquelles l'individualisme religieux a donné naissance, n'ont qu'une importance très-secondaire et peuvent être négligées. — L'Eglise *épiscopale* est la plus ancienne des Eglises protestantes ; elle ne vient toutefois qu'au cinquième rang au point de vue de l'importance numérique. La Révolution, qui paraissait devoir la détruire, fut au contraire pour elle une crise bienfaisante. Deux de ses ministres allèrent en Angleterre recevoir la consécration épiscopale des mains des archevêques de Cantorbéry et d'York, autorisés à cet effet par un acte spécial du parlement. Une fois l'épiscopat américain constitué, on travailla énergiquement à la réorganisation de l'Eglise. En principe, chaque Etat forme un diocèse, à moins qu'il ne soit subdivisé en deux ou trois par suite de son étendue. A la tête de chaque diocèse se trouve placé un évêque, dont les pouvoirs sont limités par ceux de la « convention, » sorte de cour mi-partie ecclésiastique et laïque qui se réunit annuellement. Tous les trois ans, a lieu la « convention générale, » qui est la cour suprême de l'Eglise et qui se compose de tous les évêques et de délégués clercs et laïques, qui forment deux chambres distinctes délibérant séparément. Chaque paroisse choisit son recteur, sauf ratification de l'évêque. En même temps qu'elle se réorganisait, l'Eglise épiscopale retrouvait la vie qu'elle avait perdue. Elle reprit dans la Virginie et le Maryland, à force de zèle et d'activité, la place qu'elle avait avant la Révolution. Des réveils remarquables ont eu lieu, à diverses reprises, par le moyen de ses pasteurs. Elle attire à elle en général les classes les plus riches de la société, et est demeurée la plus aristocratique des Eglises américaines. Le mouvement ritualiste inauguré en Angleterre par le Dr Pusey a pénétré, dès 1843, dans l'Eglise épiscopale des Etats-Unis et y a créé, en ces dernières années, une vive agitation. La convention générale a bien essayé, en 1871 et 1874, d'arrêter ce mouvement semi-catholique, mais ses décisions ont été paralysées par suite de la mauvaise volonté de certains évêques. Une protestation s'est déjà produite contre cette tendance, sous la forme d'un schisme, à la tête duquel s'est placé, en 1873, le Dr George D. Cummins, coadjuteur de l'évêque du Kentucky. Il en est résulté la création d'une *Eglise réformée épiscopale*, sur la base de la révision du *Prayer-Book*, faite en 1785 par le Dr White. Cette nouvelle Eglise compte quatre évêques et une soixantaine de ministres. Quant à l'Eglise épiscopale elle-même, elle compte plus de trois mille ministres. — Le *congrégationalisme*, qui fut longtemps l'Eglise nationale de la Nouvelle-Angleterre, y est resté l'Eglise dominante, et s'est peu développé en dehors de ses limites, sauf pourtant dans l'ouest. Le nombre de ses ministres ne dépasse pas sensiblement celui des ministres épiscopaux. C'est d'ailleurs le seul trait de ressemblance entre les deux Eglises. La théorie des congrégationalistes est que chaque assemblée de croyants, unie par une foi commune (*a church covenant*) et célé-

brant le culte en commun, forme une Eglise complète par elle-même et compétente pour choisir ses officiers et régler ses affaires. Il n'existe entre les diverses Eglises aucun formulaire commun de doctrine et de discipline, ni aucune juridiction ayant autorité sur elles. Les conseils (*councils*), composés de délégués des Eglises d'une région, ne se réunissent qu'occasionnellement, en vue d'un cas déterminé, et leurs avis ne jouissent que d'une autorité purement morale. Les Eglises entretiennent des relations fraternelles, et lors de l'installation d'un pasteur, par exemple, il est habituel qu'une Eglise réclame le concours des Eglises voisines. Au Connecticut, il existe cependant entre les communautés un lien qui, sous le nom de « consociation, » établit une sorte de confédération entre un certain nombre d'Eglises rapprochées. Les Eglises congrégationalistes ont un ancien qui porte le titre de pasteur et des diacres. Elles avaient anciennement deux anciens, l'un avec le titre de pasteur et l'autre avec celui de docteur. On n'est admis membre de l'Eglise que par une profession solennelle et explicite de la foi et à la suite d'un examen sérieux. A côté de l'Eglise se trouve la paroisse, composée de tous ceux qui concourent à l'entretien du culte ; elle prend part à la nomination du pasteur, possède et gère les biens de la communauté, et agit, en un mot, comme personne civile vis-à-vis de l'Etat, qui ne connaît qu'elle. La pleine indépendance de chaque Eglise locale a eu deux résultats opposés : d'une part, elle a stimulé le zèle individuel et donné une intensité très-grande à la vie d'Eglise ; mais, d'autre part, elle a isolé les troupeaux et les a livrés sans défense aux novateurs religieux. C'est au sein des Eglises congrégationalistes que naquit, vers la fin du dernier siècle, le mouvement unitaire qui gagna insensiblement du terrain et se rendit maître d'un grand nombre d'Eglises fondées par le zèle et dotées par les libéralités des puritains. A Boston seulement, en 1812, il se trouva que toutes les Eglises, à l'exception de deux, avaient passé à l'unitarisme. Il fallut un réveil énergique de la vie religieuse pour faire face à ce danger. Grâce à ce réveil, grâce aussi à un élargissement de la vieille théologie puritaine, la lutte contre l'envahissement du latitudinarisme théologique tourna à l'avantage du congrégationalisme, qui conserva ses positions menacées et reconquit plusieurs de celles qui lui avaient été enlevées. S'il n'a plus eu, depuis un siècle, le rôle prépondérant qui lui appartint pendant la période coloniale, il n'en a pas moins exercé une grande influence sur le développement moral de la nation, tant par les vertus et les lumières de ses pasteurs que par la moralité austère de ses fidèles. — Le *presbytérianisme*, qui a eu en Amérique des origines moins anciennes et moins célèbres que le congrégationalisme, a eu, par contre, une force d'expansion bien plus grande, puisqu'il a au moins deux fois plus de membres et de pasteurs. Il doit son origine aux émigrants écossais, anglais, français, que la persécution chassa en Amérique. Le premier presbytère s'organisa à Philadelphie en 1705. Ce système ecclésiastique, qui répondait à des traditions et à des besoins que le congrégationalisme ne satisfaisait

pas, se répandit surtout dans les Etats du Centre et du Sud, où il se livra à une évangélisation fructueuse, que favorisait son organisation fortement centralisée. Chaque Eglise relève d'une « session, » ou consistoire, composé du pasteur et des anciens élus par le corps des communiants de cette Eglise particulière. Les Eglises d'un district forment entre elles un « presbytère, » composé de leurs pasteurs et d'un ancien de chaque session. Le presbytère juge en appel les décisions des diverses sessions de son ressort. Au-dessus du presbytère siége le synode, qui comprend un district plus vaste et qui se compose des pasteurs et des anciens de toutes les Eglises de la circonscription. A la tête de l'Eglise est l'Assemblée générale, formée de délégués de tous les presbytères, et qui décide souverainement de tout ce qui intéresse l'Eglise. L'Eglise presbytérienne est très-attachée à la vieille orthodoxie calviniste, peut-être avec une rigidité qui n'existe pas au même degré chez les congrégationalistes. La roideur dogmatique de la majorité de l'Eglise a déterminé plusieurs schismes, dont le plus grand fut celui de 1837, qui divisa l'Eglise en deux fractions presque égales, l'ancienne école et la nouvelle. Ce schisme a cessé en 1870, grâce à l'élargissement des idées, et il est permis d'espérer que l'unité ne tardera pas à se rétablir entre les diverses branches séparées à diverses époques du tronc presbytérien. L'un de ces schismes fut motivé par la question de l'esclavage et sépara l'Eglise du nord de celle du sud. Il n'a pas encore cessé, quoique la cause de la désunion ait disparu. La fusion des diverses fractions de la famille presbytérienne créerait, si elle se réalisait, une puissante organisation comptant plus de onze mille églises, avec un million de communiants. — Les *baptistes*, qui, en réunissant leurs diverses branches, comptent en Amérique deux millions de communiants, ont des origines assez obscures. Dans le cours du dix-septième siècle, ils fondèrent quelques Eglises, surtout dans le Rhode-Island; ils en comptaient treize en 1688. Persécutés par les puritains du Massachusetts et par les épiscopaux de la Virginie, ils conquirent le droit de cité par leurs souffrances et par leur persévérance. Mais c'est surtout depuis la Révolution qu'ils se sont extraordinairement multipliés. Ils se sont partagé avec les méthodistes la tâche d'évangéliser les colons de l'Ouest et les noirs du Sud. Leur organisation ecclésiastique est celle du congrégationalisme, c'est-à-dire l'indépendance absolue de l'Eglise locale. Ils n'admettent comme membres de l'Eglise que des adultes croyants qui se soumettent au baptême par immersion. Leur dogmatique est en général celle du calvinisme modéré. Ils se défendent d'ailleurs d'avoir d'autre confession de foi que la Bible. Leurs Eglises, organisées en vue d'une évangélisation populaire très-large, ont négligé pendant longtemps la haute culture intellectuelle, mais leur niveau s'est sensiblement élevé depuis quelques années, et elles ont fondé de nombreux colléges pour l'instruction de leur jeunesse et des séminaires théologiques pour la préparation de leurs pasteurs. — Les *méthodistes* sont la plus jeune des Eglises américaines, puisque leur organisation est postérieure à la Révolution, et

la plus nombreuse pourtant, puisque, avec ses diverses ramifications, elle ne compte pas moins de trois millions et demi de membres. Fondées spontanément par quelques émigrants irlandais et anglais, vers 1766, les premières sociétés méthodistes demandèrent à Wesley de leur envoyer des prédicateurs. Les premiers furent Boardman et Pilmoor, envoyés par la conférence de 1769. Deux ans plus tard, Asbury, qui devait être le vrai fondateur du méthodisme américain, traversait l'Atlantique (voyez l'article *Asbury*). Jusqu'après la Révolution, les méthodistes ne songèrent pas à se constituer en Eglise. Mais leur situation changea lorsque l'Eglise anglicane eut disparu dans la tempête révolutionnaire. Une conférence réunie à Baltimore en 1784 jeta les bases de l'Eglise méthodiste, et lui donna la forme épiscopale, que préférait Wesley. Son organisation fortement centralisée, s'adaptant à un type de piété singulièrement vivant et agressif, devait en faire l'Eglise missionnaire par excellence dans un pays en voie de création. A la base de l'organisation se trouve la classe, qui groupe en faisceau, sous la direction d'un chef laïque (*leader*), les adhérents d'une localité. Le ministère évangélique appartient au missionnaire itinérant (*travelling preacher*), qui est chargé d'annoncer l'Evangile dans une circonscription qui était à l'origine très-étendue (*circuit*). Plusieurs circuits forment un district à la tête duquel est un président (*presiding elder*). Plusieurs districts forment une conférence, dont les sessions annuelles sont présidées par un évêque. Les évêques sont toujours en voyage pour visiter les Eglises. Ils ne sont d'ailleurs que les délégués du pouvoir suprême, qui réside dans la conférence générale, laquelle se réunit tous les quatre ans, et se compose de ministres et de laïques nommés par les conférences annuelles. Avec ses moyens de grâce nombreux et variés, avec son habileté à utiliser les talents de tous ses membres, avec la piété ardente et la prédication populaire de ses agents, l'Eglise méthodiste épiscopale s'est trouvée admirablement préparée et outillée pour un grand apostolat chrétien au milieu des classes populaires, et c'est elle en grande partie qui a arraché à la barbarie les émigrants de l'Ouest et à l'avilissement les esclaves du Sud (voir l'art. *Méthodisme*). — A côté de ces cinq grandes communions évangéliques et des Eglises de même type qui en sont comme les satellites, il faut mentionner un certain nombre de communautés moins importantes qui ont eu leur part d'influence dans le mouvement religieux de ces cent années. En première ligne se place l'Eglise *luthérienne*, qui, dans ses diverses ramifications, compte plus d'un demi-million de communiants, d'origine allemande pour la plupart. Elle a exercé une influence salutaire sur l'émigration si considérable venue d'Allemagne, et a apporté à la vie religieuse des Etats-Unis cet élément de piété intime et mystique qui caractérise le luthéranisme. — Les réformés *allemands* et *hollandais* ne se distinguent guère des presbytériens proprement dits que par les circonstances historiques qui leur ont imprimé leur cachet. Les uns et les autres se rattachèrent jusqu'à la Révolution à la classe d'Amsterdam ; depuis lors, ils se sont organisés d'une manière

distincte. — Les *quakers*, après avoir contribué, au prix de bien des souffrances, à fonder les libertés américaines, n'ont pas exercé sur le développement religieux de la nation l'influence qu'on aurait attendue. Ils paraissent arrivés à une période de décroissance. — Les sectes non orthodoxes sont peu nombreuses et ont peu d'adhérents. La plus importante est l'*unitarisme* (voyez cet article), qui, né de l'affaiblissement du congrégationalisme de la Nouvelle-Angleterre, a compté dans ses rangs des penseurs et des philanthropes de grande valeur, mais n'a jamais entamé les masses et tend à se confondre de plus en plus avec la libre pensée pure. — L'*universalisme* s'adresse à un public moins cultivé, et son action religieuse a été à peu près nulle. — Nous ne disons rien du *mormonisme*, qui fera l'objet d'un article spécial. — Le *catholicisme* a pris, depuis la Révolution, une extension très-grande aux Etats-Unis. L'émigration lui a amené des multitudes d'Irlandais et d'Allemands ignorants et grossiers, qu'il a disciplinés et qu'il lance à l'assaut des pouvoirs publics, sur lesquels il a souvent réussi à mettre la main, surtout dans un milieu cosmopolite comme New-York. Il a multiplié ses œuvres et ses églises avec une activité prodigieuse, et son extension rapide n'est pas sans causer quelques alarmes aux hommes politiques qui remarquent que, tout en profitant largement de la liberté commune, il professe là comme ailleurs des doctrines subversives de toute liberté.

IV. Il nous reste, en terminant, à toucher à quelques sujets d'un caractère général. — Les réveils religieux sont demeurés, depuis celui de Jonathan Edwards, en 1735, l'une des manifestations les plus remarquables et l'un des moyens d'action les plus efficaces du christianisme américain. Cela est si vrai que la théorie des réveils fait partie de l'enseignement théologique aux Etats-Unis (voyez Skinner, *Sommeil et réveil*, pour servir de complément à la *Théologie pastorale* de Vinet). Les réveils, qui se sont produits avec une intensité et des caractères divers dans toutes les Eglises évangéliques d'Amérique, ont deux origines : l'une puritaine par Edwards, et l'autre méthodiste par Whitefield et Wesley. Les uns et les autres furent parfois accompagnés de phénomènes physiologiques qui faillirent les compromettre. Toutefois les esprits les plus sobres sont unanimes à reconnaître qu'en dépit de ces excitations et de ces exagérations regrettables, les réveils ont déterminé les victoires les plus décisives de l'esprit chrétien sur l'indifférence et l'incrédulité. Les plus remarquables, dans la période qui a suivi la Révolution, sont celui du Massachusetts en 1797, celui du Kentucky en 1801, où presbytériens et méthodistes s'unirent et où prirent naissance les grandes assemblées en plein air connues sous le nom de *camp-meetings ;* celui qui éclata en 1802 dans le collége de Yale et qui fut le type de mouvements analogues dans les diverses écoles théologiques des Etats-Unis ; enfin celui de 1857 et 1858, ce réveil mémorable, comme dit M. Astié, « qui a retrempé le moral des Eglises à la veille de la guerre civile, comme celui du temps d'Edwards à la veille des guerres coloniales. » — Les Eglises ont longtemps paru considérer la

question de l'esclavage comme une question surtout sociale et politique. Ce n'est que tardivement que la conscience chrétienne a parlé contre ce crime social, dont le développement a rempli le premier siècle de l'histoire nationale des États-Unis et qui a trouvé son expiation sanglante dans la plus effroyable des guerres civiles. Si parmi les premiers abolitionistes il y eut des chrétiens, un quaker, Benjamin Lundy, un ministre presbytérien, John Rankin, et beaucoup d'autres, la cause de l'émancipation ne rencontra pas une sympathie égale chez tous les hommes religieux. Les exagérations du parti abolitioniste et ses tendances irréligieuses amenèrent une réaction dans le sens d'un modérantisme déplorable. On vit la Société des traités se refuser à aborder la question de l'esclavage dans les écrits qu'elle publiait, la Société des missions hésiter à se prononcer, plusieurs des Eglises louvoyer entre les partisans et les adversaires de l'institution servile. Toutefois la conscience chrétienne, partout où elle n'était pas faussée par l'intérêt, finit par se réveiller. Alors un déchirement se produisit dans l'Eglise, bien des années avant de se produire dans l'Etat. Dès 1844, l'Eglise méthodiste épiscopale du Nord rompait avec ses coreligionnaires du Sud favorables à l'esclavage ; les presbytériens en faisaient autant. Les Eglises du Nord se réveillaient et prenaient la tête du mouvement ; une puritaine, fille, femme et sœur de pasteurs, Mme Beecher Stowe, publiait un livre d'une éloquence poignante qui mettait la conscience humaine du côté de l'abolitionisme. Abraham Lincoln était élu en novembre 1860, et en quittant ses compatriotes de l'Ouest, dont les voix l'avaient porté à la présidence, il leur disait : « Je place ma confiance en Dieu, et je vous demande, mes amis, de le prier pour moi. » Les Eglises déployèrent un admirable patriotisme, une fois la lutte engagée. Des pasteurs s'enrôlèrent sous les drapeaux de l'Union ; l'Eglise de M. Henry Beecher fournit et équipa cent vingt-cinq jeunes soldats ; le Tabernacle de Broadway, à New-York, souscrivit 125,000 fr. en une soirée. L'esprit religieux de l'armée rappela celui des vieilles bandes huguenotes et des camps de Gustave-Adolphe. Ce fut l'esprit religieux qui, à l'heure où les courages faiblissaient, sut inspirer à tous cette énergie dans l'action et cette résignation à souffrir qui ont fini par donner la victoire à la cause de l'émancipation de quatre millions d'esclaves. — L'activité des Eglises américaines a créé une foule d'œuvres d'évangélisation, d'instruction et de philanthropie, dont les unes sont soutenues par des Eglises particulières tandis que les autres n'ont pas d'attache ecclésiastique. Une quarantaine de sociétés de mission intérieure font prêcher l'Evangile dans plus de 9,000 localités par un nombre égal d'agents. On ne compte pas moins de 18 sociétés de missions à l'étranger avec un millier de missionnaires ayant sous leurs soins 2,300 stations et 100,000 communiants. La presse a été et demeure un auxiliaire puissant de l'évangélisation. Les journaux religieux sont au nombre de plus de 400 et ont près de 5 millions de lecteurs. Une vingtaine d'agences de publications se rattachent aux diverses Eglises, et disposent annuellement d'un budget d'environ 21 millions de francs ; les plus

importantes sont la Société biblique américaine, qui a publié en 37 ans 30,390,824 volumes ; la Société des traités, qui a publié en 48 ans 26,188,405 volumes ; l'Agence des publications méthodistes, qui a publié en 16 ans 25,353,306 volumes. Les recettes des principales sociétés religieuses ont dépassé 32 millions de francs pour l'année 1872. Les diverses Eglises ont des colléges au nombre de 194 qui ont le droit de conférer des diplômes : les méthodistes en ont 53, les baptistes 38, les presbytériens 31, les congrégationalistes 21, les luthériens 16. L'enseignement théologique est donné dans 123 séminaires, à 5,234 étudiants. — Il existe une théologie américaine, et cette théologie a une histoire, dont le Dr Hurst a indiqué les grandes lignes dans un écrit récent (*Our theological Century*, 1877). Cette histoire se diviserait en cinq périodes, d'après cet auteur : 1. Période biblique. C'est l'âge d'or des colonies puritaines, où l'Ecriture sainte est l'unique confession de foi, où les pères des Eglises de la Nouvelle-Angleterre lisent, au culte de famille, la Bible dans le texte original, et où Cotton Mather prêche sur l'autorité divine des points-voyelles. 2. Période réactionnaire. C'est l'époque du *half-way Covenant*, et des compromis entre le rigorisme des premiers jours et l'esprit séculier. C'est le temps de Stoddard et d'Increase Mather, c'est-à-dire des controverses aigres sur la Cène et sur les qualités requises pour y participer. 3. Période polémique. Jonathan Edwards relève, au milieu des contradictions, le drapeau de l'orthodoxie puritaine. En même temps que la vie reparaît dans les Eglises, la théologie calviniste commence une carrière nouvelle, marquée par les ouvrages de Bellamy, Smalley et Hopkins, et dont la *Théologie systématique* du Dr Hodge est la plus récente et la meilleure production. 4. Période unitaire. L'unitarisme envahit les Eglises de la Nouvelle-Angleterre, et s'empare de l'université d'Harvard. Mais son apparition donne un salutaire coup de fouet à la théologie évangélique, suscite des théologiens tels que Moïse Stuart et Léonard Woods, et amène la création du séminaire d'Andover. 5. Période irénique. C'est l'époque actuelle, qui voit se produire un rapprochement entre les confessions longtemps en lutte. Les anciennes formules calvinistes se sont élargies, et l'on peut déjà voir se dessiner les grands traits d'une dogmatique plus large et qui tiendra mieux compte que ne le faisait l'ancienne des divers éléments de la vérité. Il se produit entre les diverses Eglises un échange continuel d'idées, qui crée entre elles un fonds commun toujours plus riche. D'autre part, les théologiens allemands sont très-lus en Amérique et exercent une influence considérable sur la jeunesse des écoles. L'Amérique en est encore à ses débuts, et le temps lui a manqué pour se créer une théologie indépendante ; mais ni l'ardeur au travail ni la foi en la vérité ne lui font défaut, et tout fait prévoir que ce pays, qui a été le premier parmi les Etats modernes à réaliser la pleine indépendance de l'Eglise, ne sera pas le dernier à la défendre contre les adversaires qu'elle rencontre sur le terrain de la pensée moderne.

Sources : Bancroft, *Hist. of the United States* ; Hildreth, *Hist. of the*

U. S.; Laboulaye, *Hist. des Etats-Unis*, 3 vol., Paris, 1870; J. F. Astié, *Histoire de la rép. des Etats-Unis*, 2 vol., Paris, 1865; Tocqueville, *De la démocratie en Am.*, 2 vol., Paris, 1835; Proud, *History of Pennsylvania*; Palfrey, *Hist. of New-England*; Hutchinson, *Hist. of New-England*; Bradford, *Hist. of Plymouth colony*; Holme, *American Annals*; Burke, *Hist. of Virginia*; Baird, *Religion in Am.* (traduct. française par L. Burnier, *De la Rel. en Amérique*, 2 vol., 1844); Winnebrenner, *Hist. of all Denominations*; Belcher, *Hist. of relig. Denom. in U. S.*; Gorrie, *Churches and sects*; Schem, *Ecclesiastical Year-Book*; Baird, *De l'état actuel et de l'avenir de la relig. en Am.*, Paris, 1856; Henriod, *Les Eglises en Amérique*, Neuchâtel, 1869; Lang, *Relig. and educ. in Am.*; J. Rüttimann, *Kirche und Staat in Nordamerika*; J.-P. Thompson, *Church and State in the U. S.*, Boston, 1873; R. H. Tyler, *American ecclesiastical law*, Albany, 1866; E. Buck, *Massachusetts law*, Boston, 1866; D. Shermann, *New-England Divines*, New-York, 1860; Uhden, *The New-England Theocracy*; Bacon, *Genesis of the New-Eng. Church*; Smith, *Chronol. Tables of Church Hist.*; Hodge, *Hist. of the Presbyt. Ch. in the U. S.*; Miller, *Hist of the Evang. Ch. of New-York*; Hawk, *Hist. of the Episc. Ch. in Maryland*; Semple, *Hist. of the Baptists in Virg.*; S. Davies, *Narrative on the state of Relig. among Dissenters in Virg.*; Schmucker, *Retrospect of Lutheranism in the U. S.*; Bangs, *Hist. of the Meth. Episc. Ch.*; Stevens, *Hist. of. the Meth. Episc. Ch.*, 4 vol., New-York, 1864-1867; Stevens, *Introd. of. Meth. into the Eastern States*, New-York, 1854; Dixon, *Meth. in Am.*, Londres, 1849; Jobson, *America and American Meth.*, Londres, 1857; Finley, *Sketches of Western Meth.*, Cincinnati, 1857; Lelièvre, *Les prédic. pionniers de l'Ouest amér.*, Paris, 1876; Lelièvre, *Un missionn. en Californie*, Paris, 1870; Anderson, *Les Baptistes aux E. U.*, Paris; S. I. Prime, *Le réveil américain*, Paris, 1859; Astié, *Le réveil relig. des Etats-Unis*, 1857-1858; J. F. Hurst, *Our theological Century*, New-York, 1877; Fisch, *Les Etats-Unis en* 1861, Paris, 1862; Schaff, *History, essays, etc., of the 6th. general confer. of the Evang. Alliance, held in N. Y.*, New-York, 1873; Gasparin, *Un grand peuple qui se relève, l'Amérique devant l'Europe*; Herzog, *Real Encykl.*, art. *Nordamerika*; *Revue des Deux-Mondes* du 15 oct. 1873, art. de Laboulaye, sur *l'Eglise et l'Etat en Am.*; Sardinoux, *Le Christ et l'Eglise*, Paris, 1854, art. de Schaff sur *la situat. des Et. U.*

MATTH. LELIÈVRE.

ÉTATS-UNIS DE L'AMÉRIQUE DU NORD (Statistique ecclésiastique). — Les Etats-Unis sont peut-être de toutes les contrées du monde celle dont il est le plus difficile d'établir la statistique religieuse. Trois obstacles principaux arrêtent et embarrassent à chaque pas le statisticien. L'absence de lien entre l'Eglise et l'Etat rend fort rares les documents officiels sur la situation religieuse du pays. L'Etat constate certains faits matériels de l'existence des associations religieuses, mais il ne sait rien et par conséquent ne nous apprend rien de la constitution intérieure et du gouvernement de chaque Eglise. Dans aucun pays, les Eglises et les associations religieuses ne sont aussi nombreuses; chaque année en voit naître de nouvelles; des

séparations et des fusions fréquentes viennent tantôt augmenter, tantôt réduire le nombre de dénominations; enfin l'accroissement rapide et constant de la population apporte à chaque instant de nouveaux éléments à la question. Nulle part les chiffres ne sont aussi difficiles à établir que pour la statistique religieuse des Etats-Unis; nulle part aussi ils ne vieillissent plus vite. Ce qui était vrai il y a quelques années peut très-bien avoir cessé de l'être aujourd'hui, sans qu'à distance nous ayons eu connaissance de ce changement. Nous allons d'abord examiner ce qui, dans les lois de l'Etat, a trait aux choses religieuses. Nous donnerons ensuite les chiffres que nous fournissent sur certaines parties de la statistique les documents officiels de l'Etat. Puis nous passerons aux Eglises particulières, et nous chercherons pour chacune à compléter les renseignements officiels par les données que d'autres sources ont pu nous fournir. — La constitution des Etats-Unis, dans sa forme primitive, ratifiée le 13 septembre 1788, ne contient aucun article qui ait trait aux questions religieuses. La religion n'est visée qu'à la fin du paragraphe 3 de l'article 6, où il est question du serment politique, et où l'on ajoute qu'il ne pourra être requis aucun serment religieux pour remplir un office ou une fonction publique dépendant des Etats-Unis. Mais on sentit qu'il y avait une lacune sur ce point dans la constitution, et un amendement, devenu après son adoption l'article I des amendements à la constitution, fut proposé le 25 septembre 1789 et entra en vigueur le 15 décembre 1791. En voici le texte : Le congrès ne peut faire ni loi établissant une religion d'Etat, ni loi interdisant le libre exercice d'un culte..... (la suite traite d'autres matières). L'Etat a donc toujours été séparé de l'Eglise dans toute l'étendue de la Confédération. Mais certains Etats ont longtemps demandé et, croyons-nous, demandent encore un serment religieux à leurs fonctionnaires, et excluent ainsi en fait de toute fonction publique ceux qui ne professent pas le christianisme sous une de ses formes. — Le recensement officiel des Etats-Unis qui se fait tous les dix ans a constaté en 1870 une population de 38,558,371 habitants; celui de 1790 avait donné 3,929,214 habitants. Ainsi, en 80 ans, la population a décuplé. Si l'accroissement a continué depuis 1870 dans la même proportion que dans la période décennale précédente, la population serait, en 1878, de 45,498.878 âmes. Nous la croyons même supérieure à ce chiffre; car l'accroissement a été beaucoup moindre qu'auparavant dans la période 1860—70 qui a servi de base à notre calcul, à cause de la guerre civile et des désastres qui en ont été la conséquence. Voyons maintenant les renseignements que nous fournit le recensement de 1870 pour notre objet spécial. D'abord, dans la liste des professions, nous trouvons qu'il y a aux Etats-Unis 43,874 « clergymen, » soit environ 1 pour 900 habitants. — Quant à la statistique ecclésiastique, le recensement répond à quatre questions : paroisses (*church organizations*); édifices religieux; nombre de places dans les églises; biens d'Eglise. En parlant des communautés religieuses, nous verrons ce que ces réponses ont de particulier à chacune d'elles. Nous allons

ici voir par Etat les résultats de ce travail : A. Paroisses : 72,459, réparties ainsi que suit dans les Etats et territoires : 1. Ohio, 6,488; 2. Pensylvanie, 5,984; 3. New-York, 5,627; 4. Illinois, 4,298; 5. Indiana, 3,698; 6. Missouri, 3,229; 7. Tennessee, 3,180; 8. Kentucky, 2,969; 9. Géorgie, 2,873; 10. Iowa, 2,763; 11. Caroline du Nord, 2,683; 12. Virginie, 2,582; 13. Michigan, 2,239; 14. Alabama, 2,095; 15. Wisconsin, 1,864; 16. Massachusetts, 1,848; 17. Mississipi, 1,829; 18. Virginie occidentale, 1,529; 19. Caroline du Sud, 1,457; 20. Maryland, 1,420; 21. New-Jersey, 1,402; 22. Arkansas, 1,371; 23. Maine, 1,328; 24. Minnesota, 877; 25. Texas, 840; 26. Connecticut, 826; 27. Vermont, 699; 28. Californie, 643; 29. Louisiane, 638; 30. New-Hampshire, 633; 31. Kansas, 530; 32. Floride, 420; 33. Rhode-Island, 295; 34. Delaware, 267; 35. Orégon, 220; 36. Nébraska, 181; 37. Utah, 165; 38. Nouveau-Mexique, 158; 39. district fédéral de Colombie, 111; 40. Colorado, 55; 41. Washington, 47; 42. Névada, 32; 43. Dakota, 17; 44. Idaho, 15; 45. Montana, 15; 46. Wyoming, 12; 47. Arizona, 42. Il y a donc dans les Etats-Unis une paroisse pour 532 habitants. L'Etat où il y en a proportionnellement le plus est la Virginie occidentale, 1 paroisse pour 279 habitants; le moins, le territoire d'Arizona, 1 paroisse pour 2,415 habitants. — B. Edifices religieux : 63,082, répartis ainsi que suit entre les Etats et territoires : 1. Ohio, 6,284; 2. Pensylvanie, 5,668; 3. New-York, 5,474; 4. Illinois, 3,459; 5. Indiana, 3,106; 6. Tennessee, 2,842; 7. Géorgie, 2,698; 8. Kentucky, 2,696; 9. Caroline du Nord, 2,497; 10. Virginie, 2,405; 11. Missouri, 2,082; 12. Alabama, 1,958; 13. Mississipi, 1,800; 14. Massachusetts, 1,764; 15. Wisconsin, 1,466; 16. Iowa, 1,446; 17. Michigan, 1,415; 18. Maryland, 1,389; 19. New-Jersey, 1,384; 20. Caroline du Sud, 1,308; 21. Arkansas, 1,141; 22. Maine, 1,104; 23. Virginie occidentale, 1,018; 24. Connecticut, 902; 25. Vermont, 744; 26. Texas, 647; 27. New-Hampshire, 624; 28. Louisiane, 599; 29. Minnesota, 582; 30. Californie, 532; 31. Floride, 390; 32. Kansas, 301; 33. Rhode-Island, 283; 34. Delaware, 252; 35. Utah, 164; 36. Nouveau-Mexique, 152; 37. Orégon, 135; 38. district fédéral de Colombie, 112; 39. Nébraska, 108; 40. Colorado, 47; 41. Washington, 36; 42. Névada, 19; 43. Idaho, 12; 44. Wyoming, 12; 45. Montana, 11; 46. Dakota, 10; 47. Arizona, 4. Il y a dans les Etats-Unis 1 édifice religieux pour 611 habitants. Les Etats où il y en a proportionnellement le plus sont l'Arkansas et l'Ohio, où il y a 1 église pour 424 habitants; le moins, le territoire d'Arizona, 1 pour 2,415 habitants. — C. Nombre de places dans les églises : 21,665,062, réparties ainsi que suit entre les Etats et territoires : 1. Pensylvanie, 2,332,288; 2. New-York, 2,282,876; 3. Ohio, 2,085,586; 4. Illinois, 1,201,403; 5. Indiana, 1,008,380; 6. Massachusetts, 882,317; 7. Tennessee, 878,524; 8. Kentucky, 878,009; 9. Géorgie, 801,148; 10. Virginie, 765,127; 11. Caroline du Nord, 718,310; 12. Missouri, 691,520; 13. New-Jersey, 573,303; 14. Alabama, 510,810; 15. Maryland, 499,770; 16. Caroline du Sud, 491,425; 17. Mississipi, 485,398; 18. Michigan, 456,226; 19. Iowa, 431,709; 20. Wisconsin, 423,015; 21. Maine,

376,738; 22. Connecticut, 338,735; 23. Virginie occidentale, 297,315; 24. Vermont, 270,614; 25. Arkansas, 264,225; 26. Louisiane, 213,955; 27. New-Hampshire, 210,090; 28. Texas, 199,100; 29. Californie, 195,558; 30. Minnesota, 158,266; 31. Rhode-Island, 125,183; 32. Kansas, 102,135; 33. Delaware, 87,899; 34. Utah, 86,110; 35. Nouveau-Mexique, 81,560; 36. Floride, 78,920; 37. district fédéral de Colombie, 63,655; 38. Orégon, 38,425; 39. Nébraska, 32,210; 40. Colorado, 17,495; 41. Névada, 8,000; 42. Washington, 6,000; 43. Montana, 3,850; 44. Wyoming, 3,500; 45. Dakota, 2,800; 46. Arizona, 2,400; 47. Idaho, 2,150. Il y a donc dans les Etats-Unis 563 places dans les églises pour 1,000 habitants. L'Etat où il y en a proportionnellement le plus est le territoire de l'Utah, où il y a 969 places pour 1,000 habitants; le moins, le territoire d'Idaho, où il y a 154 places pour 1,000 habitants. Les églises contiennent en moyenne dans les Etats-Unis 343 places; dans les territoires d'Arizona et de Washington, où elles sont les plus grandes, 600 places; dans celui d'Idaho, où elles sont les plus petites, 179 places. — D. Biens d'Eglise : 354,483,581 dollars (environ 1,800 millions de francs), répartis ainsi que suit entre les Etats et territoires : 1. New-York, 66,073,755; 2. Pensylvanie, 52,758,384; 3. Ohio, 25,554,725; 4. Massachusetts, 24,488,285; 5. Illinois, 22,664,283; 6. New-Jersey, 18,347,150; 7. Connecticut, 13,428,109; 8. Maryland, 12,038,650; 9. Indiana, 11,942,227; 10. Kentucky, 9,824,465; 11. Missouri, 9,709,358; 12. Michigan, 9,133,816; 13. Californie, 7,404,235; 14. Iowa, 5,730,352; 15. Virginie, 5,277,368; 16. Maine, 5,200,853; 17. Wisconsin, 4,890,781; 18. Tennessee, 4,697,675; 19. Rhode-Island, 4,117,200; 20. Louisiane, 4,048,525; 21. Vermont, 3,713,530; 22. Géorgie, 3,561,955; 23. district fédéral de Colombie, 3,393,100; 24. New-Hampshire, 3,303,780; 25. Caroline du Sud, 3,276,982; 26. Caroline du Nord, 2,487,877; 27. Alabama, 2,414,515; 28. Minnesota, 2,401,750; 29. Mississipi, 2,360,800; 30. Virginie occidentale, 1,835,720; 31. Delaware, 1,823,950; 32. Kansas, 1,722,700; 33. Texas, 1,035,430; 34. Arkansas, 854,975; 35. Utah, 674,600; 36. Orégon, 471,100; 37. Floride, 426,520; 38. Nébraska, 386,000; 39. Nouveau-Mexique, 322,621; 40. Névada, 212,000; 41. Colorado, 207,230; 42. Montana, 99,300; 43. Washington, 62,450; 44. Wyoming, 46,000; 45. Arizona, 24,000; 46. Idaho, 18,200; 47. Dakota, 16,300 : soit, par tête d'habitant, 9 dollars 22 cents pour tous les Etats-Unis; 25 dollars 76 dans le district fédéral de Colombie, où les biens d'Eglise sont proportionnellement le plus considérables; 1 dollar 14 dans le territoire de Dakota, où ils sont le moindre; par paroisse pour tous les Etats-Unis, 4,947 dollars 37; dans le district fédéral de Colombie, où les paroisses sont le plus riches, 30,568 dollars 46; dans l'Arkansas, où elles sont le plus pauvres, 623 dollars 61. — Enfin quelques derniers traits de statistique générale : le premier séminaire théologique pour former les pasteurs a été ouvert en 1808; en 1838, on en comptait déjà 35; le rapport du commissaire de l'éducation en 1876 en compte 124, avec 580 professeurs et 4,268 étudiants. Les dons faits aux écoles de théologie pen-

dant l'année 1876 se sont élevés à 254,524 dollars. Les colléges ou établissements d'instruction autorisés par l'Etat à conférer des grades sont souvent placés sous la direction des Eglises : en 1872, les communautés protestantes en dirigeaient 194 avec 1,700 professeurs et 18,634 élèves. Quant aux missions, voici les chiffres donnés en 1873 par le Rév. Dr Dorchester. A. Missions étrangères : sociétés, 18; associations auxiliaires, 83; stations et postes à l'étranger, 2,273; missionnaires, 997 (483 hommes, 514 femmes); nombre total d'ouvriers dans les stations étrangères, 3,908; convertis indigènes inscrits, 96,039; élèves dans les écoles (incomplet), 66,436; sociétés missionnaires de dames, 10; associations auxiliaires, 3,625; missionnaires entretenus à l'étranger, 205; aides, catéchistes, etc., 293; écoles entretenues, 195. — B. Mission intérieure, sociétés diverses, 38; ouvriers (ministres, colporteurs, évangélistes, etc.), 8,781; localités où s'exerce l'action religieuse des sociétés, 9,199; conversions et inscriptions dans les Eglises rapportées en un an (!), 26,918; écoles du dimanche organisées en une année, 4,621. Les journaux protestants forment environ les 19/20 de la presse religieuse des Etats-Unis. Le recensement officiel de 1870 compte 407 périodiques ayant 4,764,358 abonnés et ayant répandu dans une année 125,950,496 exemplaires. En 1872, on comptait 20 sociétés de publications religieuses dont les recettes se sont élevées à 5,198,424 dollars, dont 4,138,107 dollars provenant de la vente des écrits et 1,060,317 dollars provenant de dons. La Société biblique américaine a publié, en 57 ans, 30,390,824 Bibles ou Testaments; la Société américaine des traités, en 48 ans, 26,188,405 volumes et 2,635,108,095 pages de traités; la Société de publications méthodistes, 25,353,306 volumes en 16 ans et 63,344,800 pages de traités en 12 ans; la Société américaine des traités de Boston, en 11 ans, 3,915,926 volumes et 92,980,520 pages de traités; la Société de publications presbytériennes, en 33 ans, 18,609,636 volumes et traités; la Société de publications baptistes, en 49 ans, 46,232,017 volumes représentant 2,182,834,947 pages in-18. Quant aux dons reçus par les associations et sociétés religieuses, nous trouvons dans le travail de M. Dorchester les données suivantes, que l'auteur déclare lui-même être très-incomplètes : en 1872, il a été donné (en dollars), pour les missions étrangères, 2,150,000; pour la mission intérieure, 2,600,000; pour l'agrandissement des églises, 500,000; pour l'instruction des ministres, 450,000; pour l'œuvre des publications religieuses, 725,000; total, 6,425,000 dollars. Depuis leur fondation jusqu'en 1873, les sociétés de publications religieuses ont reçu 73,000,000 de dollars; les missions étrangères, 37,000,000; mission intérieure, 33,000,000; instruction des ministres, 11,000,000; en tout, 154,000,000 de dollars. — Nous allons maintenant passer en revue les diverses dénominations religieuses qui se partagent les Etats-Unis. Nous commençons par les Eglises protestantes. Nous examinerons d'abord les quatre grands groupes, méthodistes, baptistes, presbytériens et luthériens, puis ensuite les dénominations moins considérables. — 1. Les *méthodistes*. Rensei-

gnements officiels : le recensement des Etats-Unis de 1870 leur attribue 25,278 paroisses, 21,337 églises, 6,528,209 places dans les églises et 69,854,121 dollars de biens d'Eglise. Le rapport du commissaire de l'éducation pour 1876 parle de 11 séminaires théologiques méthodistes. Les méthodistes épiscopaux en ont 7, avec 52 professeurs et 370 élèves; les méthodistes épiscopaux du Sud, 2, avec 6 professeurs et 74 élèves; les méthodistes épiscopaux africains, 1, avec 3 professeurs et 6 élèves; enfin, 1 séminaire est indiqué comme méthodiste sans autre indication, et l'on ne donne le nombre ni de ses professeurs ni de ses élèves. Ils ont de plus 53 colléges. Cherchons maintenant à compléter ces données par les indications que nous fournissent des documents non officiels. Les méthodistes forment incontestablement le groupe religieux le plus nombreux des Etats-Unis. Répandus surtout dans les Etats du Sud et de l'Ouest, on en rencontre cependant un grand nombre dans toutes les parties de l'Union. Voici leurs principales dénominations : Eglise méthodiste épiscopale (1872), 10,242 ministres, 11,964 prédicateurs locaux (*local preachers*), 185,945 surveillants (*probationers*), 1,272,496 membres, 1,468,683 communiants ; Eglise méthodiste épiscopale du Sud (1873) : 3,013 ministres, 5,134 prédicateurs locaux, 651,146 membres, 654,159 communiants ; Eglise méthodiste épiscopale nègre (*colored*) du Sud (1873) : 5,838 prédicateurs locaux, 67,888 membres et communiants ; Eglise épiscopale méthodiste africaine de Béthel : 1,000 ministres, 5,000 prédicateurs locaux, 25,000 surveillants, 250,000 membres, 376,000 communiants ; Eglise épiscopale méthodiste africaine de Sion : 700 ministres, 900 prédicateurs locaux, 25,000 surveillants, 174,300 membres, 200,000 communiants ; Eglise méthodiste protestante (séparée lorsque Wesley introduisit l'épiscopat) : 423 ministres, 70,000 membres, 70,423 communiants ; Eglise méthodiste wesleyenne : 100 ministres, 10,000 membres, 10,100 communiants ; Eglise méthodiste libre (1872) : 143 ministres, 158 prédicateurs locaux, 1,196 surveillants, 5,828 membres, 7,165 communiants ; Eglise méthodiste primitive (1872) : 26 ministres, 167 prédicateurs locaux, 455 surveillants, 2,667 membres, 3,148 communiants ; Eglise méthodiste réformée : 3,200 membres et communiants ; Eglise méthodiste calviniste : 20 ministres, 2,000 membres et communiants ; Eglise méthodiste congrégationaliste : 110 ministres, 8,000 communiants ; Eglise se disant *The methodist Church* : 766 ministres, 432 prédicateurs locaux, 1,796 surveillants, 52,000 membres, 54,562 communiants. Totaux des Eglises méthodistes : 16,543 ministres, 29,593 prédicateurs locaux, 239,392 surveillants, 2,669,525 membres, 2,925,328 communiants. Aux Eglises méthodistes il convient de rattacher quelques groupes moins importants qui, sans en porter le nom, sont en réalité des associations méthodistes. Ce sont, d'après le Dr Dorchester, l'Association évangélique (recensement de 1870 : 815 paroisses, 641 églises, 193,796 siéges dans les églises, 2,301,650 dollars de biens d'Eglise), avec 660 pasteurs, 453 prédicateurs locaux, 81,690 membres et 82,350 communiants ; les Frères unis (recense-

ment de 1870 : 1,445 paroisses, 937 églises, 265,025 places dans les églises, 1,819,810 dollars de biens d'Eglise), avec 870 pasteurs, 831 prédicateurs locaux, 125,464 membres et 126,334 communiants; l'Union de la Bible et autres petites associations, 12,000 membres environ. L'Association évangélique et les Frères unis ont chacun 1 séminaire théologique; le premier compte (1876) 5 professeurs et 30 élèves; le second, 3 professeurs et 25 élèves. Tous ces chiffres montrent l'énorme importance du méthodisme américain; son accroissement est constant. Une statistique de 1842 lui reconnaît 686,000 membres; ils sont aujourd'hui plus de 3,000,000. Les principales de ces Eglises se distinguent de celles d'Europe par l'épiscopat que Wesley lui-même y a rétabli; mais c'est plutôt là un développement qu'un changement de leur constitution. Les Eglises méthodistes épiscopales ou non sont toutes cléricales, gouvernées par des « conférences » composées exclusivement de ministres. Leur activité spirituelle est très-grande; le jugement à porter sur elles ressemblerait assez à celui que nous inspire le méthodisme européen; aussi n'y insistons-nous pas et passons-nous immédiatement aux — 2. *Eglises baptistes.* Renseignements officiels (1870) : *baptistes réguliers :* 14,474 paroisses, 12,867 églises, 3,997,116 places dans les églises, 39,229,221 dollars de biens d'Eglise; *autres baptistes* (de la libre volonté, tunkers, mennonites, du septième jour, des six principes, winebrennariens, etc.) : 1,355 paroisses, 1,105 églises, 363,019 places dans les églises, 2,378,977 dollars de biens d'Eglise. Séminaires théologiques (1876) : baptistes réguliers, 15, avec 68 professeurs et 702 élèves; baptistes de la libre volonté, 2, avec 9 professeurs et 74 élèves; mennonites, 1, avec 6 professeurs et 26 élèves. 38 colléges baptistes. Par le nombre, les baptistes occupent le second rang dans la statistique religieuse des Etats-Unis; les méthodistes seuls l'emportent sur eux. Mais l'état de division où ils se trouvent est encore plus frappant que pour les méthodistes. Ils occupent surtout les Etats du Centre et du Sud. Les trois quarts environ du baptisme américain appartiennent à la communauté des baptistes réguliers ou calvinistes, qui comptent 19,720 églises, 11,893 ministres et 1,585,232 communiants. Ils forment deux conventions générales indépendantes l'une de l'autre : celle du Nord compte 6,052 églises, 4,460 pasteurs et 519,736 communiants; celle du Sud, 13,668 églises, 7,431 pasteurs, 1,065,496 communiants. Le reste des baptistes se divise en baptistes nègres du Sud, 75,000 communiants; baptistes antimissionnaires, 40,000 communiants; baptistes du septième jour (1870), 78 églises, 86 pasteurs, 7,609 communiants; baptistes allemands du septième jour, 20 églises, 2,000 communiants; baptistes des six principes, 22 églises, 20 ministres, 3,000 communiants; disciples ou campbellites (ce sont des baptistes antitrinitaires), 200,000 communiants; Eglise de Dieu ou winebrennariens, 400 églises, 350 pasteurs, 30,000 communiants; mennonites (1867), 270 églises, 325 ministres, 39,100 communiants; tunkers ou frères (1873), 500 églises, 1,200 ministres, 50,000 communiants; « river brethern, » 16,000 com-

muniants, et enfin baptistes de la libre volonté, 1,463 églises, 1,197 ministres, 69,910 communiants, répartis dans les 18 petites associations suivantes : Chatahoochie, Américains, Tow River, Virginie occidentale, Arkansas, Union d'Indiana, Illinois central, Illinois méridional, Union de Kentucky, Cumberland du Kentucky, Alabama, Missouri septentrional, Sandy Creek, Illinois, Saline County, Missouri, Illinois nord-ouest, Caroline du Nord. Le résultat total de la statistique des baptistes américains nous donne 22,719 églises, 15,071 ministres, 2,140,361 communiants. — 3. Le *groupe presbytérien*. Documents officiels, recensement de 1870 : *presbytériens réguliers*, 6,262 paroisses, 5,683 églises, 2,198,900 places dans les églises, 47,828,732 dollars de biens d'Eglise; *autres presbytériens*, 1,562 paroisses, 1,388 églises, 499,344 siéges dans les églises, 5,436,529 dollars de biens d'Eglise (ce sont les presbytériens du Cumberland, les presbytériens réformés du synode des Etats-Unis, les presbytériens réformés du synode général des Etats-Unis, les presbytériens réformés associés et les presbytériens unis). Parmi les Eglises parentes du presbytérianisme, indiquons l'Eglise réformée d'Amérique (autrefois réformés hollandais), avec 471 paroisses, 468 pasteurs, 227,228 places dans les églises et 10,359,255 dollars de biens d'Eglise, et l'Eglise réformée des Etats-Unis (autrefois réformés allemands), avec 1,255 paroisses, 1,145 pasteurs, 431,700 places dans les églises et 5,775,215 dollars de biens d'Eglise. Séminaires théologiques (1876) : presbytériens réguliers, 16, avec 78 professeurs et 624 élèves; réformés, 3, avec 8 professeurs et 67 élèves; presbytériens unis, 3, avec 11 professeurs et 79 élèves; presbytériens du Cumberland, 2, avec 7 professeurs et 48 élèves; réformés hollandais, 2, avec 9 professeurs et 49 élèves; de plus, 37 colléges (1872). La grande majorité des presbytériens appartient au groupe qui s'intitule simplement presbytériens. Séparés pendant une trentaine d'années en presbytériens de l'ancienne école, ou orthodoxes, et en presbytériens de la nouvelle école, ou libéraux, ils se sont de nouveau réunis en 1870. Ils possèdent aujourd'hui (1873), 4,802 églises, avec 4,534 ministres et 472,023 communiants. L'Eglise presbytérienne du Sud (1873) a 1,585 églises, 869 ministres, 93,903 communiants; les presbytériens unis de l'Amérique du Nord (1873), 772 églises, 591 ministres, 73,452 communiants; les presbytériens du Cumberland (1873), 1,872 églises, 1,108 ministres, 86,174 communiants; le synode des presbytériens réformés (1872), 100 églises, 90 pasteurs, 8,782 communiants; le synode général de l'Eglise presbytérienne réformée, 132 églises, 58 pasteurs, 10,000 communiants; l'Eglise réformée d'Amérique (réformés hollandais), 481 églises, 501 pasteurs, 67,123 communiants; l'Eglise réformée des Etats-Unis (réformés allemands), 1,312 églises, 585 pasteurs, 130,299 communiants; et enfin 30,000 communiants environ répartis dans les petits groupes suivants : presbytériens du libre synode, synode des presbytériens réformés associés du Sud (1872 : 70 ministres), synode des presbytériens de l'ancienne école de Missouri (1873 : 75 ministres), etc. — 4. Les *luthériens*. Do-

cuments officiels, recensement de 1870 : 3,032 paroisses, 2,776 églises, 977,332 siéges dans les églises, 14,917,747 dollars de biens d'Eglise. Les luthériens américains forment 3 grands groupes ecclésiastiques et un certain nombre d'autres moins importants. — A. Le synode général (luthérien) des Etats-Unis d'Amérique, fondé en 1820, comptait, en 1873, 1,148 églises, 665 ministres, 103,320 communiants; en 1874, 1,182 églises, 711 ministres, 106,517 communiants; en 1876 (d'après le *Church Almanac*), 766 ministres, 1,148 églises, 105,891 communiants; (d'après le *Lutheran Almanac*), 1,220 églises, 783 ministres, 112,350 communiants; en 1877 (*Ch. Alm.*), 1,201 églises, 755 ministres, 112,785 communiants; (*Luth. Alm.*), 1,226 églises, 790 ministres, 113,571 communiants; en 1878 (*Luth. Alm.*), 1,204 églises, 812 ministres, 116,299 communiants. Le synode général se divise en 23 synodes particuliers : 1. New-York et New-Jersey, 44 min., 37 égl., 6,033 comm.; 2. Hartwick (N.-Y.), 31 min., 32 égl., 4,016 comm.; 3. Franckean Syn. (N.-Y.), 25 min., 34 égl., 3,383 comm.; 4. Pensylvanie orientale, 66 min., 98 égl., 13,455 comm.; 5. Susquehanna, 37 min., 52 égl., 5,350 comm.; 6. Pensylvanie occidentale, 61 min., 109 égl., 16,944 comm.; 7. Pensylvanie centrale, 38 min., 89 égl., 8,150 comm.; 8. Alleghany (Pen.), 54 min., 125 égl., 10,641 comm.; 9. Pittsburg (Pen.), 24 min., 51 égl., 2,703 comm.; 10. Maryland, 68 min., 88 égl., 12,013 comm.; 11. Ohio oriental, 43 min., 77 égl., 5,763 comm.; 12. Wittemberg (Ohio), 45 min., 65 égl., 6,000 comm.; 13. Miami (Ohio), 29 min., 34 égl., 3,267 comm.; 14. Indiana septentrional, 43 min., 65 égl., 3,750 comm.; 15. Olive Branch Syn. (Ind.), 20 min., 33 égl., 1,800 comm.; 16. Illinois septentrional, 31 min., 42 égl., 2,116 comm.; 17. Illinois méridional, 22 min., 19 égl., 1,212 comm.; 18. Illinois central, 22 min., 29 égl., 1,907 comm.; 19. Iowa, 22 min., 24 égl., 1,112 comm.; 20. Kansas, 24 min., 28 égl., 584 comm.; 21. Nébraska, 14 min., 22 égl., 1,500 comm.; 22. synode suédois d'Ansgari, 18 min., 21 égl., 1,100 comm.; 23. synode allemand de la Wartburg (Illinois), 30 min., 30 égl., 3,500 comm. Le synode général se réunit tous les deux ans; il tiendra sa 29e assemblée à Wooster (Ohio) le 11 juin 1879. — B. L'assemblée générale (*general council*) d'Amérique, fondée en 1867, comptait, en 1873, 872 églises, 476 ministres, 138,117 communiants; en 1874, 968 églises, 502 ministres, 152,470 communiants; en 1876 (*Ch. Alm.*), 1,203 églises, 672 ministres, 186,067 communiants; (*Luth. Alm.*), 660 ministres, 1,219 églises; 168,204 communiants; en 1877 (*Ch. Alm.*), 682 ministres, 1,227 églises, 195,067 communiants; (*Luth. Alm.*), 683 ministres, 1,236 églises, 176,496 communiants; en 1878 (*Luth. Alm.*), non compris le synode allemand du Iowa et le synode norvégien-danois d'Augustana (N.-O.), 574 ministres, 1,091 églises, 154,517 communiants. Le general council se divise en 10 synodes de district : 1. New-York, ministérium, 68 min., 65 égl., 16,489 comm.; 2. Pensylvanie, 190 min., 341 égl., 62,995 comm.; 3. Pittsburg (Pen.), 85 min., 138 égl., 11,225 comm.; 4. synode anglais de l'Ohio, 29 min., 67 égl., 6,468 comm.; 5. Indiana, 15 min., 39 égl., 2,076 comm.;

6. Michigan, 24 min., 41 égl., 5,500 comm.; 7. synode suédois d'Augustana (N.-O.), 118 min., 289 égl., 37,586 comm.; 8. synode du Texas, 29 min., 30 égl., 4,110 comm.; 9. synode du Canada, 23 min., 56 égl., 6,250 comm.; 10. Holston (Tenn.), 13 min., 25 égl., 1,828 comm. Le general council tiendra sa 12e réunion le 9 octobre 1879. — C. La conférence synodale (luthérienne) de l'Amérique du Nord, fondée en 1872, est aujourd'hui la plus nombreuse des Eglises luthériennes d'Amérique. Elle comptait, en 1873, 756 ministres, 1,165 églises, 191,134 communiants; en 1874, 873 ministres, 1,426 églises, 203,285 communiants; en 1876 (*Ch. Alm.*), 984 ministres, 1,621 églises, 237,435 communiants; (*Luth. Alm.*), 937 ministres, 1,539 églises, 240,324 communiants; en 1877 (*Ch. Alm.*), 997 ministres, 1,727 églises, 279,456 communiants; (*Luth. Alm.*), 1,002 ministres, 1,596 églises, 251,377 communiants; en 1878, 1,071 ministres, 1,781 églises, 264,955 communiants. La conférence synodale comprend 6 synodes particuliers : 1. le synode uni de Missouri (6 districts), 610 min., 768 égl., 123,562 comm.; 2. le synode uni de l'Ohio (6 districts), 181 min., 320 égl., 47,100 comm.; 3. Illinois, 29 min., 41 égl., 5,752 comm.; 4. Wisconsin (3 districts), 82 min., 146 égl., 23,691 comm.; 5. Minnesota, 28 min., 46 égl., 5,600 comm.; 6. synode de l'Eglise luthérienne norvégienne en Amérique (3 districts), 141 min., 455 égl., 59,250 comm. La conférence générale tiendra sa 7e assemblée annuelle à Fort-Wayne (Indiana) le 18 juillet 1878. Outre ces trois grands corps ecclésiastiques, il faut encore citer le synode général du sud de l'Amérique du Nord, avec 98 pasteurs, 167 églises et 13,277 communiants. Il forme 5 synodes particuliers, ceux de : 1. Virginie, 24 min., 57 égl., 3,967 comm.; 2. du sud-ouest de la Virginie, 24 min., 44 égl., 2,602 comm.; 3. de la Caroline du Sud, 33 min., 46 égl., 5,344 comm.; 4. de Géorgie, 9 min., 10 égl., 1,014 comm.; 5. du Mississipi, 8 min., 10 égl., 350 comm. Le synode général du Sud tiendra sa 11e réunion à Newberry (S. C.) le 4 mai 1878. Il y a de plus, aux Etats-Unis, 12 synodes luthériens qui ne se rattachent à aucune de ces quatre organisations ; ce sont : 1. le synode allemand d'Iowa, 135 min., 210 égl., 15,000 comm.; 2. le synode du Tennessee, 22 min., 75 égl., 7,000 comm.; 3. le synode de la Caroline du Nord, 23 min., 47 égl., 4,170 comm.; 4. le Hauges norv. synode d'Amérique, 22 min., 27 égl., 5,000 comm.; 5. le synode de Buffalo, de Graban (N.-Y.), 18 min., 18 égl., 3,000 comm.; 6. conférence norvégienne-danoise luthérienne en Amérique, 61 min., 207 égl., 11,173 comm.; 7. synode de la mission évangélique luthérienne suédoise (N.-O.), 14 min., 14 égl., 1,200 comm.; 8. synode norvégien-danois d'Augustana (N.-O.), 18 min., 52 égl., 2,327 comm.; 9. synode allemand du Maryland, 6 min., 6 égl., 700 comm.; 10. synode Emmanuel (N.-O.), 7 min., 21 égl., 3,500 comm.; 11. Eglise danoise d'Amérique, 17 min., 51 égl., 2,327 comm.; 12. synode allemand d'Augsburg (Ohio), 7 min., 9 égl., 895 comm. Le total des Eglises luthériennes d'Amérique, pour 1878, nous donne donc, d'après le *Lutheran Almanac*, 56 synodes, 2,905 ministres, 5,004 églises et 605,340 com-

muniants. — Les pasteurs luthériens font leurs études dans des séminaires théologiques, au nombre de 16. Le synode général en a 5 sous sa direction : le séminaire théologique du synode général à Gettysburg (Pen.), fondé en 1825, 3 professeurs, 38 étudiants ; le séminaire de Hartwick (N.-Y.), fondé en 1816, 2 prof., 5 étud.; la section théologique du collége de Wittenberg, fondée en 1843, 3 prof., 14 étud.; l'institut missionnaire de Selinsgrove (Pen.), fondé en 1859, 1 prof., 16 étud., et le séminaire théologique d'Ansgar à Knoxville (Ill.), 2 prof., 9 étud. 4 séminaires dépendent du general council : le séminaire théologique de l'Eglise évangélique luthérienne à Philadelphie (1864), 5 prof., 46 étud.; la section théologique du collége Augustana à Rock Island (Ill.), fondée en 1863, 3 prof., 17 étud.; le séminaire de la Wartburg à Mendota (Ill.), 2 prof., et le séminaire théologique pratique de Marshal (Wis.), fondé en 1876, 1 prof., 7 étud. La conférence synodale a également 4 séminaires : le séminaire théologique de Saint-Louis (Miss.), 1840, 4 prof., 86 étud.; le séminaire pratique de Springfield (Ill.), 1846, 3 prof., 77 étud.; le séminaire de Luther (1876), 2 prof., 10 étud., et la section théologique de la capital University, 2 prof., 13 étud. Le synode général du Sud a 1 séminaire à Salem (Virginie), autrefois à Lexington (S. C.), fondé en 1830, 1 prof., 13 étud. Le synode de la Caroline du Nord a 1 séminaire, avec 2 prof. Enfin, les luthériens norvégiens-danois ont à Minneapolis (Minnes.) le séminaire d'Augsburg, avec 3 prof. et 103 étud. — Il y a de plus 22 académies, 18 colléges et 9 séminaires pour les femmes. — Les sociétés de missions, tant à l'intérieur que parmi les païens, sont au nombre de 7 : 4 dépendent du synode général, ce sont le bureau de la mission intérieure d'York (Pen.), le bureau allemand de la mission intérieure de Baltimore, le bureau des missions étrangères de New-York et le bureau de l'extension de l'Eglise d'York, Les 3 autres se rattachent au general council : le comité exécutif de la mission intérieure de Pittsburg (Pen.), le comité exécutif des missions étrangères de Reading (Pen.) et le bureau de l'extension de l'Eglise de Philadelphie. — Les journaux et publications périodiques s'élèvent au nombre de 74, dont 31 rédigés en allemand, 24 en anglais, 9 en norvégien, 7 en suédois et 3 en danois. Dans le nombre, 11 sont hebdomadaires, 13 paraissent deux fois par mois, 41 une fois par mois, 3 quatre fois par an, et 6 enfin sont des publications annuelles. — 5. Les *congrégationalistes* possédaient, d'après le recensement officiel de 1870, 2,887 paroisses, 2,715 églises, 1,117,212 siéges dans les églises et 25,069,698 dollars de biens d'Eglise. Le *Congregational Quarterly* (1873) leur donne 3,263 églises, 3,201 ministres et 318,916 communiants. D'après le rapport du commissaire de l'instruction publique pour 1876, ils ont 8 séminaires théologiques, avec 59 professeurs et 341 élèves ; ils avaient, de plus, 21 colléges autorisés en 1872. Descendants d'émigrés anglais du dix-septième siècle, ils habitent surtout les Etats de la Nouvelle-Angleterre ; malgré leurs principes, ils ont établi des autorités centrales d'Etats et de districts, mais leurs décisions ne

deviennent obligatoires qu'après avoir été acceptées par chaque communauté. Tous les laïques adultes mâles participent à la direction de la communauté, mais les ministres seuls font partie des autorités centrales. — 6. L'*Eglise épiscopale protestante* avait, en 1870, 2,835 paroisses, 2,601 églises, 991,051 places dans les églises et 36,514,549 dollars de biens d'Eglise. En 1873, d'après l'*Episcopal Church Almanac*, elle comptait 2,950 églises, 3,004 ministres et 239,218 communiants. Le *Protestant Episcopal Almanac*, pour 1874, lui donne 53 évêques, 3,055 autres pasteurs et 246,051 communiants. Ils y avaient (rapport de 1876) 17 séminaires théologiques, avec 62 professeurs et 267 élèves, et en 1873, 18 colléges autorisés par l'Etat. L'autorité centrale de l'Eglise est une convention qui se réunit tous les trois ans. Elle se compose de deux chambres : la chambre haute est formée exclusivement par les évêques. La chambre basse comprend des ecclésiastiques et des laïques délégués des diocèses. Chaque district a sa convention particulière, formée de délégués des paroisses. Les pasteurs sont élus par les paroisses, sous réserve de l'approbation de l'évêque, qui peut écarter les candidats indiqués. Il y a quelques années, une scission s'est produite dans l'Eglise épiscopale, et certaines Eglises se sont groupées en un corps distinct qui a 2 évêques, dans le Kentucky et à Chicago. — 7. Les *quakers* ou *amis* possèdent 692 groupes ecclésiastiques, 662 édifices ecclésiastiques, avec 224,664 places et 3,939,560 dollars de biens d'Eglise (recensement de 1870). D'après la *Friend's Review* (1871), les quakers évangéliques seraient aux Etats-Unis au nombre de 57,405 communiants (?); mais ce n'est là qu'une partie des membres de cette dénomination. Depuis un demi-siècle environ, la bonne moitié des quakers américains ont adopté les idées de l'un d'entre eux, Elias Hicks, et rejeté tout surnaturel. Ces quakers rationalistes ne sont pas reconnus par les évangéliques, qui les considèrent comme une secte hérétique. Les quakers sont administrés par des assemblées générales qui se réunissent annuellement. Elles sont, pour tous les Etats-Unis, au nombre de 8. Les quakers américains, comme leurs frères d'Europe, se distinguent par leur grande activité philanthropique. N'ayant pas de pasteurs, ils n'ont pas besoin de séminaires théologiques; mais ils ont des colléges dont 4 ont reçu l'autorisation de l'Etat (1872). — 8. Les *frères moraves* ont été conduits aux Etats-Unis par Zinzendorf lui-même, en 1741. Le recensement de 1870 leur donne 72 paroisses, avec 67 églises contenant 25,700 places, et 709,100 dollars de biens d'Eglise. Le *Moravian Text-book*, pour 1873, leur donne 72 ministres et 7,916 communiants. Leurs établissements principaux sont ceux de Bethléem et de Nazareth en Pensylvanie, de Hope dans le New-Jersey et de Salem dans la Caroline du Nord; ils ont en plus un certain nombre de missionnaires à l'œuvre parmi les Indiens païens de l'intérieur. Ils possèdent 1 séminaire théologique (1876 : 3 professeurs, 34 élèves) et 1 collége. — 9. Les *unitaires* forment un groupe ecclésiastique relativement nombreux; ils forment deux branches principales. Les uns, sortis du baptisme, s'appellent

simplement *chrétiens* (*christians*); ils avaient, en 1870, 3,578 paroisses, 2,822 églises avec 865,692 places, et 6,425,137 dollars de biens d'Eglise. On peut évaluer leur nombre à 700,000 environ. Ils possédaient, en 1876, 3 séminaires théologiques, avec 6 professeurs et 82 élèves. Les autres proviennent du congrégationalisme et portent le nom d'*unitaires*. Ils comptaient, en 1870, 331 paroisses, 310 églises avec 155,471 siéges, et 6,282,675 dollars de biens d'Eglise. Ils avaient, en 1876, 1 séminaire théologique à Cambridge (Mass.), avec 7 professeurs et 17 étudiants. Fondés à Boston en 1787, ils ont formé un moment la majorité de la population du Massachusetts; mais leurs progrès n'ont pas répondu à ceux des autres communions, et ils ne dépassent pas aujourd'hui 150,000 âmes. — 10. Les *shakers*, fondés en 1770, forment une petite secte bizarre d'illuminés, avec 18 paroisses, 18 églises, 8,850 siéges dans les églises, et 86,900 dollars de biens d'Eglise. Ils habitent les environs d'Albany, dans l'Etat de New-York. — 11. Les *swedenborgiens* ont fait depuis quelques années d'assez grands progrès dans les Etats du nord-est, où ils comptent 90 paroisses, 61 églises avec 18,755 siéges, et 869,700 dollars de biens d'Eglise. Ils ont 1 séminaire théologique, avec 2 professeurs. — 12. Les *universalistes*, parents des unitaires, ont 719 paroisses, 602 églises avec 210,884 places, et 5,692,325 dollars de biens. Ils possèdent 2 séminaires, avec 8 professeurs et 56 étudiants. — 13. Les *chrétiens de la seconde venue du Christ* ont 225 paroisses, 140 églises avec 34,555 siéges, et 306,240 dollars de biens. — D'autres petites sectes protestantes en grand nombre naissent et meurent tous les jours sur le sol des Etats-Unis. En dresser une liste, même approximative, serait chose impossible, tant les changements sont fréquents et les revirements brusques. — Nous aurons achevé l'étude du protestantisme américain, lorsque nous aurons parlé d'une secte qui n'a plus rien de protestant ni de chrétien. Les *mormons* avaient, en 1870, 189 communautés, 171 églises contenant 87,838 places, et 656,750 dollars de biens d'Eglise. Leur nombre peut s'élever à 60.000 environ. — L'*Eglise catholique romaine* est aujourd'hui très-puissante aux Etats-Unis, et l'immigration européenne la renforce tous les ans. En 1786, elle ne comptait que 25 à 30,000 membres établis dans le Maryland et quelques districts de la Pensylvanie. Dès 1789, la hiérarchie romaine y prit pied par l'établissement de l'évêché de Baltimore. De nouveaux diocèses furent créés en 1808, et aujourd'hui l'Eglise catholique est la plus riche et l'une des plus nombreuses des communions religieuses des Etats-Unis. Le recensement de 1870 lui donne 4,127 paroisses, 3,806 églises contenant 1,990,514 places, et 60,985,566 dollars de biens d'Eglise. Les prêtres, au nombre de 5 à 6,000 au moins, sont formés dans 18 séminaires, avec 112 professeurs et 879 élèves. La hiérarchie comprend aujourd'hui (1877) 11 archevêchés et 49 évêchés : *Baltimore* (évêché 6 avril 1789, archevêché 8 avril 1808); suffragants : Charleston (12 juillet 1820), Richmond (1820), Savannah (19 juillet 1850), Saint-Augustine (1875), Wheeling (19 juillet 1850), Wilmington (1868). *Boston* (évêché 8 avril 1808,

archevêché 1875); suffragants : Burlington (1853), Hartford (28 novembre 1843), Portland (1855), Providence (1875), Springfield (1875). *Cincinnati* (évêché 19 juin 1821, archevêché 19 juillet 1850); suffragants : Cleveland (23 avril 1847), Columbus (1868), Covington (23 juillet 1853), Détroit (8 mars 1833), Fort-Wayne (22 sept. 1857), Louisville, autrefois Bardstown (8 avril 1808), Vincennes (6 mai 1834). *Milwankee* (évêché 28 nov. 1843, archevêché 1875); suffragants : Green Bay (1868), la Crosse (1868), Marquette et Sault-Sainte-Marie (vic. apost. 29 juillet 1853, évêché 1857), Saint-Paul (19 juillet 1850). *Nouvelle-Orléans* (évêché 12 sept. 1794, archevêché 19 juillet 1850); suffragants : Galveston (vic. apost. 6 juillet 1841, évêché 4 juin 1847), Little Rock (28 nov. 1843), Mobile (15 mai 1829), Natchez (28 juillet 1837), Natchitoches (29 juillet 1853), San Antonio (1875). *New-York* (évêché 8 avril 1808, archevêché 19 juillet 1850); suffragants : Albany (23 avril 1847), Brooklyn (29 juillet 1853), Buffalo (23 avril 1847), Newark (1853), Ogdensburgh (1857), Rochester (1868). *Oregon City* (évêché 24 juillet 1846, archevêché 19 juillet 1850); suffragants : Nesquely (31 mai 1850), îles Vancouver (24 juillet 1846). *Philadelphie* (évêché 8 avril 1808, archevêché 1875); suffragants : Alleghany (1875), Erié (1853), Harrisburg (1868), Pittsburg (11 août 1843), Scranton (1868). *Saint-Louis* (évêché 18 juillet 1826, archevêché 20 juillet 1847); suffragants : Alton (1857), Chicago (28 nov. 1843), Dubuque (28 juillet 1837), Nashville (28 juillet 1837), Peoria (1875), Saint-Joseph (1868). *San Francisco* (évêché août 1840, archevêché 29 juillet 1853); suffragants : Gross Valley (1875), los Angeles et Monterey (27 avril 1840). *Santa Fé* (vic. apost. 1850, évêché 1853, archevêché 1877). Il y a de plus, aux Etats-Unis, 10 vicariats apostoliques : Arizona (1868), Browsville (1875), Colorado et Utah (1868), Idaho (1868), Kansas (1875), Basse-Californie [Marysville] (1861), Montana (1868), Nébraska (1875), Minnesota septentrional (1875), Caroline du Nord (1868). — A côté des communions chrétiennes, vivent aux Etats-Unis quelques adhérents d'autres croyances. — Nous n'avons pu déterminer le nombre des *juifs*. Les seuls renseignements que nous ayons trouvés sur eux sont ceux du recensement de 1870, qui leur donne 189 communautés, 152 lieux de culte contenant 73,265 places, et 5,155,234 dollars de biens. Quant aux *Indiens*, les estimations du même recensement les portent à 383,712 individus, dont la plupart sont encore païens. Les *Chinois*, enfin, étaient, à la même date, au nombre de 63,254. Nous n'avons rencontré aucune indication relative à leur culte et à leur organisation religieuse. — Bibliographie : *An American Almanac for* 1878, par A. R. Spofford ; *Census of the United States, Ninth Census*, 1872; *Annual Report of the commissioner of education*, 1877; *Statistics of population, Ninth Census*, 1872 ; Dr Dorchester, *Statistical Exhibit of evangelical christianity in the United States*, dans les Rapports de l'Alliance évangélique de New-York, 1873; *Episcopal Church Almanac*, 1873; *Lutheran Almanac*, 1874-1878; *Church Almanac*, 1876-1878; *Baptist Year Book*, 1874, etc.

E. Vaucher.

ÉTERNITÉ. — Ce mot signifie ordinairement une durée continue et sans bornes, une succession des siècles sans commencement ni fin. Cette série interminable était divisée par les docteurs scolastiques en deux périodes, l'une *a parte ante*, le passé; l'autre *a parte post*, l'avenir; aussi l'on a pu se demander si une pareille quantité, composée de deux parties, divisibles elles-mêmes en parties plus petites, est à proprement parler un infini. Si l'homme ne peut s'attribuer une existence sans commencement, du moins nous croyons qu'elle sera sans fin, et cette phase nouvelle dans laquelle nous entrerons au delà de la tombe a aussi été appelée éternité, vie éternelle. Mais le mot éternité a été de plus employé pour désigner le mode de l'existence divine, et l'on a traduit par l'*Eternel* le mot hébreu *Jéhovah*. Dieu durant aussi longtemps et même plus longtemps que les créatures les plus durables, telle est bien la conception populaire de l'existence divine, et la Bible s'est simplement placée sur ce terrain (Ps. XC, 2; CII, 28-28; 1 Tim. I, 17; VI, 16); cependant l'expression contradictoire : *avant les temps éternels* (2 Tim. I, 9; 1 Cor. II, 7), marque ce qu'il y a d'insuffisant dans une telle conception. Dieu est l'auteur du temps comme des choses temporelles; il est au-dessus et en dehors du temps; son existence se distingue de celle des êtres finis non par une différence quantitative, par des dimensions plus étendues, mais qualitativement; son éternité est indivisible; nous *devenons*, il *est*, non l'être abstrait, sans relation avec le changement, tel que le concevaient les éléates, mais l'être vivant, qui intervient dans le cours des événements successifs, parce qu'il est l'auteur de ce monde. Du reste, dans ces deux acceptions, qu'il s'agisse de la durée interminable ou de l'état transcendant, l'éternité est non un être, une substance, mais un attribut, soit des êtres finis, soit de l'être infini, et c'est seulement d'une manière figurée qu'on la représente comme un séjour ou comme un ordre de choses. — Voyez Leibnitz, *Correspondance avec Clarke;* Kant, *Critique de la raison pure*, I, 1, § 4; Fabri, *Zeit u. Ewigkeit*, 1865.

ÉTHAN (Éthan; Αἰθάμ), maître chantre attaché à la suite de David (1 Chron. XV, 17. 29), et renommé pour sa sagesse (1 Rois V, 11). Le psaume LXXXIX, qui lui est à tort attribué, porte les traces manifestes d'une composition postérieure.

ÉTHIOPIE. — Les Grecs appliquaient à tous les peuples du Haut-Nil le nom générique d'Ethiopiens, *visages noirs*, et à leur pays le nom d'Ethiopie. Le nom national que se donnaient à elles-mêmes les plus importantes de ces tribus, est, avec des nuances de vocalisation qui répondaient peut-être à des différences dialectales, *Kashi*, *Kash* (Béni-Hassan), *Koushou*, *Koushi*, *Koush*. Il est passé aux Hébreux sous la forme *Koush*. On peut dire d'une manière générale que l'Ethiopie commençait à l'endroit où se terminait l'Egypte, vers la première cataracte, quand la frontière égyptienne était à Philæ, vers la seconde quand la frontière était à Semnéh, vers la quatrième quand la frontière était au delà du Gebel-Barkal. Elle était bornée à l'est par la mer Rouge, à l'ouest par e désert; au sud, ses limites s'étendaient ou se resserraient, selon que

s'étendait ou se resserrait la limite des connaissances géographiques. — I. *Ethnographie et Histoire*. Les traditions classiques attribuaient à l'Ethiopie un rôle important dans le développement de la civilisation égyptienne : les Egyptiens ne seraient qu'une colonie éthiopienne descendue des régions du Haut-Nil (Diodore de Sicile, III, 3-8). Les monuments prouvent que, loin d'avoir civilisé l'Egypte, l'Ethiopie a été civilisée par elle. La plus ancienne mention qu'on ait de Koush se trouve dans une inscription du règne de Papi (VIe dyn.) : la partie du pays qui avoisinait l'Egypte, comprenant les tribus d'Alolit, d'Amam, de Ouaouaït, de Kaaou, de Totam, était soumise aux Pharaons, et leur fournissait des troupes auxiliaires. Toutefois la colonisation ne commença que plusieurs siècles plus tard, à l'avénement des rois thébains (XIe et XIIe dyn.). Amenemhaït et Ousirtasen Ier, Amaremhaït II et Ousirtasen II conquirent lentement, mais sûrement, les régions situées entre la deuxième et la troisième cataracte (*To-Konous*, *Heh*) : Ousirtasen III fixa la frontière à Semnéh. Les rois de la XIIIe et de la XIVe dynastie continuèrent l'œuvre de leurs prédécesseurs et portèrent leur domination jusqu'au delà de la troisième cataracte. Le progrès de la conquête fut interrompu pendant plusieurs siècles par l'invasion des Hyksos, mais reprit avec Ahmos Ier et son fils Amenhotpou Ier (XVIIIe dyn.). Les descendants de ces deux princes portèrent leurs armes au centre de l'Afrique, et l'un d'eux, Thoutmos III, pénétra jusque dans la région des Grands Lacs. A la fin de la XVIIIe dynastie, l'Ethiopie avait enfin la constitution qu'elle devait garder pendant nombre de siècles. Elle était divisée en deux parties distinctes. De la première cataracte au confluent du Nil bleu, c'était pays égyptien. Des colons, établis par les rois des dynasties thébaines, occupaient les deux rives du fleuve. Des temples et des villes avaient été construits partout où la nature du terrain le permettait, Tabôt (*Dèbôt*), Tarmis (*Kalabschéh*), Pselki (*Dakkéh*), Pa-Amen (*Ouady-essébouah*), Pa-Râ (*Derr*), Primis la petite (*Ibrim*), Pa-Amen (*Ibsambout*), Behéni (*Ouadey Halfah*), entre la première et la seconde cataracte; Pnoubs, Hakhen (*Hannek*), Dongoul (*Dongolah el Agous*), Napata (*Gebel-Barkal*), Astamouras, Beroua (*Méroë*), dans le reste du pays. Tout ce territoire était divisé en nomes et formait comme une seconde Egypte. Au sud de Méroé, il n'y avait plus que des peuplades tributaires, les unes noires, les autres blanches et probablement d'origine arabe. Chaque année, les Egyptiens partaient en razzia à travers les plaines du Sennaar. Les indigènes tenaient à peine et cherchaient un refuge dans les déserts, les montagnes ou les marais; les envahisseurs entraient dans les villages abandonnés, pillaient et brûlaient les huttes, ramassaient des prisonniers et des bestiaux, puis repartaient emmenant leur butin d'objets précieux, bois d'ornement, poudre et lingots d'or, vases émaillés ou ciselés, ivoire, plumes d'autruche. L'Ethiopie égyptienne et l'Ethiopie barbare formaient une vice-royauté que l'on confiait à un *Si souten na Kush*, fils royal de Koush, qui paraît avoir résidé à Napata. La charge était temporaire. On la confiait parfois à un des enfants de Pharaon : Ramsès II fut, du

vivant de son père, vice-roi d'Ethiopie. A la fin de la XXe dynastie, quand les prêtres d'Ammon thébain détrônèrent les Ramessides et essayèrent de s'imposer comme rois, l'Ethiopie prit parti pour eux et se sépara de l'Egypte. Les descendants du grand prêtre Her-hor, détrônés par les princes de la XXIe dynastie et réfugiés à Napata, y fondèrent un royaume indépendant. Pendant près de deux siècles, on ne sait rien de leur histoire : le premier d'entre eux que l'on connaisse d'une manière certaine, Piankhi Miamoun Ier, vivait vers 740 avant notre ère. Maître de Thèbes et de la Haute-Egypte, il fut appelé comme un sauveur par les princes du Delta que menaçait Tewnakht, roi de Saïs. Une campagne victorieuse le mena jusqu'à Memphis, tous les princes égyptiens lui firent leur soumission, et le royaume des Pharaons se trouva rétabli tel qu'il était sous la XIXe dynastie, mais au profit des rois de Napata. Cet empire de l'Ethiopie sur l'Egypte dura près de quatre-vingts ans, au milieu de révolutions incessantes. Kashto, successeur de Piankhi, ne put empêcher les Egyptiens de se révolter et le Saïte Bokenranew de fonder une dynastie indépendante (XXIVe dyn.). Shabak, fils de Kashto, renouvela avec succès l'expédition de Piankhi (721) et devint le chef de la XXVe dynastie éthiopienne. Il rêva de reprendre la suite des conquêtes des Thoutmos et des Ramsès en Asie, mais il rencontra à Raphia les Assyriens de Sargon et fut battu. Les princes du Delta profitèrent de sa défaite pour le refouler vers Thèbes. Son fils Shabatok, après avoir rétabli un moment son autorité sur Memphis, fut renversé par Taharka (692). Taharka, le héros de l'empire éthiopien, porta au loin ses armes, mais essuya de sanglants revers lorsqu'il eut à se mesurer avec les armées assyriennes. Une première fois chassé d'Egypte par Assour-akhéidin (672), il la reconquit en 667, puis chassé de nouveau par Assour-ban-habal, mourut en 666. Son neveu Ourdamani, fils de Shabak, tenta de nouveau la fortune et reprit un moment l'ascendant; mais battu par les Assyriens, il dut se retirer jusqu'au fond de l'Ethiopie (666-665). Le successeur d'Ourdamani, Nouat-to-Amon, profita des embarras d'Assour-ban-habal et de l'anarchie qui régnait en Egypte, pour rétablir la domination éthiopienne jusque dans le Delta. Après avoir exercé le pouvoir pendant trois ans au moins, il disparut, chassé probablement par Psamitik. A partir de ce moment, les destinées de l'Ethiopie deviennent complétement distinctes de celles de l'Egypte. Psamitik Ier réunit à l'Egypte toute la partie de la Nubie connue des Grecs sous le nom de *Dodécaschène*, laquelle commençait à Syène, et s'étendait en remontant sur une longueur de douze schènes égyptiens (133 kil.); en revanche, le roi d'Ethiopie reçut un renfort inespéré qui empêcha son rival égyptien de pousser plus loin ses avantages. Deux cent quarante mille soldats égyptiens, jaloux de la préférence que Psamitik Ier accordait aux mercenaires cariens et ioniens, se réfugièrent en Ethiopie, et s'établirent sous le nom d'*Asmakh* entre le Nil blanc et le Nil bleu. Ils formèrent plus tard la tribu des Automoles ou Sembrites. A l'abri derrière leur désert, les rois d'Ethiopie bravèrent la puissance de tous les maîtres de

l'Egypte, Saïtes, Perses et Grecs. L'expédition de Psamitik II (590) et celle de Cambyse (522) échouèrent complétement. La série des rois de Napata ne nous est pas connue, et il est difficile de classer les noms que nous ont conservés les monuments : deux des princes, Horsiateu et Nastosenen, paraissent avoir été des conquérants redoutables, mais leurs expéditions, dirigées vers le centre de l'Afrique, ne produisirent aucun résultat durable. Un roi postérieur, Erkamon (Ergaménès), contemporain de Ptolémée II, élevé à l'école des Grecs, s'affranchit de la domination des prêtres et reconquit un moment le Dodécaschène. Ses successeurs ne siégèrent plus à Napata, ville sacerdotale, mais à Méroé; leur éloignement ne put les soustraire aux coups des Romains. La reine Kentakè (Candace) ayant dirigé une razzia contre la Thébaïde, Pétronius, qui commandait alors en Egypte, remonta le Nil (24 avant notre ère), prit et brûla Napata, et força le pays à reconnaître au moins nominalement la suzeraineté d'Auguste. On ne sait comment finit le royaume de Méroé, ni comment s'éteignirent les dernières lueurs de civilisation égyptienne qui brillaient encore dans les plaines du Sennaar. On sait seulement que vers la fin du troisième siècle, une tribu d'origine inconnue, les Blemmyes, possédait une partie des pays de Napata. En 295 l'empereur Dioclétien appela pour leur tenir tête la tribu des Nobadæ, à laquelle il céda la vallée du Nil au sud de Syène sur une étendue de sept journées de marche. Cette cession n'empêcha pas les Blemmyes d'occuper les cinq villes qui formaient le commilitium romain et d'établir leur capitale à Talmis. Ils s'y maintinrent plus de deux siècles contre toutes les attaques, et, convertis par les prêtres d'Isis à la religion égyptienne, forcèrent les empereurs chrétiens à respecter le sanctuaire de Philæ jusqu'en 551. — II. *Religion et gouvernement.* Le royaume égyptien d'Ethiopie était organisé au semblant de l'Egypte thébaine. Régi d'abord par les grands prêtres d'Ammon-Râ, l'élément théocratique y prédomina longtemps. Sa capitale Napata, bâtie au pied d'une colline à laquelle la piété des habitants avait donné le nom de *Montagne sainte* (*Dououab*), devint entre les mains des prêtres une sorte de Thèbes éthiopienne. La même triade y était adorée, Ammon, Mout et Khonsou; le temple y était construit à l'imitation des sanctuaires de Karnak. La royauté y était élective, au moins de nom. L'élection se faisait dans le grand temple d'Ammon, sous la surveillance des prêtres, et en présence d'un certain nombre de délégués choisis à cet effet par les magistrats, les scribes, les soldats et les officiers du palais. Tous les *frères royaux*, membres de la famille régnante, étaient introduits dans le sanctuaire et mis en présence de la statue du dieu, qui indiquait par quelque signe convenu d'avance l'élu de son choix. Nommé par les prêtres, le souverain restait, toute sa vie durant, sous leur domination. Il ne pouvait entreprendre aucune guerre, accomplir aucun acte important, sans en demander la permission au dieu et à ses ministres. S'il venait à désobéir ou simplement à marquer quelques velléités d'indépendance, le clergé lui envoyait l'ordre de se

donner la mort, et il n'avait d'autre ressource que de se soumettre à cet arrêt. La loi si dure pour lui n'était pas plus tendre pour ses sujets. La moindre divergence d'opinions, le moindre changement introduit dans les pratiques du culte était considéré comme une hérésie et traité en conséquence : le bûcher attendait l'hérétique. Cette constitution théocratique resta en vigueur jusqu'au temps de Ptolémée II : Ergamène, élevé à l'école des Grecs, mit fin à la domination des prêtres. On ne sait pas quelle fut dès lors la constitution de l'Etat éthiopien. Il semble que dans les derniers temps, les femmes aient joué dans l'Etat un rôle prédominant : du moins la proportion des reines souveraines qu'on trouve sur les monuments est-elle fort considérable.— III. *Ecriture et beaux-arts.* Les Ethiopiens parlaient un dialecte de l'égyptien dont plusieurs monuments nous ont conservé des spécimens curieux. Leur écriture était d'abord identique à l'écriture égyptienne : vers le temps des Ptolémées, elle se compliqua par la formation des signes nouveaux et les modifications de valeur qu'on fit subir aux signes anciens. Les hiéroglyphes qui couvrent les derniers monuments de Naga et de Méroé n'ont pas encore été lus d'une manière certaine. On n'a jusqu'à présent aucun manuscrit éthiopien ; mais l'hiératique, devenu de plus en plus cursif, donna naissance, comme en Egypte, à une écriture qu'on nomme *démotique éthiopien*, et dont plusieurs spécimens ont été gravés dans les temples et dans les tombeaux. Plus tard, à l'époque chrétienne, on trouve quelques inscriptions écrites dans une écriture ressemblant au copte et comme le copte dérivée du grec. Le démotique et le copte éthiopiens n'ont pas encore été déchiffrés. L'architecture, la peinture, la sculpture éthiopiennes sont un développement de l'architecture, de la sculpture et de la peinture égyptiennes. Les tombeaux de Napata, de Méroé, de Naga, affectent de préférence la forme de pyramides : ce sont des pyramides étroites de base et précédées d'un pylône assez considérable. L'influence de cet art égyptien dégénéré se fit sentir sur les débuts de l'art abyssin : on trouve dans les ruines d'Axoum des monuments de style éthiopien. Je serais porté à mettre la construction des derniers monuments éthiopiens connus jusqu'à présent à la fin du deuxième siècle de notre ère. G. Maspero.

ÉTHIOPIE (Eglise d'). Voyez *Abyssinie.*

ÉTHIQUE. Voyez *Morale.*

ETHNARQUE (Ἐθνάρχης). — Ce titre désigne d'une manière générale un fonctionnaire administrant un pays ou une province à la place du souverain. Tel le préfet militaire du roi d'Arabie, Arétas (2 Cor. XI, 32); le grand prêtre Simon, gouvernant la Palestine au nom des rois de Syrie (1 Mach. XIV, 47; XV, 1 ss.; Josèphe, *Antiq.*, XIII, 6, 6), et Archélaüs, fils d'Hérode le Grand, qui fut placé, en qualité de vassal de Rome, sur l'Idumée, la Judée et la Samarie (Josèphe, *Antiq.*, XVII, 11, 4). On a aussi étendu cette qualification aux autorités administrant les populations juives qui avaient reçu la permission de vivre sous leurs propres lois dans les grandes villes de l'étranger (Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7, 2; *De bello jud.*, VII, 6, 3).

ÉTIENNE (Στέφανος, Act. VI et VII), premier martyr de l'Eglise, le plus remarquable des sept diacres de la communauté chrétienne de Jérusalem, sorti des rangs de ceux que l'on appelait les *hellénistes*. Plein de foi, d'esprit saint et de puissance, il renouvela contre les pharisiens et les sadducéens l'énergique controverse de Jésus, et fut accusé d'avoir blasphémé contre le temple et prédit l'abolition de la loi. Traîné devant les autorités juives, il se défendit dans un discours où, repassant toute l'histoire d'Israël jusqu'à la construction du temple, il montra comment l'esprit charnel des Juifs, à toutes les époques, a résisté à toutes les révélations de Dieu et s'est montré incapable d'en comprendre le spiritualisme élevé. Violemment interrompu, il fut emmené, par la foule irritée, hors de la ville et lapidé, probablement dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre le départ de Pontius Pilatus et l'arrivée de son successeur (36 ou 37?). Etienne peut être considéré comme le précurseur de Paul, qui assista comme témoin à sa mort et était encore un pharisien fanatique. Premier martyr, il fut grandement honoré dans l'Eglise des premiers siècles (Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 1). Une tradition sans fondement en fait un des soixante-dix disciples de Jésus. A partir du cinquième siècle, l'Eglise a célébré sa fête le 26 décembre. — Pour toutes les légendes attachées à son nom, voyez les *Actes des saints*. L'authenticité du discours d'Etienne dans les Actes des Apôtres a été niée par Baur, *Paulus der Ap. J. Ch.*, 1re éd., 1845 ; cf. les commentaires sur le Nouv. Test. de de Wette et de Meyer.

ÉTIENNE Ier (Saint) fut évêque de Rome, d'après les calculs ordinaires, de 253 à 257, et, d'après M. Lipsius, du mois de mai 254 au 2 août 257. Il était Romain. Il fut enterré au cimetière de Calliste. La légende a fait de lui un martyr ; mais M. de Rossi a prouvé que c'est Sixte II et non Etienne, qui fut mis à mort sur la chaire épiscopale (voyez *Roma sott.*, II, 86 ; Northcote-Allard, *Rome souterr.*, p. 210). Les actes de son prétendu martyre se trouvent dans les Bollandistes, au 2 août, I ; voyez aussi les actes arméniens retrouvés par l'abbé Martin (*Rev. des quest. histor.*, 1877, p. 569). M. Lipsius (*Chronologie*, p. 214) n'admet pas davantage le récit d'un autre martyre d'Etienne, récit auquel tient encore M. de Rossi, mais qui manque dans les meilleurs manuscrits. Le pontificat d'Etienne fut marqué par la célèbre querelle relative au baptême des hérétiques. Cyprien, et avec lui les Eglises d'Afrique (en majorité) et celles de l'Asie Mineure, à la tête de ces dernières Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, soutenaient la nullité du baptême conféré par des hérétiques : *qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?* Les Orientaux prétendaient défendre « et la vérité, et la coutume. » Un grand synode tenu à Carthage en 256 (Mansi, I ; Hefele, 2e éd., I, p. 118) proclama ces principes, en contradiction avec l'évêque de Rome, qui édicta ceci : « *Si qui ergo a quacumque hæresi venient ad vos, nil innovetur nisi quod traditum est ut manus illi imponatur in pœnitentiam* » (*Cypriani ep.* 74, édition de Vienne, 1871, III, p. 799). Pour échapper aux conséquences de ce grave désaccord entre une grande partie de l'Eglise et l'évêque de Rome, certains auteurs catholiques, comme Molken-

buhr (dans la *Patrol.* lat., de Migne, III, 1357), et Tizzani (*La contesa fra Steph. e Cypr.*, Rome, 1862, trad. fr., Paris, 1866) ont hardiment révoqué en doute l'authenticité des documents et la réalité du conflit. Les gallicans, au contraire, accusent Etienne d'être tombé en erreur, en approuvant toute espèce de baptême, *a quacumque hæresi*, même celui qui ne serait pas conforme à l'institution du Christ. Les auteurs catholiques (de Smedt, *Diss. selectæ*, 1876, p. 219 ss.) ont plus de peine à établir que Cyprien, Firmilien et les leurs n'ont pas méconnu l'autorité du siége de Rome. L'Eglise, disent-ils, n'avait pas encore défini l'infaillibilité « de tous les papes, dans tous leurs décrets, édictés *péremptoirement* ou *ex cathedra* sur la foi ou les mœurs. » —Voyez les lettres de Cyprien ; Eusèbe, VII, 2-9, etc.; extraits dans de Smedt, *Append.*, p. 51 ; Baronius ; Tillemont, IV; Freppel, *Saint Cyprien*, Paris, 1865 ; Zaccaria, *Racc. di dissert.*, t. VII.

ÉTIENNE II, Romain, monta sur le trône pontifical en 752. Certains auteurs l'appellent Etienne III, et comptent au nombre des papes le prêtre Etienne, qui fut élu avant Etienne II, et mourut trois jours après son élection, sans avoir été sacré. Ravenne était tombée entre les mains du roi des Lombards, Astolphe, et l'empire grec avait, de ce coup, perdu toute force et toute autorité en Italie. Le pape, menacé par les Lombards, ne se contenta point d'appeler l'impuissant empereur Constantin Copronyme à son aide, et de promener en procession l'image *achéropite* de Jésus-Christ : il demanda secours au roi des Francs, Pépin. Bientôt, passant le *Montjoux*, qui est aujourd'hui le Saint-Bernard, il se trouva en France, rencontra Pépin à Pontion, le sacra et reçut son serment, pour lui et pour ses successeurs, d'être défenseur de l'Eglise : *se amicis nostris amicos esse, et se inimicis inimicos.* Le pape conféra au roi le titre de patrice et de *defensor Ecclesiæ;* il croyait lui imposer une charge, il lui créait des droits que Charlemagne sut réclamer. Pépin passa les Alpes, et fit jurer à Astolphe de rendre ses conquêtes. Bientôt le Lombard rompit son serment, et tandis que le roi des Francs marchait à lui, dans une campagne victorieuse, les envoyés de l'empereur apprirent de lui, avec étonnement, qu'il n'avait vaincu que pour saint Pierre, pour l'Eglise de Rome et le siége apostolique. Le texte de la donation que Pépin avait consentie à Quierzy (14 avril 754) en faveur de l'Eglise romaine a disparu, et l'on en ignore et l'étendue et les termes. Etienne vécut assez longtemps pour voir mourir Astolphe et pour mettre Didier, son protégé, en la place de son ennemi ; lui-même mourut le 24 avril 757, après avoir écrit à Pépin ces mots : *Hæc est mutatio dexteræ Domini.* Paul Ier lui succéda. — Voyez la Vie d'Etienne, dans le *Liber pontificalis* et le *Codex carolinus* (cf. notre vol. I, p. 86) ; les histoires de Rome de Papencordt, Gregorovius, et de Reumont ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e éd., III ; Oelsner, *Pipin*, 1871 ; Baxmann, *Politik der Pæpste ;* Theiner, *Codex diplom. dom. temporalis*, I.

ÉTIENNE III (souvent appelé Etienne IV) succéda à Paul Ier. Quand ce pape fut mort (768), un parti puissant, dirigé par un duc nommé Toto, mit sur le siége pontifical un laïque, le frère de Toto, Constan-

tin. Mais l'empire de cet usurpateur fut de courte durée. Le primicier de Rome, Christophe, et son fils Sergius le jetèrent en bas du trône avec l'aide des Lombards. Le parti lombard tenta de mettre en sa place un autre antipape nommé Philippe : il fut sur le trône assez longtemps pour s'en voir précipité par Christophe, et ce fut à l'unanimité qu'Etienne III, présenté par le primicier, fut élu. Son court et triste règne fut rempli d'horreurs et de carnage. Pépin était mort, il dut s'allier aux Lombards pour se défaire de ses tyrans, Christophe et Sergius; Paul Afiarta, le chef du parti lombard, s'empara de ces deux hommes que le pape lui livra, et il leur creva les yeux. Un synode réuni au Latran en 769, et qui fut agité par de grandes violences, interdit que désormais un autre qu'un cardinal-prêtre ou diacre fût élu pape, et interdit aux laïques de prendre aucune part à l'élection : *a certis sacerdotibus... electio provenial.* Le lamentable règne d'Etienne se termina en février 772. — Sources : Les mêmes que pour l'article précédent.

ÉTIENNE IV (816-817) succéda à Léon III. Il ne fit qu'aller sacrer Louis le Débonnaire à Reims, puis il fit place à Pascal Ier.

ÉTIENNE V (885-891), dit aussi Etienne VI, eut pour successeur Formose.

ÉTIENNE VI (ou VII) monta sur le trône en 896, après le court règne de Boniface VI. Il osa (c'était en février ou en mars 897) tirer du tombeau le corps de son prédécesseur et de son ennemi, le pape Formose. Dans une scène horrible, que la peinture a rendue vivante, il traîna ce cadavre, déjà vieux de neuf mois, revêtu des ornements pontificaux, devant un synode (*concilium infaustum*) réuni au Latran, dans ce Latran qui bientôt allait s'écrouler. Formose fut accusé, défendu, jugé : « Pourquoi as-tu usurpé, dans un esprit d'ambition, le siége apostolique, toi qui étais déjà évêque de Porto? » Le mort fut condamné, on lui coupa trois doigts, et on le précipita dans le Tibre. Quand des pêcheurs retrouvèrent le cadavre du pape sur les bords du fleuve, Etienne VI n'était déjà plus; le peuple en fureur l'avait fait périr : *strangulatus nervo, exuit et hominem.* — Voyez les historiens de la papauté; Dümmeler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866; Hefele, IV; Watterich, *Vitæ Rom. Pont.*, I.

ÉTIENNE VII (ou VIII) [929-931] n'a laissé aucun souvenir dans l'histoire. Il régna sous la pornocratie.

ÉTIENNE VIII (ou IX) fut pape de 939 à 942. Il régna également sous le même et triste gouvernement. On ne sait rien de lui, car la singulière histoire qu'on raconte à son sujet n'a aucun caractère de vérité.

ÉTIENNE IX (ou X) [Frédéric de Lothier] régna de 1056 à 1058. Il était abbé du Mont-Cassin ; fils d'un duc de Basse-Lorraine, il avait été fait cardinal par saint Léon IX, et il avait fait partie de la grande légation à Constantinople, que dirigeait le cardinal Humbert de Selva Candida. Il succéda à Victor II, et employa le temps de son court pontificat à préparer la réforme de l'Eglise. Pierre Damien, Hildebrand furent ses inspirateurs dans cette œuvre, pour laquelle il sut

négocier avec Agnès, la mère de l'empereur Henri IV. Voulant avoir pour successeur celui qui fut Nicolas II, il interdit au clergé de procéder à l'élection avant le retour d'Hildebrand, qui lui servait de légat en Allemagne. — Voyez les documents dans Watterich, I; Hefele; les historiens de Rome; Hoefler, *Deutsche Pæpste;* Baxmann, *Politik der Pæpste;* Floto, *Gesch. Heinrich IV;* Ul. Robert, *Le pape Etienne X*, *Rev. des quest. hist.*, 1876, p. 49. S. Berger.

ÉTOLE (*stola*), ornement sacerdotal qui remplaça l'oraire (*orarium*), long vêtement, ouvert par devant, qui désignait, dans la symbolique du costume ecclésiastique, le joug de Jésus-Christ. Lors de l'introduction de la tunique, on ne conserva de l'oraire que la bordure. Les évêques portent l'étole pendante, les prêtres, croisée sur la poitrine, les diacres, nouée sur l'épaule gauche comme une écharpe. Anciennement les évêques et les prêtres la portaient toujours, mais l'usage, sanctionné par une décision de la congrégation des rites du 7 septembre 1658, a prévalu de ne la revêtir que dans l'administration des sacrements. Elle est moins le signe de la juridiction que celui de la puissance spirituelle attachée au caractère sacerdotal.— Voyez Thiers, *Disputatio de stola;* Bocquillot, *Traité histor. de la liturgie sacrée;* Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, IV, 1, 96.

ÉTRURIE (Ancienne religion de l'). Voyez *Rome.*

EUCHAIRE (Saint), premier évêque de Trèves. — La tradition locale raconte que saint Pierre envoya trois des soixante-dix disciples pour évangéliser le pays au delà des Alpes; c'étaient l'évêque Euchaire, le diacre Valère et le sous-diacre Materne. Materne étant mort à Ehly, près de Benfeld, en Alsace, saint Pierre le ressuscita, et les trois apôtres allèrent convertir les villes de Trèves, de Cologne et de Tongres. Ce n'est pas tout : on veut que saint Materne ait été le fils de la veuve de Naïn, déjà ressuscité par Jésus-Christ. En réalité, Grégoire de Tours nous atteste le caractère historique de l'évêque de Trèves, Euchaire, qu'une inscription antérieure à 458 nous montre vénéré à Trèves avec saint Valère, et quant à Materne, il a assisté au concile d'Arles en 314 comme évêque de Cologne; la légende que nous avons résumée n'est guère plus ancienne que le neuvième siècle. Au reste, les documents de cette tradition nous font pour ainsi dire assister à sa genèse. — Voyez *Acta. sanct.*, 29 janv., II; *Gesta Trevirorum*, dans Pertz, *Scr.*, VIII. On peut assurer qu'Euchaire est antérieur à 314, puisqu'à cette date Agrœtius, évêque de Trèves, assistait au concile d'Arles. Brower, *Annales Trevir.*, Liége, 1670; Hontheim, *Hist. Trevir.*, Augsb., 1750; Holzer, *De proepiscopis Trevir.*, Cobl., 1845; Leblant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, p. 346; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschlands*, I; Friedrich, même titre, I.

EUCHARISTIE. Voyez *Cène.*

EUCHER (Saint), né dans les dernières années du quatrième siècle, à Lyon, appartenait à une famille influente et ancienne de cette ville, et lui-même y fut investi de la dignité de sénateur. Marié de bonne heure, il confia au célèbre monastère de Lérins l'instruction de ses deux fils Véranius et Solanius, dont l'aîné fut son successeur à Lyon

et le second évêque de Genève. En 422 il renonça au siècle et mena la vie érémitique dans l'île Sainte-Marguerite. Elevé en 434 au siége de Lyon, il joignit jusqu'à sa mort, survenue en 450, aux devoirs de son ministère des travaux ascétiques et exégétiques et une correspondance active avec les hommes les plus éminents de son temps, entre autres, Hilaire, évêque d'Arles, Honorat, Cassien, dont il semble avoir partagé les opinions semi-pélagiennes. En 441, il assista au premier concile d'Orange, qui ne s'occupa que de questions de discipline. Toutes ses œuvres, authentiques ou non, ont été publiées à Bâle en 1531. Parmi les principales, nous devons mentionner : *De contemptu mundi ; Libellus de laude Eremi ; Liber form. spirit. ; Inst. ad Solanium ; Acta. sanct. Agaun.*, exposé de la légende du martyre de la légion thébaine, que Rettberg attribue à tort à un écrivain du sixième siècle, et que l'évêque de Lyon écrivit pour justifier et glorifier le plus illustre pèlerinage de son diocèse. Tous ces écrits se trouvent dans la *Bib. Max. PP.*, VI. Eucher est surtout connu comme exégète, et son interprétation de 2 Rois XVII, 30 a été adoptée par de nombreux théologiens, parmi lesquels Jurieu. Il fait usage de la Vulgate, qu'il est l'un des premiers à citer. Sa méthode d'interprétation repose sur le quadruple sens. — Sources : *Gallia*, III ; *Hist. litt. de France*, I ; Tillemont, *Mémoires*, XV ; Dupin, *Nouv. Bibl. des aut. eccl.*, tit. IV, 173 ; Herzog, dans *R. E.*, XIX, 490 ; Anselmi, *Vie d'Eucher*, Lyon, 1740. A. Paumier.

EUCHOLOGE (Εὐχόλογιον, recueil de prières, de εὐχολογεῖν, dire des prières), nom donné par les Grecs au recueil qui renferme les prières, les bénédictions, les cérémonies dont ils se servent dans l'administration des sacrements et dans la liturgie : c'est proprement leur rituel et leur pontifical. Le nom d'euchologe se rencontre pour la première fois chez Anastase le Sinaïte (*Quæst.*, CXLI), au sixième siècle. Il passa de là dans les écrits liturgiques des Byzantins. Ces recueils étaient de nature, d'étendue et d'usage fort divers. Les manuscrits trouvés à Vienne, à Rome, à Paris, à Venise, dans les couvents du mont Athos, etc., présentent de nombreuses variantes. La meilleure édition est celle qu'a donnée le père Goar, en grec et en latin, avec un commentaire et des notes (Paris, 1647). — Voyez l'article *Liturgie*.

EUDÉMONISME, système du bonheur, persuasion que l'objet principal de notre vie, c'est d'être heureux. Comme les joies et les peines ont pour siége la sensibilité, c'est dans cette faculté que les eudémonistes prennent leur point d'appui. Le chef de l'école cyrénaïque, Aristippe, vers 380 avant Jésus-Christ, considérait les sens d'une part comme la source de nos connaissances, le critérium de la vérité, et d'autre part comme nous fournissant la norme de la vie. La morale, à ses yeux, se résumait en un principe : jouir le plus possible, sans toutefois se laisser dominer par l'amour du plaisir ; restriction qui exige de la prudence, réclame des sacrifices, car il y a tel plaisir qui peut amener une douleur. La douleur est mauvaise en soi, comme le plaisir est bon en soi, quelle que soit son origine. Il se trouve dans

les satisfactions corporelles plutôt que dans celles de l'âme, et le bonheur réside non dans le repos, mais dans les plaisirs vifs, animés. Epicure, tenant compte de l'impossibilité de satisfaire tous nos désirs, estimait que le bonheur n'est possible que dans la modération, qui réprime leurs exigences; il réside plutôt dans le repos, dans l'absence de peines, et le contentement de l'âme est supérieur au bien-être corporel. Epicure cherchait à ennoblir, à fortifier son principe, en lui procurant le concours de la sagesse et de la vertu. L'eudémonisme moderne y ajouta un mérite de plus : chez Hutcheson, Smith, Ferguson, chez Bentham, chez Steinbart, professeur à Francfort-sur-l'Oder († 1809), il ne s'agit plus du bonheur individuel, mais du bonheur collectif, de l'intérêt général. Mais le principe est plus fort que les restrictions et les compléments; le bonheur général repose en définitive sur les bonheurs individuels; faire de la vertu un moyen d'être heureux, ce n'est pas seulement reléguer le principe moral au second plan, c'est l'avilir; les penchants et les convoitises n'ont plus à le respecter, et la modération, en général la conduite de la vie n'est plus qu'une affaire de tempérament. Helvétius et les matérialistes de son temps furent plus francs, plus logiques, en proclamant l'égoïsme comme principe de la morale. Toutefois, si l'eudémonisme corrompt l'âme, il serait périlleux de le combattre en se rejetant dans l'extrême opposé d'un rigorisme qui interdirait toute joie. Puisque Dieu nous a donné la sensibilité, il a placé en nous une aspiration légitime au bonheur, aspiration à laquelle Jésus-Christ a souvent fait appel (Matth. V, 3). Mais le bonheur est dans une relation intime avec la vertu; il en est pour ainsi dire un corollaire (Matth. VI, 33; 1 Tim. IV, 8); si l'homme intervertit la subordination, il s'égare, il ne rencontre ni l'un ni l'autre. Cette subordination est manifestée non-seulement par une mise en demeure fréquente de sacrifier notre plaisir à nos convictions morales ou religieuses, mais surtout par le devoir de donner immédiatement à notre conscience une satisfaction complète, tandis qu'un bonheur complet se trouvera dans une existence future que la foi seule nous révèle. L'eudémonisme grossier et vulgaire, qui ne songe qu'aux jouissances de l'heure présente (Es. XXII, 13; 1 Cor. XV, 32), a parfois été appelé *hédonisme*. Il y a par contre un eudémonisme subtil, délicat, qui se glisse jusque dans la piété et nous suggère la dévotion aisée; c'est à la fois le plus répandu et le plus dangereux. — Voyez les traités de morale; P. Janet, *Philosophie du bonheur*, 1863; Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803; *Abhandlungen über das höchste Gut*, dans le volume de ses œuvres philosophiques.

A. Matter.

EUDISTES, congrégation de prêtres missionnaires de Jésus et Marie, fondée par Jean Eudes, né à Rye, au diocèse de Séez, l'an 1601, entré dans la congrégation de l'Oratoire à Paris en 1623, et qui se distingua pendant les ravages que la peste faisait en Normandie en 1633. Il devint en 1640 supérieur de la maison de l'Oratoire de Caen, et trois ans après il quitta les oratoriens pour fonder la congré-

gation des eudistes qui ne tarda pas à prendre une grande extension dans tous les diocèses de la Normandie. Les ecclésiastiques qui y entraient étaient purement séculiers et ne faisaient aucun vœu; ils étaient soumis aux ordinaires des lieux où ils résidaient. Ils se vouaient à l'éducation des jeunes clercs dans les séminaires et à la conversion ainsi qu'à l'instruction des fidèles dans les missions. Marie de Médicis, enthousiasmée de l'éloquence du père Eudes, le protégea contre ses nombreux adversaires, et le cardinal Richelieu, qui l'estimait beaucoup, l'appela à Paris pour y fonder un séminaire. Eudes mourut à Caen en 1680. Il a laissé de nombreux ouvrages d'édification dont on trouvera la liste dans Richard et Giraud et dans la *Nouvelle Biographie générale*. Détruite pendant la tourmente révolutionnaire, la congrégation des eudistes fut restaurée en 1826, mais elle ne put se maintenir. — Voyez Huet, *Commentarius* sur Eudes, p. 352; Hermant, *Hist. de l'établ. des ordres relig.*, II; Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, VII.

EUDOXIUS, d'abord évêque d'Antioche, puis patriarche de Constantinople, adopta les erreurs ariennes d'Aétius et d'Eunomius qui soutenaient que le Fils avait une volonté différente du Père et qu'il avait été fait de rien. Grâce à son habileté et à son langage équivoque, il sut se maintenir dans sa position sous le règne de Constance et exerça une grande influence sur l'empereur Valens, qu'il baptisa et instruisit dans les doctrines de l'arianisme. — Voyez Epiphane, *Hæres.*, LXXVII; Théodoret, *Hæres. fabul.*, IV, 2; Socrate, II, 19, 40 ss.; IV, 1, 14; Sozomène, IV, 12; VI, 7.

EUGÈNE (Saint), évêque de Carthage depuis 480. — Dénoncé par les évêques ariens au roi des Vandales Hunéric, il se vit exilé, avec plus de quatre cents évêques catholiques, dans les déserts de Tripoli (484). Il subit un second exil sous le roi Thrasimond en Gaule (498) et y mourut à Alby en 505 dans une grande réputation de sainteté. On lui attribue une *Expositio fidei catholicæ*, un *Apologeticus pro fide* et une *Altercatio cum arianis*. — Voyez V. de Vite, *Histor. persecut. Vandalicæ*, liv. II et III; Grégoire de Tours, liv. II, etc.

EUGÈNE Ier (Saint), pape de 654 à 657. — Le pape Martin Ier, martyr du dyothélisme, avait été entraîné, en juin 653, dans l'exil de Constantinople; il devait mourir en Crimée, au lieu même qui est célèbre sous le nom d'Inkermann, le 16 septembre 655. De Constantinople, à la fin de l'année 654, le pape prisonnier avait écrit au clergé de Rome, pour le prier de résister aux exigences de l'Empereur, qui pressait les Romains d'élire un pape. A ce moment, on avait déjà donné un successeur au pape encore vivant. Eugène Ier, homme orthodoxe et respecté, avait été élu le 8 septembre. Il paraît que le clergé n'avait commis cet acte de faiblesse que par crainte de voir l'Empereur mettre sur le siége de saint Pierre un partisan de l'hérésie des deux volontés. On ne saurait prétendre que, tant que Martin Ier vécut, Eugène ait été un pape légitime.

EUGÈNE II (824-827) régna en homme de bien. Le Livre des Papes résume son gouvernement en ce mot : *maxima autem pax, nam ipse*

pacis amicus. Le fils de Louis le Débonnaire, Lothaire, fut envoyé à Rome dès 824 pour fixer les droits de l'Empire, du pape et des Romains, et ses sages constitutions rétablirent la paix dans Rome, en réglant les conditions de l'élection du pape, et en maintenant hautement l'autorité de l'Empereur.

EUGÈNE III (1145-1153). — Pietro Bernardo, de Pise, cistercien, fut élevé au trône pontifical à la mort de Lucius II; c'était un homme simple et bon. Réfugié d'abord à Viterbe, il se vit rappelé par les Romains, et reconnut la constitution du sénat de Rome. Tandis que son maître, saint Bernard, prêchait, par l'ordre du pape, la deuxième croisade, le pape luttait, dans Rome, qu'il dut bientôt quitter, contre l'influence d'Arnaud de Brescia en même temps que contre la politique des Hohenstaufen. Il trouva à Paris, auprès de Louis VII, un accueil respectueux et empressé. Le plus beau titre de gloire d'Eugène III est d'avoir été l'humble et fidèle disciple de saint Bernard, qui aimait à dire, comme le Baptiste : *Qui post me venit, ante me factus est.* — Voyez sa vie, par le cardinal Boson, ainsi que les documents de son histoire, dans Watterich, *Vitæ Rom. Pontif.*, II. Son épitaphe dit de lui : *Hic habet Eugenius defunctus carne sepulcrum, cui pia cum Christo vivere vita fuit.* Eugène III a été béatifié en 1872. — Voyez les historiens des croisades et ceux des Hohenstaufen; Guibal, *Arnaud de Br.*, 1868, et les monographies indiquées dans le *Répertoire* de l'abbé Chevalier. S. Berger.

EUGÈNE IV. — Clément-Gabriel Condulmer, évêque de Sienne, cardinal depuis 1408, fut élu pape le 3 mars 1431, après avoir juré une capitulation qui restreignait le pouvoir absolu du chef de l'Eglise au profit des cardinaux. Eugène, qui, au dire de Petroni, était *uomo molto capitoso e di dura testa*, voulut dès son avénement enlever aux Colonna les trésors et les domaines que leur oncle Martin V leur avait trop libéralement concédés. Les Colonna résistent, la guerre éclate dans les Etats pontificaux, Philippe Visconti s'unit aux rebelles, Jeanne de Naples, Florence et Venise soutiennent le pape, qui signe la paix moyennant une indemnité en argent que lui payent les Colonna (septembre 1431). Malheureusement pour Rome, les violences d'Eugène avaient réveillé les haines gibelines de la noblesse, en même temps que ses luttes avec le concile de Bâle fournissaient des prétextes aux condottieri et aux princes d'Italie pour envahir les provinces du saint-siége. Fortebraccio, François Sforza s'emparent de plusieurs places; Rome, exaspérée par la misère, excitée par les agents de Milan et des Colonna, se soulève aux cris de : « Papolo, Libertà! » et proclame la république (1434). Eugène s'enfuit, laissant au cardinal Vitelleschi le soin de le venger et de relever son autorité. Vitelleschi ne s'en acquitta que trop bien. Après cinq mois de régime républicain, Eugène est de nouveau reconnu; son légat rétablit la paix, mais à quel prix! Nombre de villes de la Campanie, de la Tuscie, de la Sabine sont réduites en cendres, les campagnes dévastées, les habitants vendus comme esclaves (Poggio, *De varietate*, p. 88, et Blondus, *Italia illustrata*). Eugène refusa longtemps de ren-

trer dans sa capitale : pendant neuf ans il poursuivit à Florence, à Bologne et à Ferrare, d'abord les négociations avec le concile réuni à Bâle, puis les hostilités qui aboutirent à un schisme. Le concile s'était assemblé le 23 juillet 1431, et avait commencé ses travaux, sous la présidence de Julien Cesarini, désigné par le pape, le 14 décembre. L'accord entre les Pères et Eugène ne fut pas de longue durée : ce dernier ayant tenté de dissoudre le concile, les Pères protestent et se déclarent supérieurs au pape ; ils abolissent, dans la 23e session (1436), les expectatives et les réserves de bénéfices, réclament la réduction du nombre des cardinaux à vingt-quatre. Eugène saisit le prétexte de la réunion projetée de l'Eglise grecque à l'Eglise latine pour transférer le siége du concile en Italie ; les Pères de Bâle somment le pape de venir rendre compte de sa conduite, et, sur son refus, le déposent le 25 juin 1439, et lui donnent comme successeur Amédée VIII, duc de Savoie (novembre). Cependant Eugène avait réuni quelques cardinaux et vingt et un prélats grecs à Ferrare (1438), puis à Florence, où il eut la joie de publier le décret d'union qui n'aura pas de résultats sérieux. Le schisme dure quelques années encore dans l'Eglise d'Occident, mais les Pères de Bâle perdent peu à peu le terrain qu'ils avaient gagné dans les premières sessions. L'opinion publique se lasse de ces luttes stériles et sans issue, des raisons politiques décident la France et l'Allemagne à se prononcer en faveur d'Eugène IV, Alphonse le Magnanime se réconcilie avec lui. En 1443, le concile de Bâle se sépare et Eugène rentre à Rome, où il est accueilli avec enthousiasme par le peuple. Il meurt le 23 février 1447. On a jugé ce pape avec beaucoup d'indulgence : sa prétendue fermeté n'était que de l'obstination; une piété fanatique inspirait toutes ses actions; plutôt moine que pontife, il n'avait aucune habitude des affaires politiques ni aucun souci des grands intérêts de l'Eglise. C'est à lui que revient la responsabilité des malheurs de Rome sous son règne; personne plus que lui n'a empêché la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Æneas Sylvius Piccolomini n'en dit pas assez en reprochant à Eugène d'avoir tenu compte de ce qu'il voulait et non de ce qu'il pouvait ; il était maladroit, violent, peu scrupuleux ; Platina fait l'éloge de sa loyauté, mais en y mettant une réserve significative : *constans in pactis servandis..... nisi quid pollicitus fuisset, quod revocare quam perficere satius esset.* Il a eu le mérite de n'accorder aucune faveur aux membres de sa famille, ni à ses amis et partisans. — Voyez Vespasiano, *Vita di Eugenio IV;* Muratori, XXV ; Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident*, Munich, 1864 ; Piccolomini, *Papst Pius II*, Berlin, 1856 ; Janus, *Der Papst und das Concil*, Leipzig, 1869.

G. Leser.

EUGÈNE (Saint), évêque de Tolède depuis 646. — D'abord chanoine de la cathédrale de cette ville, il se retira au monastère de Saint-Engrasse, à Saragosse, d'où on l'obligea de sortir pour monter sur le siége épiscopal. Il présida les huitième, neuvième et dixième conciles de Tolède et mourut en 658. Il contribua à l'amélioration du chant

d'Eglise et composa lui-même plusieurs ouvrages en prose et en vers, parmi lesquels on cite un traité *De resurrectione carnis et beatitudinis statu*. Ses œuvres ont été recueillies et publiées en 1619 à Paris par le savant jésuite Jacques Sirmond. — Voyez Ildephonsus, *De scriptor. eccles.*, c. XIII et XIV ; Baronius, *Martyrol.*, au 13 novembre.

EUGÉNIE (Sainte), vierge et martyre, est célébrée le 25 décembre. Elle a, d'après ses Actes, qui sont dans Surius, souffert le martyre à Rome, sous l'empereur Valérius.

EULALIE (Sainte). — La tradition connaît sous ce nom deux jeunes filles, martyres de leur foi : sainte Eulalie de Barcelone, dont la fête est fixée au 12 février, et sainte Eulalie de Emerita (Merida), dont la mémoire est célébrée le 10 décembre. Mais la ressemblance des Actes est si grande, qu'il est impossible de ne pas admettre une source commune pour les diverses traditions qui célèbrent la mémoire des deux héroïnes. L'ancien martyrologe de Carthage ne connaît qu'une Eulalie, celle que le poëte Aurélius Prudence chante dans le troisième hymne de son livre *Peristephanon* (Des couronnes). Ce n'est que plus tard que les auteurs commencent à distinguer les deux personnalités. Eulalie, quoique âgée de douze ans seulement, recherche ardemment la gloire du martyre. Lorsque Dacien paraît à Merida, pour exécuter les édits de Dioclétien (304-305 ap. J.-C.), elle accourt et se déclare chrétienne devant son tribunal. Mais ni les injures, ni les tortures, ni les cruautés les plus raffinées ne peuvent l'émouvoir. Crucifiée, elle périt dans les flammes, et son âme s'échappe de ses lèvres « sous la forme d'une colombe. Pendant la nuit, une neige épaisse vient envelopper son cadavre. » La mâle énergie de la piété espagnole se retrouve dans le poëme de Prudence, surtout dans ce trait : *Inque tyranni oculos sputa jacit*, v. 127 (cf. Gams, *Kircheng. Span.*, t. I, p. 307 et 364 ; il admet deux Eulalie ; de même Florez, *Esp. sagr.*, t. XXIX, c. VIII, 1775, et t. XIII, p. 266 ; *Aurelii Prudentii Clementis quæ extant carmina*, ed. Alb. Dressel, Lips., 1860, pars poster., p. 331 : *In honorem Eulaliæ martyris*). Les Actes de sainte Eulalie portent un caractère indubitablement légendaire (*Acta sanct.*, 12 février). — La vierge de Merida a inspiré l'auteur de la plus ancienne poésie française, la cantilène de sainte Eulalie. — Voyez Littré, *Journal des savants*, 1858 et 1859 ; Delisle, *ibid.*, 1860 ; G. Paris, *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 1861, et *Rec. d'anc. text.*, II, 1877.

EULALIUS, antipape. Voyez *Boniface Ier*.

EULER (Léonard) [1707-1783], célèbre mathématicien et apologiste protestant, fils d'un pasteur de la Suisse, élevé à Bâle, appelé par les frères Bernouilli à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg et fixé depuis 1741 à Berlin, à la cour de Frédéric II, dont il goûtait les faveurs, sans partager ses idées. C'est là qu'il publia, en 1747, son *Essai de défense touchant la révélation divine contre les esprits forts*, qui a été traduit dans plusieurs langues et souvent réédité. Le but de la révélation, d'après Euler, est l'amélioration de la volonté. La perfection de l'homme consiste dans l'équilibre de la raison et de la volonté ; c'est de leur accord que dépend aussi notre bonheur. Une révélation

qui augmenterait indéfiniment le nombre de nos connaissances sans exercer d'influence sur notre volonté, conduirait l'homme à la perdition bien plus qu'au salut; elle rendrait notre faute infinie. Les hommes les plus sages de tous les temps n'ont pas découvert la vraie source de nos devoirs, l'amour; seule, la Bible nous l'a montrée, en nous révélant d'une manière parfaite l'amour de Dieu et en nous donnant ce mobile, le seul efficace, pour nous conduire à notre destinée. La confiance filiale en une Providence qui ne veut que notre bien, la relation et la communion constantes avec l'Etre suprême entretiennent et développent cet amour en nous. Refuser de croire à la Bible, parce qu'elle nous raconte des faits miraculeux, ne servirait qu'à nous jeter dans de nouvelles difficultés, car l'explication des événements et des révolutions survenus dans l'histoire n'est souvent possible qu'à la condition d'admettre l'intervention d'un agent surnaturel. Ainsi, la fondation de l'Eglise ne saurait se comprendre sans le miracle de la résurrection de Jésus-Christ, qui, à lui seul, suffit à prouver la divinité de sa mission. Euler croit pouvoir affirmer que la répulsion que la plupart des hommes éprouvent pour la révélation a son siége non dans l'intelligence, mais dans la volonté. On cite encore d'Euler les *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, 1768-1772, 3. vol. Condorcet en a donné, en 1787, une nouvelle édition, dans laquelle il a retranché les passages favorables à la religion. La meilleure apologie de la foi du savant géomètre est sa vie, simple, modeste, sereine et résignée au milieu des épreuves qui la traversèrent, parmi lesquelles la cécité complète qui le frappa en 1765 ne fut pas l'une des moins pénibles.

EULOGE (Saint), presbytre, puis patriarche d'Alexandrie, né en Syrie, mort vers l'an 608, combattit avec vigueur les nestoriens, les eutychiens et d'autres hérétiques qui troublaient son Eglise. Ses ouvrages ne nous sont point parvenus; on en trouve des fragments dans Photius, *cod.* 182, 208, 225, 226, 227, 230, 280.

EULOGE (Saint), prêtre de Cordoue, mort martyr le 11 mars 859. — Elevé de la communauté de Saint-Zoïle, il entra au monastère de Cuteclar, et, renommé pour ses vertus et son zèle religieux, fut élu archevêque de Tolède en 858. Ayant donné l'hospitalité à une jeune chrétienne, nommée Léocritie, née de parents musulmans qui voulaient la faire apostasier, il fut condamné à mort et décapité. Parmi ses écrits, nous citerons son *Memoriale sanctorum*, *sive libri III de martyribus Cordubensibus;* son *Exhortatio ad martyrium*, *sive documentum martyriale ad Floram et Mariam*, *virgines confessores*, et ses *Epistolæ aliquot ad Wilifindum*, *ad Alvarum et alios*, que l'on trouve imprimés dans la *Hispania illustrata*, t. IV.

EULOGIE (εὐλογία, bénédiction). — On donne ce nom, dans l'Eglise catholique et dans l'Eglise grecque, à diverses choses bénites, telles que pain, vin, viande, etc., que l'on distribuait comme un supplément à l'eucharistie, pour être envoyés aux absents, en particulier aux malades. Il fallait être à jeun pour en manger. Ce nom a aussi été appliqué aux repas bénits par les évêques et par les prêtres, et

même aux simples présents non bénits. Enfin, on a appelé eulogies les droits ou redevances annuelles. — Voyez Bocquillot, *Liturg. sacr.*, p. 433; Gretser, *De benedict. et maledict.*, liv. II, c. XXIV ss.

EUNICE, mère de Timothée, juive de naissance, avait épousé un païen. Elle habitait Lystres, où l'apôtre Paul la convertit au christianisme (Actes XVI, 1. 2). Elle se distinguait par la fermeté de sa foi, à laquelle Paul, captif à Rome, se plaisait à rendre hommage (2 Tim. I, 5).

EUNOMIENS. Voyez *Arianisme*.

EUPHÉMIE (Sainte), vierge et martyre, dont la passion se place vers l'an 307, est la patronne de la ville de Chalcédoine, aujourd'hui Kadi-Keuï. C'est dans l'église qui porte son nom que se tint le célèbre concile de Chalcédoine. On raconte qu'elle fut jetée aux bêtes, et que ses reliques furent l'instrument de toutes sortes de miracles. Paulin de Nole, Ennodius et saint Fortunat ont chanté sa gloire. C'est une singulière légende que celle de ce corps qui, jeté dans la mer, nagea à travers les ondes jusqu'à l'île de Lemnos : n'aurait-elle pas pour but de concilier deux cultes locaux de la même sainte, en des endroits différents? — Voyez *Acta sanct.*, 16 septembre; Tillemont, et diverses monographies citées dans le *Répertoire* de l'abbé Chevalier.

EUSÈBE (Saint) fut évêque de Rome, d'après M. Lipsius (*Chronol. d. rœm. Bisch.*, 1869, p. 256), du 16 ou du 23 avril 309 au 17 août ou au 26 septembre de la même année. L'histoire de ce pape est une des plus merveilleuses conquêtes de l'épigraphie chrétienne. On connaissait, par les descriptions de Rome qu'ont laissées les anciens pèlerins du commencement du moyen âge, des vers qui parlaient des luttes sanglantes de deux personnages nommés Eusèbe et Héraclius; Baronius refusait de reconnaître dans ce tableau le règne paisible du pape Eusèbe, mais en 1852 et 1856 (voyez *Roma sotterranea*, II, 191 ss.; Northcote-Allard, *Rome souterraine*, 3e éd., 1877, p. 246), M. de Rossi découvrit successivement, dans le cimetière de Calliste, et les fragments d'une antique copie de l'inscription mentionnée plus haut, et l'original même, signé du graveur Filocalus, et portant ces mots : *Damasus episcopus fecit Eusebio episcopo et martyri.* Le court poëme consacré par Damase à Eusèbe n'est autre chose que la suite de l'épitaphe poétique de Marcel (voyez ce nom). En voici le texte même :

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere...

« Héraclius ne voulut pas que ceux qui étaient tombés eussent à se repentir de leur faute; Eusèbe apprit à ces malheureux à pleurer leurs crimes. Le peuple alors se divisa en deux partis acharnés; la sédition, les meurtres, la guerre, la discorde et les passions éclatèrent. Quoique le pontife (*rector*) conservât intacts les liens de la paix, l'un et l'autre se virent bannis aussitôt par la cruauté du tyran (Maxence). Eusèbe, qui regardait Dieu comme son seul juge, subit

l'exil avec joie, et sur les rives de Sicile il quitta le monde et cette vie. » Ce n'est pas seulement une inscription, dit un auteur, c'est un chapitre perdu de l'histoire de l'Eglise que M. de Rossi a conquis à la science. Il est donc avéré qu'en 309 l'Eglise de Rome était déchirée par la pénible querelle relative aux *lapsi;* que, comme on avait reproché à Marcel d'exiger la pénitence des chrétiens qui avaient failli (*lapsos quia crimina flere prædixit*), Eusèbe fut de même attaqué avec fureur par les *lapsi* qui refusaient de faire pénitence. On ne peut douter qu'Héraclius n'ait été un antipape ignoré; on a même pensé qu'il n'était pas autre que cet adversaire de Marcel « qui avait renié le Christ en pleine paix, » et cette hypothèse, qui unit étroitement les règnes des deux papes, est vraisemblable. Il est vrai qu'on a parfois compris, mais avec beaucoup moins de raison, l'inscription d'Eusèbe en un sens tout opposé. Deux fois l'autorité civile dut intervenir dans les querelles de l'Eglise. Le corps de l'évêque, mort dans l'exil de Trinacrie, fut déposé au cimetière de Calliste, sans doute le 26 septembre. — Voyez Baronius, Pagi et Tillemont; *Acta sanct.*, 26 septembre, VII. S. Berger.

EUSÈBE DE CÉSARÉE naquit très-probablement en Palestine, vers l'an 267, à ce qu'on suppose, mais certainement entre 260 et 270. Il eut pour l'un de ses premiers guides dans la carrière chrétienne un illustre exilé, Mélétius, évêque du Pont, que son éloquence avait fait surnommer, par allusion à son nom, « le miel attique » (Euseb., *Hist. eccl.*, VII. 32). Dans un voyage à Antioche, il eut l'occasion de connaître Dorothée, l'un des fondateurs de l'école de cette ville, et d'entendre ses savants commentaires sur les Ecritures. De retour en Palestine, il fut élevé à la prêtrise par Agapius, évêque de Césarée. C'est là qu'il se lia d'une étroite amitié avec Pamphile, son collègue, dont il ne peut assez exalter le caractère et la science, et dont il se plut à retracer, dans un écrit malheureusement perdu, les travaux et les glorieux combats endurés pour la foi. Pamphile, comme lui disciple de Dorothée et admirateur d'Origène, venait de fonder à Césarée, en même temps qu'une riche bibliothèque, une école théologique où Eusèbe fut un des premiers appelé à expliquer les livres saints (Eus., *De mart. Pal.*, c. IV). Pendant la persécution de Maximin, qui éclata bientôt après (an 309), Pamphile fut emprisonné, et Eusèbe, au risque de partager son sort, ne cessa de le visiter dans son cachot, où ils travaillèrent ensemble à l'apologie d'Origène. Quand le martyre de Pamphile vint à les séparer, voulant consacrer le souvenir d'une amitié si honorable pour lui, il ajouta son nom au sien et se fit appeler « Eusèbe, ami de Pamphile » (Ευσεβιος Παμφιλου). Contraint lui-même de quitter Césarée, il se retira à Tyr, puis en Egypte, où, arrêté d'abord et retenu captif, il parvint néanmoins à recouvrer la liberté. Ce fut, il est vrai, vingt-cinq ans après, le sujet d'une grave accusation portée contre lui dans le concile de Tyr; l'évêque Potamon, son ancien compagnon de captivité, prétendit qu'il n'avait dû son salut qu'à un acte de faiblesse, si ce n'est d'apostasie. Mais cette accusation, qu'Epiphane accueille avec trop de complaisance (*Hæres.*, LXVIII),

a été repoussée par tous les auteurs impartiaux, et se trouve d'ailleurs démentie par les hautes fonctions dont Eusèbe fut revêtu peu après son retour. C'est en 313, en effet, qu'il fut nommé évêque de Césarée; c'est aussi de cette époque que datent ses rapports avec Constantin, qui le fit l'intermédiaire habituel des faveurs qu'il accordait à l'Eglise, l'admit familièrement à ses entretiens, et peut-être l'eut pour collaborateur dans la composition des discours et des écrits religieux qui nous sont parvenus sous son nom. — En 325, à l'ouverture du concile de Nicée, Eusèbe siégeait à la droite de l'empereur. Ce ne fut pourtant qu'avec répugnance qu'il prit part aux débats sur l'arianisme. Peu satisfait de quelques-unes des négations d'Arius, il l'était moins encore des affirmations absolues d'Athanase. Fidèle au subordinatianisme modéré des anciens Pères grecs, qui prévalait encore en Orient, lorsqu'il fallut, dans le concile, formuler la foi catholique sur la personne du Fils de Dieu, il proposa l'adoption pure et simple du symbole en usage à Césarée, et s'opposa autant qu'il le put à l'insertion de l'*Homoousion*. Si plus tard il signa le symbole avec cette addition et avec les anathèmes qui le terminent (Socrat., *Hist. eccl.*, I, 8), il le fit, dit-il, pour la paix, et sans doute aussi par déférence pour la volonté de l'empereur. Mais lorsqu'il vit ensuite avec quelle violence le parti athanasien abusait de sa victoire, il se joignit à ceux qui demandèrent et obtinrent la réhabilitation d'Arius et qui, dans le concile d'Antioche, condamnèrent, comme suspect de sabellianisme, Eustathe, patriarche de cette ville, qui s'y était le plus vivement opposé. Après la déposition d'Eustathe, le parti arien d'Antioche voulait élever Eusèbe à ce poste important. Il s'y refusa comme il le devait, alléguant les canons qui interdisaient toute translation irrégulière d'un siége épiscopal à un autre. L'empereur le loua fort pour cet acte de désintéressement, et lui prodigua de nouvelles marques de sa haute estime. — Eusèbe de Césarée fut sans contredit, après Origène, le plus savant de tous les docteurs chrétiens des premiers siècles. Dans un temps où l'Eglise avait encore besoin d'apologistes zélés et instruits, son érudition lui fut des plus précieuses. C'est à la défendre qu'il consacra ses deux grands ouvrages intitulés « Préparation » et « Démonstration » évangéliques : le premier, destiné à prouver la fausseté des religions païennes et la divinité de celle de Moïse; le second, qui lui servait de complément, destiné à prouver aux juifs que leur religion en faisait attendre une plus parfaite, celle de Jésus, annoncé et préfiguré, selon lui, dans tout l'Ancien Testament. Sous le titre de « Théophanie, » il joignit à ces deux écrits un abrégé parfois littéral de l'un et de l'autre, et où le christianisme était surtout envisagé au point de vue de son autorité divine et de son action dans le monde. L'original de cet ouvrage est perdu, mais on en a retrouvé, en 1840, une traduction syriaque qui a été publiée en anglais, ainsi qu'un autre fragment traitant spécialement de la preuve tirée des prophéties. Eusèbe composa encore trois autres ouvrages apologétiques, l'un contre le sophiste Hiéroclès, auteur d'un parallèle injurieux entre Jésus-Christ et Apollonius de Tyane; le second

contre Porphyre le néoplatonicien, et un troisième où étaient réfutées en général les attaques des païens contre le christianisme. Ces deux derniers sont perdus. Ses écrits dogmatiques ont moins d'importance. Ce sont ses deux livres contre l'athanasien Marcel, qu'il cherche à convaincre d'erreurs sabelliennes; ses trois livres « De la théologie ecclésiastique, » dirigés contre le même docteur; le sixième livre, et le seul qui nous reste, de l'Apologie d'Origène, à laquelle il avait travaillé avec Pamphile; enfin quatorze petits traités ou sermons sur divers points de dogme, et dont les douze derniers au moins passent pour authentiques. Ses ouvrages sur l'Ecriture sainte sont en partie critiques, en partie exégétiques. Parmi ces derniers, on a conservé ses commentaires sur les 119 premiers psaumes et sur Esaïe, quelques fragments de ses explications sur le Cantique de Salomon, de son commentaire sur saint Luc, des fragments encore inédits de ceux sur les autres évangélistes. Il s'y est, en général, trop conformé à la méthode allégorique d'Origène. Ses travaux critiques ont plus de valeur. Sous le titre de « Canons évangéliques, » il a laissé une sorte de concordance ou d'harmonie des évangiles; puis, sous le titre de « Questions évangéliques, » des essais de conciliation entre les récits divergents des évangélistes, notamment sur la généalogie de Jésus et sa résurrection. Enfin, pour aider à l'intelligence des Ecritures, il mit à profit ses connaissances sur la géographie de la Palestine, dans une description des lieux et des pays nommés dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On en possède l'original grec. — C'est comme historien qu'Eusèbe s'est rendu surtout célèbre. Il débuta dans cette carrière par une sorte d'histoire universelle (Παντοδαπὴ ἱστορία), dont il puisa les premiers éléments dans la Chronographie de Jules l'Africain. Elle comprend deux parties, dont l'une sous forme historique, intitulée « Chronographie, » l'autre sous forme de tables synchronistiques, intitulée *Chronici canones*, retracent parallèlement l'origine et l'histoire de tous les peuples depuis le commencement du monde jusqu'à la vingtième année du règne de Constantin. Jérôme continua cette chronique jusqu'au règne de Valentinien Ier, Prosper jusqu'à celui de Valentinien III. On ne la connaissait encore que dans une version latine assez imparfaite, lorsqu'en 1792 on en découvrit une version arménienne plus complète et plus fidèle qui servit de base à la belle édition de Zohrab et Mai, publiée en 1818. Mais de tous les ouvrages d'Eusèbe, le plus précieux pour nous, c'est son « Histoire ecclésiastique » en dix livres. Sans elle, à partir de l'époque apostolique, nous ignorerions presque absolument les détails de la lutte que le christianisme eut à soutenir durant trois siècles, et le progrès de ses premières conquêtes dans le monde juif et païen. C'est donc à bon droit qu'il dit au début de son histoire que « ce qui l'a déterminé à l'entreprendre, c'est que personne ne l'avait fait avant lui, » et il a tiré si bon parti des documents dont il disposait, que les historiens subséquents, n'ayant rien de plus à nous dire sur les siècles dont il avait tracé l'histoire, se sont bornés à le continuer. L'époque où il a com-

mencé cet ouvrage n'est pas bien connue. On suppose que ce fut après la victoire de Constantin sur Licinius, lorsque la paix, définitivement rendue à l'Eglise, laissa à l'auteur le calme et le loisir nécessaires pour raconter des faits tout présents encore à son souvenir. Si le moment était favorable pour une telle entreprise, ajoutons que nul mieux que lui n'était qualifié pour l'accomplir. Distingué entre tous les théologiens de son temps, et déjà profondément versé dans la littérature profane, il avait dans la société de Pamphile étudié avec le plus grand zèle la littérature chrétienne des siècles précédents ; il mit à profit la riche bibliothèque que son ami avait laissée et celle que l'évêque Alexandre avait fondée à Jérusalem ; Constantin, enfin, lui ouvrit libéralement les archives de l'empire, le consulta et l'employa dans les affaires ecclésiastiques où il jugeait à propos d'intervenir, en sorte qu'Eusèbe put en acquérir la pleine connaissance. Pour l'histoire des temps antérieurs, parfois, il est vrai, il manque de critique ; c'est ainsi qu'on le voit prendre dans Philon la description des thérapeutes juifs pour celle des ascètes chrétiens, et citer comme authentique une prétendue correspondance de Jésus avec Abgar, toparque d'Edesse. Mais ce défaut est en tout cas bien moins saillant chez lui que chez d'autres historiens de son siècle, et, à tout prendre, on ne peut s'empêcher de lui accorder un haut degré de confiance. Il s'écarte rarement de l'ordre chronologique, où il suit pour la division des temps la succession des empereurs, et dans chaque règne celle des principaux évêques. On aimerait quelquefois trouver chez lui des récits mieux amenés, mieux liés, une narration moins coupée, quoique, d'un autre côté, les fragments originaux qu'il y insère, d'auteurs contemporains, presque tous perdus pour nous, ajoutent un grand intérêt à son ouvrage. Le principal regret qu'on éprouve, c'est qu'écrivant en Orient, et avec une connaissance insuffisante du latin, il n'ait pu donner des informations plus étendues sur les Eglises occidentales. Eusèbe a laissé un autre ouvrage précieux pour l'histoire ecclésiastique, c'est sa Vie de Constantin, écrite en 336, et pleine de documents qu'on ne pourrait puiser à aucune autre source. Il s'y montre sans doute fort prévenu en faveur de son héros, mais en général plus coupable de réticence que d'exagération, de partialité plus que de mauvaise foi, et inspiré par la reconnaissance plus que par l'esprit de flatterie. Enfin, il nous reste d'Eusèbe deux lettres intéressantes, l'une à Constantia, sœur de l'empereur, sur un portrait du Sauveur qu'elle eût désiré posséder ; l'autre aux habitants de Césarée, sur la foi décrétée à Nicée (voyez *Socr.*, I, 3), et le discours qu'il prononça à la dédicace de l'église de Tyr, la 30e année du règne de Constantin. Eusèbe mourut l'an 340, trois ans après ce monarque. — Sources : éditions Valois, Heinichen, Burton, Schwegler ; Kestner, *De Euseb. auctoritate et fide*, Gœtting., 1816 ; Mœller, Danz, etc. ; Reuterdahl, *De fontibus Hist. eccl. Euseb.*, 1826 ; Baur, *Epoch. der Kirch. Gesch.*, etc. E. Chastel.

EUSÈBE, évêque de Dorylée en Phrygie. Il vivait au cinquième siècle et se fit connaître, avant d'entrer dans les ordres, comme juris-

consulte et commissaire impérial à Constantinople. Adversaire d'Eutychès, il se vit déposé par le concile d'Ephèse en 449; mais le concile de Chalcédoine le rétablit sur son siége. Nous avons de lui : 1° *Contestatio adversus Nestorium*, publiée dans les œuvres de Marius Mercator, III, p. 18 ss.; 2° *Libellus adversus Eutycheten synodo Constantinopolitano oblatus*, dans Labbe, *Recueil des conciles*, IV, 151 ss.; 3° *Libellus adversus Dioscorum synodo Chalcedonensi oblatus*, ibid., p. 380 ss.; 4° *Epistola ad Marcianum imperatorem*, ibid., p. 95 ss.

EUSÈBE ÉMISSÈNE, né à Edesse, mort à Antioche vers l'an 360, ainsi appelé parce qu'il était évêque d'Emèse en Syrie. Il représente avec distinction, comme exégète et comme orateur, l'école d'Antioche, dont la tendance scientifique et les sentiments modérés répondaient aux besoins de sa propre nature. Eusèbe avait composé, selon Jérôme, un grand nombre d'ouvrages dogmatiques, polémiques et exégétiques, principalement contre les juifs, les gentils et les novatiens, mais il ne nous en reste que des fragments reproduits par Théodoret (*Dial.* 3) et dans les *Catenæ Patrum*. Les *Homélies* qui ont été publiées à Paris, 1575, et à Anvers, 1602, sous le nom d'Eusèbe Emissène, sont d'une origine postérieure, mais les meilleurs critiques lui attribuent les deux premières homélies publiées en 1643 par Sirmond sous le nom d'Eusèbe de Césarée. — Voyez Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, VI, 15 ss.; Augusti, *Eusebii Emes. opuscula quæ supersunt græca*, Elberf., 1829; Thilo, *Ueb. die Schriften des Euseb. von Alex. u. des Euseb. von Emisa*, Halle, 1832.

EUSÈBE DE NICOMÉDIE, chef du parti des eusébiens, joua un rôle considérable dans la querelle arienne († 341). Evêque de cour ambitieux et habile, il fixa sous Constance sa résidence à Constantinople, d'où il domina l'Eglise. On trouvera à l'article *Arianisme* le récit de la part qu'il a prise aux débats dogmatiques de son temps. Il n'a pas laissé d'ouvrage important. — Voyez les notices disséminées dans les écrits de Sozomène, de Socrate, de Théodoret et d'Ammien Marcellin.

EUSÈBE DE SAMOSATE, né dans cette ville, mort en 379, évêque depuis 361, fut un des défenseurs les plus ardents de l'orthodoxie contre l'arianisme sous Valens. Il parcourut la Syrie, la Phénicie et la Palestine, pour fortifier dans leur foi les adhérents du symbole de Nicée, et ordonna des prêtres et des diacres selon les besoins des Eglises. En 373, il fut exilé en Thrace, où il eut beaucoup à souffrir de la part des Goths, et d'où il entretint une correspondance active avec Basile et Grégoire de Nazianze qui le tenaient en haute estime. A la mort de Valens, le concile d'Antioche le chargea de la réorganisation de l'Eglise de Syrie. Au moment où il entra dans la ville de Dolyque, une femme arienne lui jeta une tuile sur la tête qui le tua. — Voyez Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 27 ss.; IV, 12 ss.; V, 4 ss.; Basile, *Epist.* 5-9; 253-265; Grégoire de Nazianze, *Epist.* 28-30; 204; Ceillier, *Hist. des aut. sacrés et ecclés.*, VI, 433.

EUSÈBE DE THESSALONIQUE, où il exerçait vers l'an 600 les fonctions d'évêque, combattit avec ardeur le monophysitisme qui avait trouvé un grand nombre d'adhérents en Illyrie. Il écrivit dix livres contre

un moine de Rome appelé André, qui enseignait que la chair de Jésus-Christ avait toujours été incorruptible, et qui soutenait plusieurs autres erreurs. Photius, qui a donné un résumé de cet ouvrage dans le 162e tome de sa *Bibliothèque*, en parle avec le plus grand éloge. — Voyez aussi Grégoire le Grand, *Epist.* 10, 42; 11, 74.

EUSÈBE DE VERCEIL (Saint), né dans l'île de Sardaigne vers 315, mort en 371, fut, d'après une légende fort répandue, confié par sa mère Restitute au pape Eusèbe, qui l'éleva et le baptisa en lui donnant son nom. Lecteur à Rome sous le pape Sylvestre, il fut ordonné prêtre par son successeur Marc et élu avec un grand enthousiasme, par le peuple et par le clergé, évêque de Verceil en Piémont. Il assista en 355 au synode de Milan, où il se fit remarquer par la fermeté de son opposition à l'empereur Constance, qui soutenait le parti arien et cherchait à intimider, par les moyens les plus violents, les défenseurs du symbole de Nicée. Eusèbe fut exilé à Scythopolis en Palestine, puis en Cappadoce et enfin dans la Thébaïde, et édifia la chrétienté par le spectacle de sa constance au milieu des épreuves les plus cruelles. Gracié sous Julien l'Apostat, il se rendit à Alexandrie (362) et se concerta avec Athanase sur les mesures à prendre pour rendre la paix à l'Eglise, et en particulier pour réconcilier les partis que le schisme opéré par Mélétius (voyez ce mot) à Antioche avait divisés. Ayant échoué dans cette entreprise, Eusèbe revint par l'Illyrie en Italie, où il continua la lutte contre l'arianisme. D'après une légende très-contestable, il mourut lapidé par les ariens exaspérés contre lui. Les anciens martyrologes avaient placé sa fête au 1er août, mais le Bréviaire romain l'a remise au 15 décembre. Eusèbe fut, selon Ambroise, le premier dans l'Occident qui joignit la vie monastique à la vie cléricale. A son retour d'Orient, il ordonna pour son clergé une manière de vivre empruntée à celle des cénobites. Il nous a été conservé de lui quatre *Lettres* qui ont été publiées par Galland, *Biblioth. Patr.*, V, 78 ss. — Voyez Athanase, *Histor. Arian.*, c. XXXIII et LXXVI; Epiphane, *Hæres.*, XXX, 5; Socrate, *Hist. eccl.*, III, 5, 9; Sozomène, V, 12, 13; Ambroise, *Epist.* 63, 66 et 70; Baronius, *Annales ad an.* 355-371.

EUSTACHE (Saint) [*Eustachius*, *Eustathius*, saint Witasse ou Vitase], subit le martyre, d'après la légende, sous Adrien, vers l'an 130, à Rome. Son culte est ancien dans la ville de Rome, où une église lui était consacrée. C'est en 1223 que nous voyons donner le nom d'*ecclesia sancti Eustachii* à la chapelle, située aux Halles de Paris, qui portait autrefois le titre de Sainte-Agnès. Sans doute on y avait transporté quelques reliques du saint, dont la châsse, apportée de Rome, était depuis quelques années à Saint-Denis. Rebâtie de 1532 à 1755, l'église de Saint-Eustache a entouré d'une réelle célébrité le nom de son saint. — Voyez *Acta sanct.*, 20 sept., VI; Ath. Kircher, *Hist. Eustachio-Mariana*, Rome, 1665, in-4°; Lebeuf-Cocheris, *Dioc. de Paris*, I.

EUSTASE (Saint). — L'Eglise célèbre le 29 novembre la fête de saint Eustache, ou plutôt Eustase (*Eustatius*), abbé de Luxeuil au septième siècle, successeur immédiat de Colomban, l'un des représentants

éminents du christianisme culdéen ascétique, mais vivant pendant la période mérovingienne, l'un des apôtres de la civilisation chrétienne au sein des populations grossières et barbares de la Germanie païenne. Lorsque Colomban, débarqué en Gaule dans les premières années du septième siècle, eut bientôt groupé de nombreux disciples dans le monastère de Luxeuil et provoqué un réveil religieux dont les plus grands prélats de la Gaule subirent l'influence, Eustase, de race noble burgunde, fut l'un des premiers à se rattacher à lui et à prononcer ses vœux. Quand Colomban dut fuir pour échapper à la fureur de Brunehaut, Eustase prit la direction de l'abbaye de Luxeuil, dont il fut l'abbé pendant quinze ans, après avoir vainement cherché, sur la demande de Clovis II, à décider Colomban à rentrer en France. Chargé en 613 avec Agil, par le synode franc, d'évangéliser les populations du nord-est, il parcourut le pays des Séquanes (Doubs), dont il trouva les habitants entachés d'hérésie, et pénétra jusqu'en Bavière. Nous ne connaissons pas les résultats de ce voyage missionnaire. Rentré à Luxeuil, qu'il ne devait plus quitter, il vit ses dernières années attristées par les intrigues du moine Agrestus, qui dénonçait comme des hérésies les pratiques particulières que Luxeuil tenait de Colomban et de l'Eglise culdéenne. — Sources : Sa *Vie*, par Jonas, moine de Bobbio, dans Mabillon, *Acta sanct.*, II, défigurée par des miracles et des légendes absurdes; Rettberg, *K. G. Deutschl.*, II; Ebrard, *K. G.*, II, passim; Pipers, *Zeugen der Wahrh.*, 405-410.

EUSTATHE (Saint), patriarche d'Antioche, né à Side, en Pamphylie, mort en Macédoine vers l'an 337, avait d'abord été évêque de Bérée, et assista, en cette qualité, au concile de Nicée en 325, où il se distingua par son zèle contre les ariens. Ceux-ci parvinrent à le faire déposer par le synode d'Antioche en 331, en l'accusant de sabellianisme et de mœurs dissolues. Il fut exilé par l'empereur en Thrace, où il mourut. Sa déposition provoqua à Antioche un schisme qui dura jusqu'au cinquième siècle. Eustathe avait composé des *Homélies*, des *Epîtres* et une *Interprétation des Psaumes*, dont on trouve des fragments dans Fabricius, *Biblioth. græca*, tome IX, p. 135-149. Nous possédons encore de lui un *Traité contre Origène*, cité par Jérôme, *Catalog.*, c. LXXXV, dans lequel il combat la méthode d'interprétation allégorique. — Voyez Sozomène, II, 19; Philostorgius, II, 7.

EUSTATHE, évêque de Sébaste en Arménie, vers 350, était originaire de la Cappadoce. Il fonda un hôpital pour les étrangers et les malades, et introduisit la vie monastique en Arménie et dans le Pont, en s'appliquant à propager, tant parmi le clergé que parmi les laïques, les principes d'un ascétisme rigoureux qui proscrivait le mariage comme le principal obstacle au salut. Les eusthatiens furent condamnés par le synode de Gangres en 342. La versatilité d'Eustathe en matière dogmatique ébranla son crédit auprès de tous les partis et amena la rupture de son amitié avec Basile le Grand. — Voyez Epiphane, *Hæres.*, XL; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 23; Sozomène, III, 3; Basile, *Epist.* 74 et 82; Nicéphore, IX, 16; Baronius, *Annales ad an.* 319.

EUTHYME (Saint), évêque de Sardes, mort vers l'an 821, se distingua par son ardeur dans la lutte contre les iconoclastes. Exilé par Michel le Bègue, il mourut des coups de nerf de bœuf que l'empereur lui fit donner avant son départ de Constantinople.

EUTHYME LE GRAND (Saint), supérieur général des monastères du diocèse de Mélitène, né en 377, mort en 473. Il se retira en 406 dans la solitude, et groupa autour de lui un grand nombre de moines qu'attiraient le goût de la vie monastique, ainsi que le bruit des conversions et des miracles qu'il opérait. Sa *Vie* a été écrite par Cyrille, moine de Scythopolis en Palestine.

EUTHYME ZIGABÈNE, moine et théologien grec du douzième siècle. Protégé par Alexis Comnène et par l'impératrice Anne, il laissa la réputation d'un exégète et d'un controversiste distingué. Nous avons de lui un *Commentaire sur les Psaumes*, édité en latin à Vérone en 1530, à Paris en 1543, à Venise en 1568, en grec et en latin à Venise en 1754-63; un *Commentaire sur les quatre Evangiles*, loué par Richard Simon, Ernesti et d'autres maîtres de la critique sacrée, édité en latin à Louvain en 1544, à Paris en 1547, 1560 et 1602, en grec et en latin, par Matthæi, à Leipzig en 1792; un recueil de passages des Pères sur les matières de la religion, intitulé *Panoplie dogmatique contre toutes les hérésies* et divisé en vingt-quatre chapitres, édité en latin à Lyon en 1536, à Venise en 1555, à Paris en 1556, en grec à Tergovist, en Valachie, en 1711, qui contient une description des principales erreurs et sectes antichrétiennes, depuis Simon le Magicien jusqu'aux bogomiles, aux massaliens et aux pauliciens, en y comprenant les juifs et les mahométans.

EUTYCHE (Saint), patriarche de Constantinople, né en Phrygie en 512, mort en 582. Il fut d'abord supérieur général de tous les monastères de la province du Pont. Déposé par Justinien, parce qu'il avait protesté contre les doctrines des aphtartodocètes, il fut rappelé en 577 et déploya la plus grande charité pendant la peste qui sévit à cette époque. Il a laissé une *Lettre* adressée au pape Vigile en 553; elle a été imprimée en grec et en latin parmi les *Acta synodi quintæ* dans la *Collection des conciles*, V, p. 425.

EUTYCHE (en arabe, Said Ibn Batrik), patriarche d'Alexandrie, né à Fostat (Vieux-Caire) en 876, mort en 940. Il a laissé un ouvrage intitulé *Nothm el Gauhar*, ou *Collier de perles précieuses*. Ce sont des annales rédigées en arabe, depuis le commencement du monde jusqu'en 937. Bien que défectueux sous le rapport de la chronologie e de l'exposition des faits, cet ouvrage est très-estimé parmi les Arabes. Pococke en a donné une traduction latine sous le titre de *Contextio gemmarum, sive Eutychii patriarchæ Alexandrini annales*, Oxford, 1658, 2 vol. in-8°. Une controverse éclata en 1642 sur un chapitre de cet ouvrage entre Simon Assémani et Abraham Ecchellensis d'une part et Selden de l'autre, qui prétendait y trouver la preuve que dans les premiers siècles de l'Eglise il n'y avait pas de différence réelle entre les prêtres et les évêques.

EUTYCHÈS, archimandrite de l'un des couvents qui se trou-

vaient en grand nombre dans la banlieue de Constantinople, joua un rôle important dans les controverses christologiques du cinquième siècle. — Depuis que la question des deux natures était agitée dans l'Eglise, deux opinions se trouvaient en présence : les théologiens d'Alexandrie insistaient sur l'unité de la personne du Christ jusqu'à effacer la distinction des deux natures, et ils tendaient à absorber la nature humaine dans la nature divine; les théologiens d'Antioche insistaient, au contraire, sur la distinction des deux natures jusqu'à paraître compromettre l'unité de la personne du Sauveur. La théologie d'Antioche avait été condamnée, en la personne de Nestorius, au concile général d'Ephèse, 431 (troisième concile œcuménique), et la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, son adversaire, avait été déclarée orthodoxe. Le concile d'Ephèse n'avait point mis fin à la controverse. Les partisans de Nestorius étaient encore nombreux en Syrie, et ils accusaient, non sans quelque apparence de raison, la doctrine de Cyrille de conduire à l'apollinarisme et au docétisme, c'est-à-dire à la négation de la réelle et complète humanité du Christ. Deux ans après le concile d'Ephèse, une sorte de compromis avait été signé à Antioche entre les deux partis; mais, ainsi que cela arrive d'ordinaire, ce compromis ne satisfit personne. Les ardents des deux partis reprochaient à la formule d'Antioche de faire à l'erreur des concessions coupables autant que dangereuses. Il se forma en Egypte, après la mort de Cyrille, un nouveau parti qui poussait à l'extrême les affirmations de la théologie alexandrine, et qui déclara une guerre acharnée à tout ce qui ressemblait de près ou de loin au nestorianisme. Ce parti, qui avait pour chef Dioscure, successeur de Cyrille sur le siége patriarcal d'Alexandrie, recruta de nombreux adeptes parmi les moines de Palestine, de Syrie et de Constantinople. Théodoret dénonce, dans un écrit sous forme de dialogue, intitulé Ερανίστης, le danger des opinions nouvelles; il reproche à ceux qu'il combat de méconnaître la distinction des deux natures en Christ (μίαν φύσιν μετὰ τὴν ἕνωσιν), et de faire du corps du Sauveur un corps tout différent du nôtre, un corps divin, ou du moins transformé à l'image de la divinité, μεταβόλη εἰς θεότητος οὐσιαν (*Eranist.*, dial. II, 104; dial. III, 101, 109). Les opinions attaquées par Théodoret paraissent avoir été celles d'Eutychès. On ne sait que peu de chose sur sa personne et sur sa vie. Entré de bonne heure dans la vie monastique, il s'était fait remarquer par les rigueurs de son ascétisme et le tour mystique de sa piété. Peu instruit d'ailleurs et peu au courant des questions théologiques, il avait adopté avec ardeur le parti de Cyrille, et s'était montré en toute occasion l'adversaire passionné du nestorianisme. Vénéré comme un saint par les moines et par le peuple de Constantinople, il exerçait une grande influence sur l'eunuque Chrysaphius, qui était alors tout-puissant à la cour. Nous ne connaissons ses doctrines particulières que par les actes des conciles devant lesquels il dut comparaître. — Eusèbe, évêque de Dorylée, l'ancien adversaire de Nestorius, qui suivait le parti de Cyrille tout en condamnant les exagérations récentes de la

théologie égyptienne, étant allé rendre visite à Eutychès, dont il avait été autrefois l'ami, trouva malsonnantes les opinions que lui exposa l'archimandrite sur la personne de Jésus-Christ. Il crut devoir les dénoncer comme hérétiques et dangereuses au synode provincial présidé à Constantinople, en 448, par le patriarche Flavien. Flavien était un homme modéré; sympathique à la théologie d'Antioche, mais sans aigreur contre celle d'Alexandrie, il cherchait sincèrement une conciliation qu'il croyait possible ; aussi désirait-il ne pas donner suite à la dénonciation portée contre Eutychès par Eusèbe de Dorylée. Il redoutait les luttes nouvelles qui pouvaient en être la suite; mais il fut contraint de céder aux instances d'Eusèbe, auxquelles étaient venues se joindre celles de la majorité des évêques présents. Eutychès fut cité devant le concile. Il refusa d'abord d'obéir, alléguant le vœu qu'il avait fait de ne jamais sortir de son monastère. Le concile dut renouveler jusqu'à trois fois sa sommation. Enfin, après avoir vainement cherché diverses excuses, Eutychès se décida à obéir; mais il ne se rendit au concile qu'escorté par une foule tumultueuse de moines et par des soldats que Chrysaphius lui avait envoyés pour le protéger. Son attitude devant le concile n'en fut pas moins humble et embarrassée. Il se déclara prêt à signer les symboles orthodoxes, mais il ne répondit pas d'une manière satisfaisante aux questions qui lui furent adressées. On lui demanda s'il confessait que le même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, est consubstantiel au Père (ὁμοούσιον τῷ πατρί), quant à sa divinité, et consubstantiel à nous (ὁμοούσιον ἡμῖν), quant à son humanité. Il répondit qu'il n'avait point dit jusque-là que notre Seigneur Jésus-Christ fût consubstantiel à nous, et qu'il n'avait point dit non plus que le corps du Seigneur fût consubstantiel au nôtre; mais il reconnaissait que la sainte Vierge Marie est consubstantielle à nous, et que c'est d'elle que notre Seigneur a pris sa chair mortelle. Comme on lui faisait remarquer que si la mère de notre Seigneur est de la même nature que nous, le fils qui est né d'elle doit être aussi de la même nature que nous, il répondit : « Je ne l'ai point dit jusqu'à ce jour. Que si je dois dire que le corps de Jésus né de la Vierge est de la même substance que le nôtre, je le dirai, mais je ne l'ai point dit jusqu'ici. Le considérant comme mon Dieu et comme le Seigneur du ciel et de la terre, je ne me suis pas permis jusqu'à aujourd'hui de raisonner sur sa nature » (ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω). On lui demanda de nouveau s'il reconnaissait en Jésus-Christ deux natures après l'incarnation. « Je confesse, répondit-il, que notre Seigneur a été de deux natures avant l'union; mais, après l'union, je ne confesse qu'une seule nature » (Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεος· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ). Comme on lui reprochait d'avoir enseigné que le Verbe divin avait apporté du ciel son corps tout formé, et qu'ainsi il était né non pas *de Marie*, mais *à travers Marie*, il déclara qu'il n'avait jamais rien dit de semblable. On revint encore à la charge pour obtenir de lui qu'il confessât les deux natures après l'incarnation, et qu'il condamnât tous ceux qui ne reconnaissaient

point ces deux natures ou qui enseignaient que le corps de Jésus-Christ n'est pas de la même substance que les autres corps humains. Il s'y refusa. Alors le synode prononça la sentence suivante : « Il n'est que trop évident qu'Eutychès est atteint des hérésies d'Apollinaire et de Valentin ; c'est pourquoi, avec beaucoup de larmes et de gémissements au sujet de sa chute profonde, nous l'avons dépouillé de sa dignité de prêtre et de sa charge d'archimandrite, et séparé de notre communion » (Mansi, t. VI, p. 649 ss.). — Eutychès, on le voit, ne dépassait le point de vue de Cyrille et l'enseignement des anciens docteurs d'Alexandrie, qu'en ce qu'il contestait que le corps de Jésus-Christ fût de la même substance que le nôtre. Quant à l'unité des natures après l'incarnation, elle avait déjà été affirmée par Cyrille et par Athanase lui-même. Du reste, Eutychès n'était pas théologien ; de pieux scrupules l'empêchaient de se poser des questions indiscrètes sur la manière dont s'accomplit l'union des deux natures en Christ. Toutefois, il faut le reconnaître, ses affirmations au sujet du corps de Jésus-Christ pouvaient passer à bon droit pour suspectes de docétisme. — Eutychès, après sa condamnation, mit habilement à profit la faveur dont il jouissait à la cour. Il demanda et il obtint de l'empereur Théodose II qu'une commission fût nommée pour reviser son procès; mais cette commission, après une minutieuse enquête, dut constater la régularité parfaite de la procédure suivie. Eutychès écrivit alors au patriarche d'Alexandrie Dioscure, dont l'appui lui était assuré d'avance, et à l'évêque de Rome, Léon, qu'il espérait gagner à sa cause en lui montrant le nestorianisme relevant partout la tête en Orient. Il demandait la convocation d'un concile général. Le patriarche Flavien écrivit de son côté à Léon, dont il savait les idées et les tendances d'accord avec les siennes; il n'eut pas de peine à le convaincre qu'Eutychès avait été justement condamné. Léon, dans sa réponse à Flavien, se prononça contre Eutychès, et exposa avec beaucoup de précision et de mesure ce qu'il considérait comme la vraie foi. S'efforçant de tenir une voie moyenne entre les deux théologiens en présence, il affirme à la fois la dualité des natures et l'unité de la personne. Les deux natures subsistent en Christ après l'incarnation : elles conservent leurs attributs respectifs et leur activité propre (*Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit*) ; mais elles forment une personne unique, et chacune d'elles agit toujours dans une intime communion avec l'autre (*agit utraque forma cum communione alterius quod proprium est : Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* Epist. XXVIII, 13 juin 449; Mansi, t. V, p. 1366 ss.). Ainsi, il faut distinguer dans la vie du Sauveur deux séries d'actes qui doivent être attribués, les uns à sa nature divine, les autres à sa nature humaine, mais qui sont unis ensemble d'une manière indissoluble par l'unité de la personne. Il en résulte que l'on peut affirmer indirectement du Fils de Dieu ce qui n'est directement vrai que du Fils de l'homme, et réciproquement. La doctrine de Léon, on le voit, se rapproche davan-

tage de celle des théologiens d'Antioche que de celle des docteurs d'Alexandrie. Il est à remarquer que la *lettre à Flavien* ne mentionne pas l'erreur de Nestorius, tandis que la doctrine d'Eutychès est mentionnée et formellement condamnée. Léon était d'ailleurs d'accord avec Flavien pour ne pas désirer la convocation d'un concile général. Mais l'influence de Dioscure et d'Eutychès était toute-puissante à la cour. L'empereur convoqua un concile général à Ephèse pour cette même année 449. Le concile se réunit en effet au mois d'août. Dioscure, qui s'y était fait accompagner par toute une armée de moines fanatiques, le présida et y parla en maître. Il ne permit pas aux légats de Rome de lire la lettre de Léon à Flavien. Eutychès fut déclaré orthodoxe et rétabli dans sa charge. Flavien, Eusèbe de Dorylée et tous les évêques qui pouvaient passer pour suspects de nestorianisme furent déposés et exilés. Les violences auxquelles Dioscure et ses partisans eurent recours pour faire prévaloir leurs volontés méritèrent au concile d'Ephèse le nom de *synode des brigands* (σύνοδος λῃστρικὴ). Flavien en appela aussitôt à l'évêque Léon et à un nouveau concile œcuménique. Il mourut peu de jours après, au moment où il prenait le chemin de l'exil. Dioscure triomphait. Il installait lui-même sur le siége de Constantinople, à la place de Flavien, une de ses créatures, et il disposait de tous les siéges d'Orient en faveur de ses partisans. Mais la mort soudaine de Théodose II (450) vint changer la face des choses. Pulchérie, sœur de Théodose, monta sur le trône, où elle fit asseoir avec elle Marcien, son époux. Tous deux étaient favorables à la doctrine représentée par Léon et par Flavien; ils réclamèrent la réunion d'un nouveau concile qui revisât les actes du synode d'Ephèse et travaillât à pacifier les Eglises d'Orient, profondément troublées par les agissements de Dioscure. Léon, qui avait, dans une lettre adressée à Théodose II, déclaré nul le *brigandage* d'Ephèse (*latrocinium Ephesinum*), voulait aussi la réunion d'un nouveau concile, mais il désirait que ce concile eût lieu à Rome. L'empereur insista pour qu'il se réunît en Orient. Léon dut céder à ses instances. Le concile eut lieu en 451. Réuni d'abord à Nicée, il fut ensuite transporté à Chalcédoine, ville de Bithynie, sur le Bosphore de Thrace, en face de Constantinople, afin que l'empereur pût suivre les délibérations de l'assemblée sans quitter la capitale, où le retenaient les affaires de l'empire. Plus de six cents évêques y assistaient. Léon s'y fit représenter par quatre légats. L'empereur y envoya six commissaires. Les légats romains obtinrent la présidence, qu'ils partagèrent avec le patriarche de Constantinople. Dioscure y fut déposé, non comme hérétique, mais pour cause d'immoralité et pour s'être rendu coupable de violences envers les évêques réunis à Ephèse. Il fut exilé à Gangra, où il mourut peu de temps après. Eutychès fut de nouveau condamné comme hérétique, déposé et exilé. Il ne survécut pas longtemps à la sentence qui l'avait frappé. La lettre de Léon à Flavien fut lue par les légats de Rome, et les membres du concile, après l'avoir entendue, s'écrièrent tout d'une voix : « C'est la foi des Pères! c'est la foi des apôtres! Nous croyons tous comme Léon! »

Les légats voulaient que l'on adoptât simplement la lettre de Léon en guise de symbole; on préféra confier la rédaction d'un nouveau symbole à une commission choisie par le concile. Le symbole de Chalcédoine reproduit la doctrine exposée dans la lettre à Flavien. Après avoir rappelé les symboles de Nicée et de Constantinople, et condamné ceux qui refusent à la Vierge Marie le titre de Θεότοκος, comme aussi ceux qui confondent les deux natures en une seule (λεγόντας μίαν εἶναι φύσιν τῆς σάρκος καὶ τῆς θεότητος), le symbole formule de la manière suivante la foi orthodoxe touchant la personne du Christ : « Nous confessons un seul et même Fils notre Seigneur Jésus-Christ, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι), véritablement Dieu et véritablement homme, formé d'une âme raisonnable et d'un corps (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), consubstantiel au Père quant à sa divinité, et consubstantiel à nous quant à son humanité (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμὶν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα)... un seul et même Christ... de deux natures (ἐκ δὺο φύσεων), — ou en deux natures, selon une autre leçon (ἐν δύο φύσεσιν), — sans confusion (ἀσυγχύτως), sans transformation (ἀτρέπτως), sans division (ἀδιαιρέτως), sans isolement (ἀχωρίστως), sans que par l'union la distinction des natures soit effacée, mais de telle sorte que les deux natures, conservant chacune ses attributs respectifs, forment ensemble une seule et même personne » (σωζωμένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης). » Ce symbole ne contenait, à vrai dire, rien d'absolument nouveau; il ne faisait que formuler avec une précision plus grande ce qui avait toujours été la foi générale de l'Eglise, en écartant les affirmations extrêmes qui la pouvaient compromettre. Nestorius fut de nouveau condamné; la mémoire de Cyrille fut honorée et ses écrits mentionnés avec éloge. Malgré cela, c'était bien la théologie syrienne qui triomphait au concile de Chalcédoine; les partisans de la théologie égyptienne ne s'y trompèrent pas; ils protestèrent contre le symbole de Chalcédoine, qui leu paraissait suspect de nestorianisme. Ils continuèrent à affirmer une seule nature, pour mieux sauvegarder l'unité de la personne du Christ, et c'est ainsi que la controverse *monophysite* succéda à la controverse eutychéenne. — Sources : Actes des conciles de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine (Mansi, t. V, p. 731 ss.; t. VI, p. 529 ss.; t. VII); *Brev. hist. Eutychianist.* (Mansi, t. VII, p. 1060); Walch, *Historie der Ketzereien*, VI, p. 3 ss.; Baur, *Die Lehre der Dreieinigkeit*, II, p. 800 ss.; Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e éd., t. II, p. 99 ss. Voyez aussi les histoires des dogmes de Neander, de Hagenbach, de Baur, de Thomasius, de MM. Haag, etc., et les études de M. Amédée Thierry sur Nestorius et Eutychès, ou la *Question des deux natures*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, années 1871 et 1872.

F. Bonifas.

EUTYCHIEN (Saint) fut évêque de Rome de 275 à 283. On le fête le 7 décembre, jour où il fut déposé au cimetière de Calliste. Mais il ne paraît pas avoir été martyr, car son nom se trouve, dans le calendrier

de l'Eglise romaine, qui date du commencement du troisième siècle, parmi les *episcopi* et non parmi les *martyres*. Son épitaphe, retrouvée par M. de Rossi (voyez la *Roma sotterranea*, II, et Northcote-Allard, *Rome souterraine*, 3e éd., 1877, p. 200; *Bulletino di arch. crist.*, 1864), porte l'inscription suivante : ΕΥΤΥΧΙΑΝΟΣ ΕΠΙΣ.

ÉVAGRE DE PONT (*Ponticus*), théologien grec, né l'an 345, mort en 399, disciple de Basile le Grand et des deux Grégoire, partisan des idées d'Origène, embrassa la vie solitaire, vers l'an 385, dans le désert de Nitrie où il s'infligea les privations les plus dures. Ecrivain ascétique de premier ordre, il fait preuve de connaissances psychologiques profondes, bien qu'il ne se soit guère élevé au-dessus de l'idéal moral de la vie monastique. On a de lui : 1° un traité sur la vie contemplative, sous le titre de Γνωστικός; 2° un autre sur le même sujet, intitulé Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς que Cotelier a publié en grec et en latin dans ses *Monum. eccl. græc.*, III, p. 68 ss. ; 3° Ἀντιῤῥητικὸς περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, ou recueil de passages de l'Ecriture sainte, donné par Bigot, à la fin de la *Vie de Chrysostôme* de Pallade, 1680, p. 349 ss.; 4° un traité des noms de Dieu, sous le titre *Scholion de tetragrammato Dei nomine*, publié par Cotelier, III, p. 116 ss.; ainsi qu'un certain nombre d'autres écrits dont quelques-uns lui ont été à tort attribués. — Voyez Socrate, IV, 18, 23; Sozomène, VI, 30; Cassiodore, VIII, 1; Pallade, *Hist. Lausiaq.*, 86; Jérôme, *Epist.* 60; D. Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, VIII, p. 183 ss.; Tillemont, *Mém. pour l'hist. eccl.*, X, p. 368 ss.

ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, né vers l'an 536 à Epiphanie, en Cœlésyrie, mort vers l'an 600, exerçait la charge d'avocat à Antioche. Les services qu'il rendit à l'évêque Grégoire et les soins qu'il donna à l'administration de la ville lui valurent les titres de questeur et de préfet. Un recueil d'actes publics, lettres, rapports, ordonnances, prescrit par Evagre lui-même, a été perdu ; mais nous possédons son *Histoire ecclésiastique*, qui renferme des renseignements précieux sur l'histoire des dogmes dans la période des querelles nestoriennes et eutychiennes. Elle commence à l'an 431 et finit en 594. Robert Estienne a publié l'original grec à Paris, en 1544; Henri de Valois l'a réimprimé en y ajoutant une version latine, une préface biographique et des notes importantes, Paris, 1659-1673, 3 vol. in-fol., édition reproduite avec des additions par Reading, Cambridge, 1780, 3 vol. in-fol.

ÉVANGÉLISTE. — Ce nom fut donné, dans l'Eglise apostolique, à une catégorie particulière de docteurs chrétiens (Eph. IV, 11), qui, en qualité d'aides des apôtres et sous leur autorité, annonçaient l'Evangile, soit qu'ils préparassent le terrain à l'enseignement apostolique proprement dit, soit qu'ils continuassent cet enseignement dans les communautés nouvellement créées. C'étaient donc de véritables missionnaires chrétiens. Les Actes citent surtout l'évangéliste Philippe (VIII, 5; XXI, 5). Il faut sans doute aussi entendre dans le même sens le εὐαγγελιστής de Tim. IV, 5. — Aujourd'hui on désigne sous le nom d'évangélistes les chrétiens qui, sans être revêtus d'un sacerdoce officiel et sans avoir fait d'études théologiques spéciales, annoncent l'Evangile, soit à côté des pasteurs et sous leur direction, soit dans

des postes missionnaires au milieu de populations privées du ministère pastoral. Toutefois le besoin se fait de plus en plus sentir de fortifier ce ministère si modeste, si utile, et où l'on rencontre tant d'abnégation et de dévouement, en lui donnant une organisation distincte, et en soumettant ceux qui se proposent de l'exercer à des études régulières. M. Léon Pilatte a créé à Nice, en 1875, une école d'évangélistes qui est appelée à rendre des services sérieux et à provoquer des créations du même genre, à un moment surtout où la pénurie des vocations pastorales devient de jour en jour plus grande. Dans les Eglises qui reposent sur le principe du sacerdoce universel, il ne saurait exister aucune hiérarchie dans les diverses charges du saint ministère, et la seule rivalité qui soit permise, parmi ceux que le Maître honore en les employant comme ouvriers dans sa moisson, est la rivalité dans le sacrifice.

ÉVANGILE (εὐαγγελιον, bonne nouvelle). — Ce mot s'applique : 1° à la doctrine de Jésus-Christ, qui a été essentiellement un message de salut; comme tel on l'oppose à celui de Loi qui résume la doctrine de Moïse (Jean I, 17); 2° aux écrits qui renferment cette doctrine, ainsi que les événements qui ont marqué le ministère public du Sauveur; 3° dans la langue liturgique, aux extraits des Evangiles que le prêtre lit à la messe (on appelle *Evangéliaire* le livre qui renferme ces extraits) ou aux péricopes sur lesquelles le pasteur prêche au service du matin. Nous renvoyons, pour les quatre Evangiles canoniques, aux articles *Synoptiques* (Evangiles) et *Jean* (Saint), ainsi qu'à l'article *Concordance*. Pour ce qui concerne les Evangiles apocryphes, voyez l'article *Apocryphes du Nouveau Testament*.

ÉVANGILE ÉTERNEL. Voyez *Joachim de Flore*.

ÉVARISTE (Saint) ou Ariste, fut évêque de Rome, ou du moins presbytre de cette Eglise, au commencement du deuxième siècle; on le place après Clément et avant Alexandre, et les plus anciens documents le font régner de 97 à 108. La Chronique de l'an 354, suivie par le *Livre des Papes*, nous dit qu'il a divisé la ville de Rome en paroisses et établi sept diacres auprès de l'évêque. L'histoire ne dit rien de son martyre. — Voyez *Acta sanct.*, 26 oct., XI; Tillemont, II.

ÈVE (Khanwâh, Εὖα, *Héva*), nom propre de la femme d'Adam et mère du genre humain (Gen. III, 20), signifie *vie*, c'est-à-dire celle qui a donné la vie à l'humanité. Le nom que lui donne Adam (Gen. II, 23) (ichchâh, fém. de îch, semblable à ἀνδρις, fém. de ἀνηρ, et *vira*, fém. de *vir*) désigne sa position par rapport à l'homme. En racontant que Dieu a formé Eve d'une côte de l'homme (le Targûm de Jérusalem dit que c'est de la côte inférieure), l'auteur de la Genèse indique évidemment la consubstantialité absolue de l'homme et de la femme et insinue en même temps que Dieu institua le mariage en plaçant la femme comme aide à côté de l'homme. C'est là ce qu'Adam reconnaît en appelant Eve du nom indiqué plus haut. Cette idée de la consubstantialité a trouvé son expression dans la conception d'un premier homme hermaphrodite, réunissant d'abord en lui les deux sexes (Platon, *Symposeia*, et dans la cosmogonie des Perses). Mais

ce serait enlever au récit biblique sa pureté et sa naïveté native que de vouloir soulever la question de savoir comment le corps d'Adam était constitué avant la création de sa compagne. Plus faible que l'homme et plus facilement soumise aux séductions extérieures, Eve, d'après le récit biblique, est entraînée par sa convoitise la première à la transgression de la loi divine, et elle y entraîne son mari à sa suite. La perte de la pureté primitive et l'annonce d'enfantements douloureux (Gen. V, 4) n'ont pas altéré chez Eve le sentiment profondément religieux. En donnant naissance à Caïn, l'enfant de tant d'amertumes, elle éclate dans ces paroles : « J'ai produit un homme avec le secours de l'Eternel. » La Genèse ne parle plus d'Eve que pour mentionner succinctement la naissance d'autres enfants, dont nous ne connaissons pas tous les noms. Saint Paul la cite deux fois dans les épîtres, comme celle qui a introduit dans le monde la transgression. Les fables des rabbins au sujet d'Eve sont par trop fantastiques pour devoir être mentionnées ici. — Epiphane cite une secte gnostique qui se réclamait d'un Evangile d'Eve. E. Scherdlin.

ÉVÊQUE. Voyez les différents articles *Eglise*.

ÉVHÉMÉRISME. — Le philosophe Evhémère, qui doit avoir vécu à la cour du roi de Macédoine Cassandre (311-298), se rattachait à l'école cyrénaïque, qui fut naturellement sceptique à l'égard des religions nationales (voyez l'article *Eudémonisme*). A la suite d'un voyage entrepris le long des côtes de l'Arabie et jusque dans l'Inde, il publia un ouvrage intitulé *Histoire sacrée*, où il démontrait, par de nombreux documents, que les dieux de la Grèce avaient été des hommes divinisés après leur mort; Jupiter, par exemple, successeur de Kronos, avait reçu la sépulture, après avoir soumis un grand nombre de peuples. Cet écrit valut à l'auteur l'accusation d'athéisme, et fut combattu par ceux qui voulaient maintenir les cultes helléniques; Plutarque (*De Iside et Osiride*, § 23) protestait encore avec énergie contre des mensonges qui répandaient l'incrédulité parmi le peuple. Cependant l'Histoire sacrée eut un grand succès; Platon de Byblos, Bérose, Diodore de Sicile, Lucien imitèrent ce procédé, en l'appliquant aux divinités de l'Orient, Baal, Melkarth, Astarté, Chammuz, Nisroc, qui devinrent des dynasties royales; parfois la transformation était un peu naïve: Derceto ou Atargatis, divinité de la mer, devint une princesse de Syrie qui aimait à manger du poisson (*Athénée*, XII, 8). Ennius traduisit l'histoire sacrée en latin (Cicéron, *De natura deor.*, I, 42). Les Pères de l'Eglise, Clément d'Alexandrie, Minutius Félix, Eusèbe, saint Augustin, Lactance, Arnobe, firent grand usage d'un livre qui leur servait à montrer la vanité des cultes païens. Cependant cet ouvrage est perdu. S'il faut placer dans le monde de la fantaisie l'île de Panchéa, qu'Evhémère disait située près de l'Inde et où il prétendait avoir trouvé les preuves de son système d'interprétation des mythes, ce système paraît aussi devoir être rangé dans le même domaine. Les recherches de l'histoire des religions sont en voie de constater que l'apothéose, l'élévation de certains individus au rang des divinités, appartient à une période relati-

vement récente, celle de la décadence des cultes nationaux, mais non aux temps de leur faveur et de leur dignité. — Sur Evhémère et l'évhémérisme, voyez Sevin, *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Ev.*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. VII, p. 107; Fourmont, *ibid.*, t. XV, p. 265; Foucher, *ibid.*, t. XXXIV, p. 435; t. XXXV, p. 1; ainsi que les travaux publiés sur la mythologie. A. Matter.

ÉVIDENCE, relation si directe et si immédiate entre l'objet connu et le sujet connaissant que la conviction est instantanée; elle ne réclame pas de démonstration; le doute, l'hésitation même n'est pas possible, la certitude est complète. Il y a un autre genre de la certitude, c'est celle qui est acquise par des preuves, par le raisonnement, qui comporte la discussion, qui s'obtient peu à peu, et qui dès lors est susceptible de degrés. Par contre, du moment où une chose est évidente, elle ne saurait devenir plus évidente. Mais nous n'avons qu'un seul cas d'une relation immédiate entre l'objet et le sujet, ainsi de l'évidence pure et simple : c'est la constatation de notre propre pensée. La mission de la philosophie est de rattacher à cette notion première et fondamentale tout le système de nos connaissances, de manière à le faire participer du caractère de nécessité que possède la première; de là, d'une part, l'évidence rationnelle, celle des idées *a priori*, des lois de la pensée; d'autre part, l'évidence sensible, celle des notions *a posteriori*. Dans le langage de la conversation, le mot d'évidence n'a pas la même précision; il est synonyme de manifeste, visible, apparent, et dès lors ce qui est évident pour un homme ne l'est pas pour un autre. En Angleterre, depuis le siècle dernier, on a nommé *evidences* les preuves, soit de la religion naturelle, soit du christianisme, que l'on considérait comme irréfutables. L'exemple le plus fameux de ce genre de littérature est l'ouvrage de M. Paley, *A View of the evidences of Christianity*, 2 vol. in-8°, 1794, qui sert de base à l'enseignement de la théologie à l'université de Cambridge; l'examen pour le baccalauréat ès arts y porte pendant trois heures au moins sur cette apologie historique de la religion chrétienne. — Voyez l'article *Certitude*. A. Matter.

ÉVILMÉRODACH (Èvil Merodak; Ἐυιαλμαρωδέκ, Ὀυλαιμαδάχαρ), roi de Babylone, fils et successeur de Nabuchodonosor, régna vers l'an 561 avant Jésus-Christ. Il renvoya, dès la première année de son règne, Jéchonias, roi de Juda, de la captivité (2 Rois XXV, 27; Jérém. LII, 31). Il n'est célèbre que par ses vices (Eusèbe, *Præpar. evang.*, IX, 40) et fut assassiné, au bout de deux ans, par son beau-frère Nériglissar. D'après Josèphe, au contraire (*Apion.*, I, 20), qui contredit sur ce point l'opinion plus autorisée de Bérose, Evilmérodach aurait régné pendant dix-huit ans.

ÉVODE, évêque d'Uzale, en Afrique, né à Tagaste, mort vers l'an 430, était fort lié avec saint Augustin. Il fut l'un des cinq évêques qui écrivirent à Innocent Ier contre Pélage. Sa lettre se trouve parmi celles de saint Augustin : c'est la XCVe. On a encore d'Evode un petit *Traité de la Foi* ou *De l'unité de la Trinité contre les manichéens*, inséré dans les *Œuvres* de saint Augustin, t. VIII.

ÈVRE (Saint) [*Aper*, *Epvre*], célèbre évêque de Toul, que la légende fait vivre sous Adrien, et qui en réalité a gouverné son Eglise aux environs de l'an 500. Sur ses reliques s'éleva l'illustre monastère de Saint-Evre, situé dans un faubourg de Toul. Réformé au dixième siècle, sous l'influence d'Odon de Cluny, par l'abbé Védéric et le moine de Luxeuil, Adson Dervensis (de Monstier-en-Der), qui fut son successeur, le couvent de Saint-Evre fut en Lorraine un foyer de vie littéraire et savante, et mérita de former un grand homme qui devint pape, saint Léon IX. Les *Miracula* de saint Evre, attribués longtemps à Adson, abbé de Saint-Evre, sont l'œuvre d'un moine du couvent de ce nom, qui écrivait vers l'an 978. En ces derniers temps, la belle église de Saint-Evre, relevée à Nancy par le zèle d'un bon prêtre, a rappelé le nom d'un évêque autrefois célèbre dans le diocèse de Toul. — Voyez *Acta sanct.*, 15 sept., V; Martène, *Thesaurus*, III, p. 1027; Calmet, *Hist. de Lorr.*, I; Pertz, *Scr.*, IV, 515; Chéry, *Saint Epvre, sa vie, son abbaye, son culte*, Nancy, 1866, in-18.

ÉVREUX (*Civitas Ebroicorum*, *Ebroicæ*), évêché. — Le christianisme fut prêché à Evreux par saint Taurin; les Actes de ce saint (11 août) le font baptiser par Clément de Rome, mais les bons auteurs fixent vers 412 la fondation de l'Eglise d'Evreux par ce prélat. Une chapelle édifiée sur son tombeau devint plus tard une riche abbaye, qui fut l'école où se forma saint Leufroi († 738), et dans l'église de laquelle on montre la châsse de saint Taurin, chef-d'œuvre du treizième siècle. Le cardinal La Balue (1465-1467), le cardinal du Perron (1592-1606), Robert-Thomas Lindet, évêque constitutionnel et premier évêque marié, ont occupé le siége d'Evreux. — Voyez *Gallia christiana*, XI (Rouen), et Fisquet, *La France pontificale*, Evreux, 1866.

ÉVROUL (Saint), *Ebrulfus*, abbé d'Ouche (*Uticum*), au diocèse de Lisieux, né à Bayeux l'an 517, mort en 596, fut d'abord marié et procureur général du roi Childebert. Il se livra avec ardeur aux exercices spirituels, détermina sa femme à se retirer dans un monastère, distribua son bien aux pauvres, et s'enferma lui-même dans un couvent du diocèse de Bayeux; plus tard il fonda, avec trois autres religieux, dans la forêt mal famée d'Ouche, plusieurs monastères dont le plus important porta son nom et se rattacha à l'ordre de Saint-Benoît. L'abbaye de Saint-Evroul adopta la réforme de la congrégation de Saint-Maur en 1628. — Voyez Mabillon, *Annales Ord. S. Benedicti*, t. I; *Gallia christ.*, II.

EWALD (Saint), nom de deux frères, missionnaires anglais et martyrs, qui vivaient au septième siècle. Ils passèrent dans la Westphalie pour y propager l'Evangile. Leurs corps, qui avaient été jetés dans le Rhin, furent trouvés miraculeusement et déposés, par l'archevêque Hannon, en 1074, dans l'église de Saint-Cunibert, à Cologne; on transféra dans la suite leurs deux chefs à Munster. Ces deux saints sont honorés en Westphalie comme les patrons du pays. Le martyrologe romain marque leur fête au 30 octobre, et celle de leur translation au 29 du même mois.

EWALD (George-Henri-Auguste de), un des orientalistes les plus célè-

bres, né à Göttingue en 1803, professeur des langues orientales à l'université de la même ville, mort en 1875, est une des figures les plus originales de ce temps. D'un caractère très-indépendant, « vaniteux jusqu'à la folie, » Ewald supportait difficilement la contradiction, et ses démêlés avec Knobel et avec d'autres critiques, prouvent combien il apportait d'amertume dans les discussions scientifiques. Malgré ses défauts naturels, Ewald a droit à l'admiration la plus sincère ; sa rare assiduité au travail, ses connaissances encyclopédiques, les résultats philologiques auxquels il est arrivé, lui donnent un rang à part parmi les savants allemands. Son premier travail (la *Composition de la Genèse*, 1823), publié pendant le cours de ses études, est dépassé aujourd'hui. Il fit époque dans la science par la publication de sa Grammaire critique de la langue hébraïque (1827), dans laquelle il démontra pour la première fois la nécessité d'étudier, au point de vue de la philologie comparée, tous les dialectes sémitiques. Appliquant plus tard, à l'étude de l'hébreu, les principes de J. Grimm et de Bopp, il publia sa *Grammaire complète de la langue hébraïque*, dans laquelle il expose surtout les lois phonétiques et linguistiques. Sa *Grammaire arabe*, basée sur les mêmes principes, parut en 1831-33. Après avoir fondé, en 1837, avec Rödiger et d'autres orientalistes, la *Revue orientale* (*Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*), dans laquelle il écrivit de nombreux articles frappés au coin de la précision et dénotant une connaissance approfondie de l'antiquité sémitique, Ewald créa les *Annonces savantes de Göttingue* (*Gelehrte Anzeigen*), où il exposa, dans de nombreuses analyses, les résultats de la philologie orientale. Ewald concentre, dans tous ces ouvrages, et c'est là un de ses mérites les plus incontestables, son activité scientifique sur un domaine spécial, celui de l'Ecriture. C'est ainsi qu'il publia successivement ses travaux sur les *Livres poétiques et prophétiques de l'Anc. Test.* (1835 et 40). Son chef-d'œuvre, cependant, est sans contredit l'*Histoire du peuple d'Israël* (7 vol., 3e éd., 1864), et qui va jusqu'au siècle apostolique. Ses ouvrages sur le Nouveau Testament, provoqués par la critique de Baur, sont moins satisfaisants, à cause des questions personnelles que l'auteur y fait entrer (les *Livres du Nouv. Test. traduits et expliqués*, 1872, etc.). Dans son dernier ouvrage (*Théologie de l'Anc. et du Nouv. Test.*, 1871-74), la méthode rigoureusement historique est remplacée par un point de vue subjectif et dogmatique. Dans sa chaire académique, Ewald a exercé une influence considérable ; des cours bien nourris, une élocution facile et entraînante, des directions absolument désintéressées groupaient autour de lui des élèves studieux que ses fréquentes boutades ne rebutaient point, et ceux qui ont eu le bonheur de suivre ses leçons n'oublieront jamais l'empire que cet esprit étrange exerçait sur son auditoire. — L'activité d'Ewald ne se limita pas toutefois au domaine de la science ; il joua un rôle politique assez considérable. En 1837, il résista, avec six de ses collègues, à l'abolition de la constitution fondamentale du Hanovre. Sa révocation l'amena à Tubingue, où il resta jusqu'en 1848. Rappelé à Göttingue, il refusa, en 1867, par des scru-

pules extrêmement honorables, le serment au roi de Prusse, qui venait d'annexer le Hanovre, et fut arraché brutalement à sa chaire de professeur. Nommé député au Parlement allemand, Ewald fut un des plus acharnés antagonistes du chancelier allemand. Il n'était pas, à vrai dire, un homme politique, mais toutes les causes généreuses trouvaient en lui un défenseur convaincu. C'est ainsi qu'il protesta hautement contre l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine, sans se préoccuper des invectives violentes que cet acte de courage déchaîna contre lui. E. Scherdlin.

EXARQUE (ἔξαρχός, chef, commandant), titre donné autrefois à quelques métropolitains dont les villes étaient les chefs-lieux de grands gouvernements que l'on appelait diocèses. Ainsi l'on vit de très-bonne heure apparaître, avec le titre d'exarque, les évêques d'Ephèse, de Césarée et d'Héraclée, auxquels étaient subordonnés les trois grands diocèses de l'Asie Mineure, du Pont et de la Thrace. L'exarque d'un diocèse était d'abord la même chose que le primat, placé au-dessus du métropolitain et au-dessous du patriarche ; mais, dans la suite, la dignité d'exarque et celle de patriarche furent confondues. Aujourd'hui l'exarque, dans l'Eglise grecque, est un délégué que le patriarche envoie dans les provinces qui lui sont soumises pour s'informer si les canons ecclésiastiques sont observés, si les évêques accomplissent leurs devoirs, et si les moines suivent leurs règles. — Voyez Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, III, l. I, c. xxxvii.

EXCOMMUNICATION, censure par laquelle l'Eglise sépare de la communion des fidèles ceux contre qui elle est prononcée. Elle apparaît de bonne heure et joue un rôle considérable dans la discipline ecclésiastique du moyen âge. De bonne heure aussi on distingue entre la *prohibitio medicinalis* et *mortalis* (Augustin, *Sermo* CCCLI, c. xii), entre l'excommunication *mineure* et *majeure*. La première prive l'excommunié de la participation des sacrements et du droit d'être élu ou présenté à quelque bénéfice ecclésiastique, sans toutefois lui ôter la faculté d'administrer lui-même les sacrements, d'élire ni de présenter quelqu'un aux dignités ou bénéfices. L'excommunication mineure, tombée en désuétude, est remplacée aujourd'hui par la suspense et l'interdit (voyez ces mots). L'excommunication majeure, appelée aussi *anathème*, retranche le pécheur du corps de l'Eglise, de manière qu'il ne peut ni recevoir ni administrer les sacrements, ni assister aux offices divins (sauf le sermon), ni exercer aucune fonction ecclésiastique. C'est au pape Grégoire IX que l'on fait remonter cette distinction. Le caractère pédagogique de cette censure (*disciplina est excommunicatio, non eradicatio*) est marqué dans la formule généralement usitée, par laquelle « on sépare et l'on retranche le pécheur de la communion de l'Eglise et de la participation au corps et au sang de Jésus-Christ; on le livre au pouvoir de Satan pour l'humilier et l'affliger en sa chair, afin que, venant à se reconnaître et à faire pénitence, son âme puisse être sauvée au jour de l'avénement du Seigneur. » D'autres distinctions, moins importantes, sont celles entre la *excommunicatio juris* et la *excommunicatio hominis*, entre la *excom-*

municatio ferendæ sententiæ et la *excommunicatio latæ sententiæ.* — Le droit d'excommunier est réservé aux évêques, chacun en ce qui concerne son diocèse, aux abbés et aux prêtres revêtus de pouvoirs épiscopaux, aux cardinaux et aux légats apostoliques pour les territoires de leur ressort, au pape pour l'Eglise entière. Quand l'excommunication se fait d'une manière solennelle, après les monitions et les publications ordinaires, douze prêtres, un flambeau à la main, assistent l'évêque, qui la prononce au son des cloches; ensuite ils renversent leur flambeau et le foulent aux pieds. Il est défendu d'avoir aucun commerce par paroles ou par lettres avec l'excommunié, de le saluer, de prier publiquement pour lui en le nommant, de travailler et de manger avec lui. On excepte toutefois de cette sentence les cas suivants : l'utilité, comme les moyens de procurer sa conversion, la loi et les obligations du mariage, les devoirs qu'impose la dépendance et l'humble soumission, par exemple, celles d'un fils envers son père, d'un domestique envers son maître, d'un vassal envers son seigneur, d'un sujet envers son souverain; l'ignorance où l'on est de l'excommunication lancée, la nécessité indispensable de traiter avec l'excommunié. L'excommunication emporte la privation des bénédictions ecclésiastiques à l'heure de la mort et celle de la sépulture. Durant le moyen âge, elle entraînait, lorsque le coupable y persévérait, des peines civiles. L'absolution seule fait cesser l'excommunication. Chaque prêtre peut absoudre de l'*excommunicatio juris;* celui-là seul qui l'a prononcée, son délégué ou son successeur, peut absoudre de l'*excommunicatio hominis.* — Voyez Reiffenstuel, *Jus canon. univers.*, l. V, tit. 3, *De sent. excom.;* Schmalzgrüber, *Jus canon. univers.*, l. V, tit 39, n° 2; Eveillon, *Traité des excommunications*, c. I, art. 3; c. III, art. 1, 2; Van Espen, *De censuris ecclesiast.*, et, en général, les ouvrages cités dans les articles *Censure* et *Discipline.*

EXÉGÈSE. Voyez *Herméneutique.*

EXEMPTION, privilége qui dispense des obligations de la loi commune. L'exemption ecclésiastique est ou *temporelle*, lorsque c'est le prince qui l'accorde à l'Eglise, comme la dispense des clercs d'être emprisonnés pour dettes civiles ou de comparaître devant les tribunaux ordinaires; ou *spirituelle*, lorsque c'est l'Eglise qui la donne. Elle est, de plus, ou *personnelle*, lorsqu'elle dispense une personne de l'obéissance de son supérieur en la tirant de sa juridiction; ou *réelle* ou *locale*, lorsqu'elle tombe sur les lieux; ou *mixte*, lorsqu'elle regarde à la fois les lieux et les personnes; ou *universelle*, lorsque l'exemption tire entièrement une personne ou une chose de l'ordinaire, pour la soumettre immédiatement au saint-siége. Les exemptions peuvent être détruites par le non-usage, qui est une sorte de dédain, de mépris, par le crime du privilégié ou par l'abus qu'il fait de son privilége; par les dommages ou les inconvénients graves que cause l'exemption; enfin par les changements que peuvent y apporter les circonstances des temps, des lieux, des personnes. — Voyez Thomassin, *Discipl. ecclés.*, I, l. III, c. XXVI et XXVII; Glaire, *Diction. des sciences ecclés.*, I, 759, etc.

EXIL ou captivité de Babylone. — Ces deux mots sont très-improprement employés à désigner la principale déportation des Israélites sous les souverains babyloniens. Le mot captivité est particulièrement inexact, car il contribue à donner la notion la plus fausse du fait qu'il désigne. La déportation ou transportation était appliquée par les despotes orientaux aux populations dont ils craignaient la turbulence. Généralement, on s'en prenait à l'élite de la nation, aux hommes capables de provoquer ou d'organiser des résistances ; d'autre part, aux artisans, forgerons, armuriers, qui pouvaient fournir des moyens de combat aux vaincus. Les annales juives nous informent de plusieurs opérations de ce genre. Sous le roi d'Israël Pékah (milieu du huitième siècle), Tiglat-Pilésar transporte en Assyrie une partie des habitants de la Galilée et des régions transjordaniques. La destruction du royaume des dix tribus par Salmanasar est suivie d'une mesure semblable. Des emplacements furent assignés aux déportés près du Chaboras, grand affluent de l'Euphrate, en Mésopotamie, et en Médie. Pour parer aux vides produits dans la population, des indigènes appartenant aux diverses parties de l'empire sont envoyés à leur tour en Palestine (2 Rois XVII, 24 ss.). A la suite d'un examen peu attentif des textes, l'on s'est imaginé que la population totale du royaume d'Israël avait été transportée loin de son lieu d'origine. De là les bizarres imaginations sur les « dix tribus perdues. » Le royaume de Juda devait connaître à son tour les mêmes épreuves. Les livres des Rois mentionnent deux déportations, l'une sous Jojakin, après la prise de Jérusalem par Nébucadnésar : le souverain chaldéen emmène le roi et sa cour, et dix mille personnes, où sont compris les guerriers et les ouvriers en fer et en bois ; la seconde déportation est celle qui mit fin à l'empire judéen sous Sédécias : on ne laissa en Judée que le bas peuple, les agriculteurs. Jérémie (LII, 29 ss.) mentionne trois déportations qu'il rapporte aux septième, dix-huitième et vingt-troisième années de Nébucadnésar. Il réduit le chiffre total des déportés à quatre mille six cents. Nous n'insistons pas sur les données divergentes du livre de Daniel, auxquelles nous n'accordons aucune valeur historique (I, 1 ss.). On peut identifier les deux premières déportations mentionnées par Jérémie avec celles que rapportent les livres des Rois. La troisième se placerait dans la période qui suit le meurtre de Guédalia. — Nous avons dit qu'on appliquait particulièrement le nom d'*exil* à la période qui s'étend de la destruction de Jérusalem au retour des déportés, autorisé par Cyrus, de 588 à 536 avant Jésus-Christ, ce qui fait une période d'environ cinquante-deux ans. La situation des Hébreux transportés ne semble pas avoir été très-pénible. Ils formèrent çà et là des colonies qui reproduisaient les institutions de la patrie. Beaucoup s'établirent d'une façon définitive à Babylone et aux environs, et y acquirent le bien-être et même la richesse. Le judaïsme s'implanta en Chaldée d'une façon durable, ce qu'il n'aurait pas fait si les circonstances n'eussent point été favorables. Quand la permission du retour fut accordée, une portion seule profita de la faveur royale, et des relations d'une

grande portée s'établirent entre les immigrés et les vaillants restaurateurs jérusalémites. — L'exil est une époque féconde au point de vue religieux. Les prophètes éminents qui partagent le sort de leurs concitoyens ne se bornent pas à gémir sur les maux passés et à en chercher l'explication dans les péchés du peuple envers son Dieu; ils ne se contentent même pas d'exprimer leur foi en un avenir meilleur; ils vont plus loin : ils se préoccupent de l'organisation qui conviendra au peuple d'Israël restauré. Ezéchiel joue à cet égard un rôle de transition des plus caractéristiques; il établit le passage entre le prophétisme et le sacerdotalisme. Ses prophéties contiennent des indications très-précises et très-détaillées sur la place que doit occuper le clergé. Il annonce la distinction, inconnue avant lui, entre prêtres et lévites, distinction qui était destinée à devenir la règle pratique de l'organisation du sacerdoce, et que vont consacrer un peu plus tard les livres de l'Exode et des Nombres. Ezéchiel occupe, sous ce rapport, une position intermédiaire entre la législation deutéronomique, datant de la fin du septième siècle, et la législation qu'Esdras imposa, un siècle plus tard, aux Juifs jérusalémites. Le grand prophète qui a écrit la seconde partie du livre d'Esaïe (c. XL-LXVI) appartient à la même époque. — La période de l'exil marque la fin de la première partie de l'histoire du peuple israélite, abstraction faite des origines. Le royaume israélitique fondé par Saül et David a péri définitivement : à sa place surgira autre chose. C'est en Babylonie, au sein de groupes ardents et résolus, que s'élaborent les matériaux du *judaïsme* proprement dit. M. VERNES.

EXODE. Voyez *Pentateuque*.

EXORCISME. On appelle ainsi toute conjuration pour l'expulsion des démons. Cet acte a ses origines évidentes dans le pouvoir mystérieux qu'exerça le Sauveur sur certaines maladies morales (Matth. IV, 24; VI, 28; VIII, 16; IX, 32. 33; XII, 23; XV, 22-28; XVII, 18; Marc I, 23-27; V; VII, 25; IX, 17-26; XVI, 9; Luc IV, 33-41; VIII, 2. 27. 29; X, 17; XI, 20; XIII, 11, etc.). Ce pouvoir fut légué par lui à ses apôtres et à quelques autres disciples (Matth. VII, 22; X, 1. 8; Marc III, 15; VI, 7; IX, 28. 38; Luc IX, 49; X, 17-20, etc.). Ceux-ci l'exercèrent non-seulement de son vivant, mais pendant les premiers temps de l'établissement de l'Eglise (Act. V, 16; VIII, 7; XIX, 16; Eph. VI, 12, etc.). L'expulsion des démons fit partie des charismes dont jouissait l'Eglise primitive. Combien de temps durèrent ces charismes? L'Eglise n'a jamais reconnu en être complétement dépouillée. Alors même qu'elle ne se réclamait que par exception du pouvoir d'opérer d'autres miracles, elle prétendit toujours dominer les esprits. Certains théologiens ont cru qu'en réalité les esprits ténébreux exerçaient dans les premiers siècles un pouvoir qui se serait affaibli à mesure que le christianisme aurait grandi. Ce qu'il y a de certain, c'est que les premiers Pères croyaient aux démons et à leurs influences. Pour eux, tous les dieux du paganisme étaient des personnalités réelles, des démons. Minutius Félix (*Octavius*, XXVII) et Tertullien (*Apol.*, XXIII) se faisaient forts de contraindre les esprits

des possédés à confesser qu'ils étaient des démons et non des dieux. Ce dernier Père se vantait de ce que les chrétiens rendaient grand service aux païens en les délivrant d'esprits immondes, aussi funestes aux corps qu'aux âmes (*Apol.*, XXXVII). Cyprien, dans son *Traité de la vanité des idoles*, affirme que « les démons s'enferment dans les statues, inspirent les prêtres, animent les entrailles des victimes et le vol des oiseaux, prédisent les sorts, énoncent des oracles, » etc.; mais que les chrétiens « les conjurent au nom du Dieu vivant, et qu'ils sont contraints de quitter les corps des possédés, de hurler, pleurer, souffrir, de confesser d'où ils viennent, et qu'ils se retirent. » — D'après ces Pères, comme d'après Origène (*Contra Cels.*, l. VII), ce pouvoir semble avoir appartenu à tout chrétien *quel qu'il soit*. C'est la conjuration au nom de Dieu qui opérait plutôt que la personne. Néanmoins il semble que, dès le troisième siècle, il y eût des *exorcistes* proprement dits, puisqu'on a trouvé aux catacombes de Rome, entre autres épitaphes de gens qualifiés ainsi, au moins un marbre datant de cette époque. Le pape Corneille les citait parmi les membres du bas clergé que nourrissait la caisse ecclésiastique vers l'an 250. Les opinions varient sur la question de savoir si cette qualification constituait un *ordre* à part dans la hiérarchie, plutôt qu'une fonction pouvant être exercée par tel ou tel dignitaire ecclésiastique, diacre, prêtre ou évêque. Les formulaires d'exorcisme doivent avoir été accompagnés de prières et d'imposition des mains sur le possédé (voyez le quatrième concile de Carthage, de la fin du quatrième siècle). Les Vies des saints sont pleines d'exemples d'exorcismes faits par de simples fidèles, ce qui n'exclut pas l'établissement d'une charge d'exorciste dans la hiérarchie. Un martyr de la persécution de Dioclétien (302) est resté célèbre sous le nom de saint Pierre l'exorciste. Saint Félix de Nola, après avoir été *lecteur*, devint exorciste, d'après saint Paulin (*Natal.*, IV, S. Fel.); Sulpice Sévère nous apprend, dans sa *Vie de saint Martin* (c. v) que ce saint reçut cette dignité de saint Hilaire. On a discuté si l'exorcisme n'aurait pas été prononcé sur les catéchumènes au moment du baptême. Cela se rattacherait à la promesse faite par les récipiendaires de renoncer au diable et à ses œuvres. Il est probable que les signes de croix usités au troisième siècle (voyez l'article *Croix*) et l'acte de souffler pour chasser « ce qui est immonde » (Tertullien, II, *ad Uxor.*, 4) n'étaient pas sans quelque rapport avec l'expulsion des démons. On peut en dire autant de l'emploi des monogrammes du Christ au quatrième siècle sur la plupart des ustensiles, où ils remplaçaient les symboles profanes. C'est chose plus probable encore quant à ce qui regarde les *ligatures*, petites médailles ou petites boîtes (*capsulæ*) qu'on se *liait* au cou, et qui portaient l'empreinte de symboles religieux ou contenaient des fragments d'évangile (*parvula evangelia*). Tout cela était supposé être un préservatif contre les influences occultes que les chrétiens du temps attribuaient aux démons. Ainsi se transformait la superstition, malgré les protestations de quelques Pères, plus ennemis peut-être des invocations magiques des païens que des formules nouvelles

qu'on leur substituait. — L'exorcisme, maintenu par Luther dans la liturgie du baptême (*Taufbüchlein*, 1523), fut conservé par le plus grand nombre des *agendes* et des ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise luthérienne. Vivement attaqué par les calvinistes, abandonné par les docteurs luthériens, qui ne pouvaient lui reconnaître une vertu *effective* et le pouvoir de chasser Satan, il disparut peu à peu de la pratique de l'Eglise. — Voyez Krafft, *Historie vom Exorcismo*, Hamb., 1750; Thiers, *Traité des superstitions*, 2 vol., 1679; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 2e éd., Paris, 1877; de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 32-44; 1871, p. 150; 1872, p. 25, 41, 155; 1874, p. 63; articles de Cheetham et Onslow dans le *Dictionary of christian antiquities* de W. Smith, I, Londres, 1876; Hœfling, *Das Sacrament der Taufe*, 2 vol., Erl., 1859; article de Steitz dans Herzog, *Encycl.*, t. XXI, p. 218. TH. ROLLER.

EXPECTATIVE, attente, grâce promise dont on attend l'accomplissement. C'était, en matière bénéficiale, le droit accordé à un ecclésiastique d'être pourvu d'un bénéfice vacant ou qui devait vaquer. Tels étaient les *indults*, les *mandats* (voyez ces mots). Le concile de Trente a abrogé la plupart des grâces expectatives, qui ne donnaient généralement aux Eglises que des ministres indignes ou incapables de les servir (sess. XXIV, c. XIX). — Voyez Thomassin, *Discipl. ecclés.*, IV, l. II, c. X; Piales, *Traité de l'expectative des gradués*, Paris, 1757.

EXPÉRIENCE, connaissance acquise au moyen de l'impression qu'un objet fait sur notre esprit. *Une* expérience ne nous fait constater qu'un seul fait, dans sa complexité fortuite; mais quand on parle de l'expérience, on entend la répétition, l'accumulation de plusieurs épreuves semblables, dans lesquelles notre esprit, par un mouvement instinctif, distingue plus ou moins nettement les termes variables et les conditions constantes, essentielles. L'*empirisme* s'en tient à cette opération instinctive, élémentaire; et même, s'il était logique, il s'en abstiendrait; car il prétend n'admettre comme certains que les faits, les phénomènes; du moins il évite le plus possible les notions générales, de peur de se perdre dans les abstractions, dans la métaphysique. Au contraire, la science aspire à conquérir des vérités générales, et elle les admet comme certaines, du moment où les opérations auxquelles les notions expérimentales ont été soumises (induction, généralisation, etc.) ont été logiquement régulières. Que serait l'astronomie, si on la supposait réduite au seul empirisme, et qui songe à contester la vérité des calculs qui prennent pour point de départ les données des observations astronomiques? De nos jours, on est d'accord pour affirmer que la réalité ne peut être connue qu'au moyen de l'expérience, et que ce serait une illusion étrange de vouloir construire quelque science particulière ou la science de l'univers par voie déductive, en partant d'un seul principe, si juste et si général qu'il fût. Mais on est loin d'être d'accord sur les conditions de l'expérience. Elles sont au nombre de deux : pour que notre esprit soit apte à percevoir un objet, il faut un organe et la disposition convenable de cet organe : par exemple, s'il s'agit de la vision, un tableau

sera invisible, non-seulement pour un aveugle, mais aussi pour une personne qui tournera le dos à cette peinture. S'il s'agit des faits psychiques, les cinq sens corporels sont incompétents; il en faut un sixième, le sens intime, et de plus, l'application de ce sixième sens, l'attention. Les spiritualistes reprochent aux matérialistes, non d'être privés de la conscience phénoménale, ce qui serait un malheur et non une faute, mais de ne pas tenir compte, de ne pas faire usage de cette faculté. S'il en est ainsi pour les faits du domaine physique, soit externe, soit interne, il ne faut pas s'étonner que les faits du domaine de la liberté, de l'ordre moral et religieux, réclament aussi une disposition de notre réceptivité, un consentement à recevoir ces impressions; consentement pour lequel il est légitime que nous soyons libres, puisque c'est librement qu'on entre dans la sphère de la liberté ou qu'on s'en exclut. Notre consience moralce nous atteste, chaque fois que nous avons agi, notre mérite ou notre démérite, et, pendant que nous délibérons, la justice ou l'injustice de l'acte que nous méditons; mais ce témoignage n'est pas toujours écouté; que de personnes ne font pas attention à ces avertissements, non par des refus distincts et répétés, mais parce que la tendance qu'elles ont choisie les rend sourdes à cette voix intérieure! Ce qu'il faut leur reprocher, ce n'est pas d'être absolument privées de conscience morale, mais de se déterminer, d'agir comme si elles n'en avaient pas. Il en est de même pour les faits de l'ordre religieux : notre vocation, notre déchéance, notre salut; ce sont des faits psychiques, qui, pourvu que nous y soyons attentifs, font l'objet d'une expérience aussi directe, aussi certaine que les faits de la conscience morale, et si l'apôtre nous dit que l'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rom. VIII, 16), il entend apparemment un fait que nous percevons psychologiquement. Aussi, le croyant qui se rend compte de sa foi, peut à bon droit inviter les adversaires à faire les mêmes expériences que lui, en accueillant avec intérêt les sollicitations qui s'élèvent de leur for intérieur (voyez J. Kœstlin, *Der Glaube*, 1859, p. 73 ss.). Dans la religion chrétienne interviennent des faits historiques que nous connaissons, non pour en avoir été témoins, mais par le témoignage des écrivains sacrés. Ces faits ne font partie de notre religion personnelle que dans la mesure où ils sont confirmés par notre expérience; quelque vénérable que soit le témoignage qui les retrace, ils ne constitueraient pour nous que des notions et non des convictions, si nous n'en avions éprouvé la vérité et l'efficace. On conçoit dès lors qu'une étude purement intellectuelle et de curiosité, si scientifique qu'elle prétende être, de la religion, une étude faite en se refusant à l'expérience personnelle, est illusoire; et dans ce sens nous souscrivons à une parole de M. Punjer (*Religionslehre Kants*, 1874, p. 111) : « Les religions sont l'objet de l'expérience externe, mais non la religion elle-même. Celle-ci est l'objet de l'expérience intime, et le rôle de la science, c'est, au moyen d'une observation exacte du phénomène intérieur de la religion, d'en marquer la place et l'importance dans l'ensemble de

la vie spirituelle. » — Voyez C. Weisse, *Philosoph. Dogmatik*, I, § 22 ss.

A. Matter.

EXPIATION. Voyez les articles *Rédemption* et *Sacrifices*.

EXPIATION (Fête de l'). Voyez *Fêtes* (chez les Hébreux).

EXTASE, transport de l'âme, qui se trouve comme détachée du monde visible, enlevée à ses propres pensées et placée en présence d'un monde supérieur, parfois en présence de la divinité elle-même. Des exemples de pareille élévation se rencontrent chez les nations païennes comme dans les récits bibliques et dans l'histoire du christianisme. D'une part, on peut citer les brahmines, qui aspirent à être absorbés dans l'infini, la pythie de Delphes et en général les personnes qui recevaient des oracles. Platon éprouvait une haute estime pour les intuitions obtenues pendant l'extase ; les néoplatoniciens suivirent son exemple ; Plotin parvint, par la vie contemplative, à une simplicité intérieure qui lui permit plusieurs fois d'être admis à l'union avec Dieu ; son disciple, Porphyre, n'obtint qu'une fois cette faveur. D'autre part, il convient, sans doute, de ranger dans une catégorie semblable ce que l'Ecriture raconte de Moïse, à qui l'Eternel parlait face à face (Exode XXXIII, 11 ; Nombres XII, 8), d'Aaron et des soixante-dix anciens, qui contemplèrent le Dieu d'Israël (Exode XXIV, 10), d'Esaïe, lorsqu'il reçut sa mission (Es. VI, 1), de Daniel, quand il vit l'Ancien des jours et celui qui était comme un fils d'homme (Dan. VII, 13). Les Evangiles ne mentionnent rien de pareil dans la vie du Sauveur, ce qui s'explique fort naturellement, si l'on considère la relation intime et permanente qui l'unissait au Père (Jean XVII, 21). Mais le ravissement de saint Paul (2 Cor. XII, 2), l'extase de Pierre (Act. X, 10), l'état inspiré de saint Jean (Apocal. I, 10 ; IV, 2 ; XVII, 3) montrent que cette forme de la vie spirituelle n'était pas abolie par la nouvelle alliance. Les montanistes la recherchèrent avec ardeur ; aussi les Pères de l'Eglise, qui avaient d'abord considéré les prophètes comme recevant leurs messages dans des moments d'extase (Justin martyr, *Tryph.*, c. cxv ; Athénagore, *Leg.*, c. ix), crurent devoir réagir contre l'enthousiasme des montanistes, en niant qu'un prophète eût dans ces conditions qualité pour parler (voyez l'ouvrage de Miltiade mentionné par Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 17 ; les *Homélies clémentines*, III, 13, 14 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI ; Origène, Epiphane, Basile, etc.). Les hésychastes du mont Athos s'adonnaient à la contemplation de la lumière et de l'essence divine. Saint François d'Assise et sainte Thérèse furent des types éminents d'un genre de piété abondamment pratiqué dans les couvents. L'inspiration ne fut pas toujours exclusivement religieuse ; celle de Jeanne d'Arc fut patriotique. Les prophètes des camisards puisaient leurs révélations à une source semblable. Au cimetière de Saint-Médard, il y eut autre chose que des convulsions grossières. Enfin, de nos jours, des phénomènes analogues se manifestèrent chez les *lacsares* de la Suède et chez quelques irvingiens. Ce rapide aperçu montre qu'un tel état de l'âme est susceptible de grandes variétés. Tantôt il n'apparaît qu'une fois dans la vie de l'homme, subitement, d'une

manière imprévue; telle fut probablement cette étrange immobilité où Socrate s'absorba pendant vingt-quatre heures au siége de Potidée; ou l'illumination qui révéla à Descartes les trésors de science que l'Esprit de vérité lui avait ouverts (*Vie de Descartes*, par Baillet); Böhme fut honoré de deux moments pareils, dont le second lui permit de contempler le centre de la nature. D'autres fois l'extase est pieusement recherchée, préparée par des exercices ascétiques; saint Bonaventure, dans son *Itinerarium mentis in Deum*, enseigne les degrés du détachement, de la purification par laquelle l'âme se rapproche de la vie en Dieu. Le plus souvent l'extase est accompagnée de visions, de révélations; mais ce second élément n'est pas indispensable; il y a une extase qui prépare pour la parole, pour l'action, et il y en a une qui constitue un refuge, un repos, comme un avant-coureur de la vie suprême. En général, l'extase se rattache à la prière, à l'oraison, au recueillement de la vie intérieure; le mysticisme y dispose; mais il est aussi des extases qui se rattachent à des dispositions maladives du corps ou malsaines de l'esprit. Aussi importe-t-il de distinguer entre ces diverses formes, les unes dignes de respect, tandis que les autres ne méritent qu'une juste défiance. Quelques philosophes, M. Perty (*Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur*, 1861) et M. J. H. Fichte (*Psychologie*, 1864, p. 588-655) ont essayé de donner l'explication psychologique de ces phénomènes; mais ce n'est pas chose facile de porter la lumière dans une activité qui s'exerce à l'insu du sens intime, et il est sage d'imiter la réserve de Ch. de Rémusat, lorsqu'il admet (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril et mai 1863) l'existence de facultés inconnues de l'esprit humain, et qui n'entrent pas ordinairement en jeu durant la vie présente. De leur côté, les médecins, se fondant sur ce fait que les extases sont accompagnées de phénomènes physiologiques, ralentissement de l'action vitale, arrêt des mouvements volontaires, insensibilité, ont considéré l'extase comme un fait de même ordre que l'hystérie et ont recherché les remèdes nécessaires pour la dissiper (Bertrand, *De l'extase*, 1829; Charbonnier, *Les maladies des mystiques*, 1875). — Outre les ouvrages cités, voyez Delitzch, *System der biblischen Psychologie*, 2e éd., 1861, p. 354-368; J. Gœrres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. de l'allem. par Ch. Sainte-Foi, 1854; le tome II renferme sur ce sujet beaucoup de récits merveilleux et dont plusieurs paraissent mériter d'être examinés; Baader, *Gesammelte Schriften fur philosoph. Anthropologie*, publié par Fr. Hoffmann, 1853. A. Matter.

EXTRÊME-ONCTION. Voyez *Onction*.

EXUPÈRE (Saint) ou saint Spire, évêque de Bayeux. Voyez *Bayeux*.

EXUPÈRE (Saint), évêque de Toulouse, de 405 à 415 environ, acheva la basilique de Saint-Sernin et brilla par ses vertus. — Voyez *Acta sanct.*, 28 septembre, VII; Tillemont, et l'article *Toulouse*.

EX-VOTO ou *pio voto*. — On appelle ainsi tout objet consacré par vœu, ordinairement déposé dans les temples. Ainsi dans le monde ancien, ainsi dans les églises chrétiennes, par imitation des mœurs

païennes. On peut voir dans le musée de Naples plusieurs objets votifs en bronze provenant d'Herculanum et de Pompéi : des jambes, des pieds humains, des mains, des cuirasses, des pattes d'animaux, et jusqu'à un cochon. Aujourd'hui, de même, auprès de certains autels, les dévots déposent des fac-simile des parties de leur corps où ils ont des maladies, ou des tableaux figurant leurs tribulations, leurs naufrages, etc. Cette pratique provient de la croyance que la promesse d'une offrande à la divinité ou aux saints peut influencer les destins, conjurer des dangers. — Nous trouvons de semblables opinions dans une foule d'auteurs païens. Dans le christianisme, nous ne connaissons rien de pareil des trois premiers siècles. Un des plus anciens ex-voto chrétiens semble être une sculpture trouvée à Rome, aujourd'hui portée en Angleterre, où est représentée une femme tenant un livre, entre deux personnages debout comme elle, peut-être une sainte entre Pierre et Paul. On y lit : LYGYRIVS VOTVM SOLVIT, Lygurius accomplit son vœu. On connaît à Rome quelques inscriptions votives du même genre et de la même époque (quatrième ou cinquième siècle); par exemple, à Saint-Sébastien, du temps d'Innocent Ier, Théodose et Eudoxie en ont fait inscrire dans l'église de Saint-Pierre in Vincoli ; Placidie, avec ses fils Valentinien III et Honorius, dans celle de Sainte-Croix. On connaît des objets votifs du sixième siècle, vases et autres, avec des légendes comme celle-ci : « J'ai demandé, j'ai obtenu, j'ai accompli mon vœu. » Comme jadis on avait suspendu son bouclier dans les temples, dès lors il y eut des disques offerts aux patrons des églises. On leur fit don de lampes précieuses, de plats concaves suspendus à des chaînettes, et auxquels étaient attachés des monogrammes du Christ. Parfois on ajoutait à ces objets la légende : *Votum posui.* On donnait aussi des candélabres en forme de lis d'argent. Les formules de l'offrande ne différaient pas souvent de celles usitées dans l'épigraphie païenne. Beaucoup d'ornements d'église n'ont pas d'autre origine. — Voyez de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 65 ; 1872, p. 38 et 112 ; 1875, p. 161. TH. ROLLER.

EYCK (Hubert van) [1366-1426] et son frère (Jean van) [1386-1440], peintres flamands célèbres qui vivaient à Bruges et contribuèrent puissamment à perfectionner la peinture à l'huile en inventant de nouveaux procédés pour la préparation des couleurs et du vernis destiné à les conserver. Les tableaux des frères van Eyck se distinguent par la netteté du dessin, la fraîcheur du coloris, les tons admirablement fondus et la manière originale avec laquelle ils savent combiner le symbolisme mystique du moyen âge avec un réalisme tout moderne. Sans rien enlever à l'expression traditionnelle de leurs saints personnages, les frères van Eyck les animent, les vivifient, les rapprochent en quelque sorte de nous, en dépit des anachronismes flagrants, en donnant au paysage, aux détails architectoniques, aux costumes, aux accessoires et jusqu'à la physionomie des personnages secondaires une couleur toute contemporaine et locale. La cour brillante des ducs de Bourgogne et le luxe opulent des villes flamandes servent de

cadre aux sujets religieux empruntés à l'histoire sainte et à la mythologie chrétienne du moyen âge. Il n'est pas toujours facile de distinguer la part qui, dans cette œuvre puissante des frères Eyck, revient à l'aîné Hubert, plus magistral, plus profond et plus hardi, et celle que réclame le cadet Jean, plus fin, plus ingénieux et plus achevé quant à l'exécution. On croit pouvoir attribuer au premier une admirable *Vision de l'Apocalypse* que possède le musée de Madrid, un *Saint Jérôme* au musée de Naples, une *Adoration de l'Agneau* dans l'église de Saint-Bavon, à Gand, qui se compose d'une série de tableaux renfermant plus de trois cents figures, et dont quelques-uns se trouvent au musée de Berlin. Quant à Jean van Eyck, il est l'auteur d'une *Consécration de Thomas Becket*, d'une *Adoration des mages*, de la *Vierge au donateur*, de la *Vierge couronnée par un ange* et des *Noces de Cana*. Ces deux derniers tableaux sont au Louvre.

EYLERT (Ruhlemann-Frédéric) [1770-1852], évêque évangélique, prédicateur de la cour et conseiller intime de Frédéric-Guillaume III à Potsdam. Il exerça une grande influence sur ce monarque dans les affaires relatives à l'*Union* et à l'introduction d'une nouvelle agende. Orateur onctueux, prolixe et moralisant, il a publié quelques recueils de *Sermons* estimés, ainsi que trois volumes de *Mémoires* sur son royal ami et protecteur, sous le titre de *Karakterzüge u. histor. Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III*, 1846, 3 vol.

EYMERIC (Nicolas Aymeric), prédicateur véridique, inquisiteur intrépide et savant distingué, naquit environ en 1320. Entré dans l'ordre des dominicains, il devint chapelain du pape et inquisiteur général du royaume d'Aragon. L'opposition qu'il souleva et ses dissentiments avec le roi l'obligèrent pendant quelques années à chercher un refuge à Avignon, à la cour du pape. C'est là qu'il doit avoir composé son célèbre ouvrage : le Directoire ou guide des inquisiteurs (*Directorium inquisitorum*). Ce livre est une source précieuse pour l'histoire de l'hérésie et la connaissance du développement des institutions inquisitoriales. Il contient trois parties. La première donne une exposition de la foi catholique, la deuxième renferme une description des principales hérésies, entre autres les hérésies des vaudois, des begards et des fratricelles, et la troisième indique la manière dont les juges doivent procéder dans l'instruction et le jugement des procès. Le Directoire des inquisiteurs parut pour la première fois, par les ordres et aux frais de Diego Diza, à Barcelone, en 1503 (*Barchinonæ per J. Luschner Alemanum*, M.D.III). Il fut réimprimé à Rome avec les notes et les explications de Fr. Pegna en 1578-87, et à Venise en 1595 et 1607. — Quétif et Echard (*Scriptores ordinis dominic.*, I, p. 709) énumèrent de nombreux écrits du même auteur. Les principaux sont : des sermons, des traités dogmatiques sur la puissance du pape, sur les deux natures de Jésus-Christ, et sur la question de savoir si les trois personnes de la Trinité sont dans l'eucharistie, et des traités polémiques contre l'Université de Paris, les astrologues, et surtout les hérésies de Raymond Lulle, dont Eymeric fut l'ennemi déclaré et implacable. Eymeric mourut le 4 janvier 1399, à Gironne

(Catalogne), sa ville natale. — Voyez Dupin, *Nouv. Bibl.*, t. XI, p. 85. EUG. STERN.

EYNARD (Jean-Gabriel), célèbre philanthrope chrétien, né à Lyon en 1775, mort à Genève en 1863. Esprit large, cœur ardent et généreux, doué d'une volonté énergique et persévérante, il poursuivait avec un rare désintéressement le triomphe de la justice et de la charité. Pendant les troubles de la Révolution et les guerres de l'Empire, il fit preuve d'un esprit vraiment libéral et d'un courage patriotique à toute épreuve. Financier habile, il rétablit les affaires de sa maison, réorganisa les finances de la république de Gênes, des duchés de Toscane et de Lucques, et prit part à des négociations diplomatiques importantes. Fixé à Genève depuis la Restauration, il s'intéressa à la reconstitution de la Confédération helvétique, devenue sa patrie, favorisa les lettres, les arts, les sciences, encouragea toutes les œuvres d'utilité publique et de bienfaisance chrétienne, faisant de sa grande fortune le plus noble emploi. Eynard, depuis 1824, fut l'âme du mouvement de sympathie qui se produisit en Europe pour l'affranchissement des Grecs. Il parcourut les diverses capitales, provoquant partout la formation de comités et l'ouverture de souscriptions, dirigeant sur la Grèce des convois de vivres, négociant des emprunts pour la création d'écoles et de gymnases, et ne se lassant pas de travailler au relèvement matériel, intellectuel et moral des Hellènes. Les questions religieuses soulevées par le réveil qui s'était opéré au commencement du siècle intéressaient vivement Eynard : il embrassa avec une confiance simple la vérité chrétienne et lui rendit un témoignage éloquent par son activité consacrée tout entière au bien de ses prochains. — Voyez *Notice sur J.-G. Eynard*, Genève, 1853.

ÉZÉCHIAS [Khizqîâh, Khizqyâhou, Yekhizqîâh, Yekhizqyâhou et Khazaqyâhou, sur les inscriptions cunéiformes, c'est-à-dire Jéhova fortifie, Ἐζεκίας], roi de Juda, fils et successeur d'Achaz, 725-696 avant Jésus-Christ, monta sur le trône à l'âge de vingt-cinq ans. D'après les deux relations bibliques (2 Rois XVIII-XX et 2 Chr. XXIX-XXXII), Ezéchias fut un roi pieux qui abolit l'idolâtrie et rétablit l'unité du culte de Jéhovah. Soutenu par les prophètes Esaïe et Michée, il inaugure une interprétation plus spiritualiste de la loi (Es. I). Par un gouvernement sage, Ezéchias augmenta la richesse du pays, rétablit les finances de l'Etat, orna le temple et dota richement les prêtres (2 Rois XVIII, 15; 2 Chroniq. XXXII, 27). Poëte lui-même (Es. XXVIII, 20), il fit réunir par des hommes compétents les trésors de la littérature nationale (Prov. XXV, 1). Tributaire de l'Assyrie comme son père, Ezéchias profita de la paix momentanée avec ce pays pour réveiller dans son peuple le sentiment de sa valeur guerrière. Après une guerre heureuse contre les Philistins (2 Rois XVIII, 2; Es. XIV, 28-30), il fortifia la capitale et la dota d'aqueducs qui y amenèrent l'eau potable (2 Rois XX, 20; Es. VII, 3; XXVIII, 9. 11, etc.). Dans la quatorzième année de son règne enfin, jugeant le moment favorable pour secouer le joug assyrien, il conclut une

alliance avec l'Egypte et dénonça le tribut à ses oppresseurs. Mais Ezéchias avait trop présumé de ses forces. Une armée nombreuse envahit le pays, s'empara des places fortes (Es. XXII, 1-14; XXXVI) et imposa au roi un tribut considérable qu'on ne put payer qu'avec le trésor du temple (2 Rois XVIII, 13-16). Ces événements douloureux se compliquèrent encore d'une maladie mortelle du roi (probablement la peste). L'intervention prophétique et médicale d'Esaïe releva son courage et amena une prompte guérison (2 Rois, XX, 9; Es. XXXVIII, 8); aussi Ezéchias put-il recevoir les ambassadeurs que Bérodach-Baladan, roi de Babylone, qui avait porté ses vues sur le royaume d'Assyrie, avait envoyés pour le féliciter de sa guérison. L'imprudence que commit Ezéchias en leur montrant les trésors du temple, et que blâme hautement Esaïe (XXXIX), fut certainement, dans la suite, une des causes de la destruction du royaume de Juda. L'alliance projetée entre les deux peuples n'aboutit pas, et le roi dut attendre des jours meilleurs pour reconquérir son indépendance. Ses espérances ne se réalisèrent qu'à la mort du roi d'Assyrie Sargon. Son fils Sanhérib lui ayant succédé, l'Egypte se révolta sous la conduite de l'Ethiopien Thirhaka, et Ezéchias, encouragé par la parole prophétique d'Esaïe, conclut alliance avec ses voisins du Sud. Sanhérib s'avança pour châtier les deux peuples; il s'empara des forteresses de Juda et essaya même de soulever le peuple contre son roi. Les prophéties d'Esaïe sur la chute prochaine des Assyriens (Esaïe X, 5-33, etc.) relevèrent le courage de tous. La catastrophe arriva foudroyante. Les Assyriens, frappés par l'ange de Dieu (c'est-à-dire par la peste, 2 Rois XIX, 35), levèrent précipitamment le siége de Jérusalem et retournèrent dans leur pays (voyez les interprétations multiples de cet événement : *Exegetisches Handbuch*, VII, 72, et IX, 264). Cette délivrance fut chantée dans les Psaumes (46 à 48), et le peuple y vit la récompense de la foi inébranlable de son roi dans le secours de Dieu. Ezéchias mourut après un règne de vingt-neuf ans. — L'exégèse traditionnelle fait remonter l'expédition de Sanhérib à la quatorzième année du règne d'Ezéchias (713); mais, d'après les inscriptions cunéiformes, elle est de douze ans postérieure à cette époque (voyez Kleinert, *Studien u. Kritiken*, 1877, 1er cahier).

E. Scherdlin.

ÉZÉCHIEL, l'un des trois grands prophètes, porte en hébreu un nom qui, selon la manière dont on l'accentue, peut signifier « celui que Dieu fortifie, » ou bien « Dieu est fort. » Il était originaire du royaume de Juda, et de race sacerdotale comme Jérémie, son contemporain; il avait pour père un prêtre qui s'appelait Buzi (I, 3). Onze années avant la ruine de Jérusalem, lorsque cette malheureuse ville fut assiégée par les troupes de Nebucadnetsar en 599, le jeune roi Jojakin ou Jeconia, qui n'occupait le trône que depuis trois mois, se livra aux mains du vainqueur, et fut conduit captif à Babylone avec les membres de sa famille et les serviteurs du palais. En même temps, dix mille Israélites, choisis parmi l'élite de la population, furent emmenés loin de leur patrie et dispersés dans les provinces

babyloniennes. Au nombre de ces exilés se trouvait Ezéchiel, qui fut dirigé vers les rives du Kebar ou Chaboras, avec d'autres de ses compatriotes, dans une localité désignée sous le nom de Thel-Abib. On ignore la valeur numérique de cette colonie et le degré de servitude auquel elle était assujettie. Cependant, l'absence de plainte dans les écrits du prophète permet de conjecturer que l'oppression n'était pas forte, et que l'existence des déportés devait être à Thel-Abib relativement plus douce qu'au sein de la capitale; peut-être même y jouissaient-ils d'une certaine autonomie, et les *anciens* plusieurs fois mentionnés par Ezéchiel exerçaient-ils quelque autorité au milieu de leurs compagnons d'exil. Quoi qu'il en soit, c'est là, sur la terre étrangère, la cinquième année de sa captivité, six ans avant la destruction de Jérusalem, soit l'an 594, que le fils de Buzi eut une vision divine qui caractérise le début de son ministère prophétique. Il avait alors trente ans, si tant est qu'il faille entendre de son âge ces mots placés au commencement du livre : « *La trentième année*, comme j'étais parmi les captifs du fleuve Kebar, etc. » Celui de ses oracles dont la suscription offre la date la plus récente marque la vingt-septième année de sa captivité, soit l'an 572 (oracle sur l'Egypte, chap. XXIX, 17 ss.). Il en résulte qu'Ezéchiel prophétisa au moins vingt-deux ans, de 594 à 572, durant l'espace de six années avant et de seize années après la catastrophe finale de Jérusalem. Ses destinées postérieures ne nous sont pas connues avec certitude. D'après une tradition, rapportée par Epiphane, il aurait été assassiné par l'un des exilés, auquel il avait reproché son idolâtrie. Au moyen âge, on montrait son tombeau à quelques journées de Bagdad, près de l'Euphrate (voyez Niebuhr). — Ezéchiel remplit en Chaldée une mission analogue à celle de Jérémie sur le sol de la patrie, avec les mêmes vues politiques et le même coup d'œil sur l'avenir. Mais, les circonstances particulières de sa position ne lui permettant pas de se mêler directement aux affaires du pays et de s'y trouver en contact avec les événements qui se déroulent, il n'est pas face à face avec ceux qu'il doit exhorter ou censurer, et il n'a pas à affronter les périls d'une audacieuse franchise. Malgré cela, il ne se montre pas moins serviteur fidèle, responsable de l'accomplissement d'un mandat qu'il estime avoir reçu de l'Eternel lui-même. Et quel mandat que le sien! Parler aux enfants d'Israël, à « des enfants rebelles, à la face impudente et au cœur endurci! » leur parler, « qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas! » Bien plus, parler sans espoir de succès, en dépit de cette déclaration divine : « La maison d'Israël ne voudra pas t'écouter, parce qu'elle ne veut pas m'écouter! » N'importe, rien n'arrête le nouveau prophète, rien ne le décourage. S'il est retenu captif loin des siens, il oublie la distance; il se transporte en imagination, en esprit, en pensée, au sein même de Jérusalem, au milieu de son peuple, de ce peuple dont il a pu jadis voir de près les écarts et connaître le déplorable aveuglement. Et il fait entendre sa voix, avec tout autant de puissance et d'énergie que s'il eût foulé de son pied la terre de Juda et prophétisé devant une mul-

titude assemblée. A ses compatriotes, il dénonce comme imminente la catastrophe de Jérusalem; c'est une punition de leurs crimes et de leur idolâtrie, c'est le fruit de leurs propres péchés et non pas des péchés de leurs pères. Il décrit d'une manière frappante le siége de la ville sainte, entraînant après lui la dévastation, la ruine, le sort de Sédécias, le transport à Babylone. Il s'élève contre les faux prophètes, qui bercent le peuple d'illusions, soit en donnant à croire que les prédictions sinistres ne s'accompliront que dans une époque fort éloignée, soit en éveillant parmi ses coexilés l'espoir d'un très-prochain retour en Palestine. Toutefois, il présage aussi la fin de l'exil pour les temps marqués dans les conseils de Dieu, puis le rétablissement de la nation, la réunion d'Israël et de Juda sous un sceptre commun, l'anéantissement de l'idolâtrie, le don d'un cœur nouveau, d'un esprit nouveau, le bonheur et la prospérité pour toujours. Aux nations étrangères, il dénonce les jugements de l'Eternel, signale les calamités qui déjà les ont atteintes ou qui les atteindront encore, en retour de leur haine et de leurs méfaits contre le peuple d'Israël. Il tonne contre Tyr, contre l'Egypte, contre les Edomites et d'autres voisins qui se sont réjouis des malheurs de ses concitoyens; mais il se montre très-réservé à l'endroit des Chaldéens. Enfin, les neuf derniers chapitres renferment, sous la forme d'une vision, une description de la nouvelle Jérusalem et de son futur sanctuaire, avec divers règlements relatifs aux prêtres et à la police sacrée. Evidemment les détails sont le produit d'une fiction idéale, et doivent être pris dans leur ensemble comme une expression générale de la restauration du culte, bien qu'ils ne soient pas restés sans influence sur les institutions juives des âges postérieurs. — Tous les discours d'Ezéchiel ont été dès l'abord écrits, sans qu'aucun d'eux ait pu préalablement être prononcé de vive voix : cela se comprend par le fait même de l'isolement qui fut son partage. Quand commencèrent-ils à être mis en circulation? Est-ce successivement, et à une époque plus ou moins rapprochée de celle où ils sortaient de la plume de leur auteur? ou bien, est-ce en bloc, et beaucoup plus tard? Il est difficile de le dire. Ce que nous avons lieu d'admettre seulement, c'est qu'il n'y avait pas absence complète de rapports entre les colons de Thel-Abib et les autres Israélites dispersés ou restés sur le territoire de leurs ancêtres. La plupart des fragments dont se compose le livre d'Ezéchiel portent leur date en tête, ou en ont une semblable à celle qui précède. Mais, dans le recueil tel que nous le possédons, ils ne sont pas tous distribués dans l'ordre chronologique. La confusion cependant est bien moindre que dans Jérémie, et il est aisé de découvrir un certain plan dans les intentions probables de l'écrivain. La division qui, après lecture, s'offre le plus naturellement à l'esprit, consiste à distribuer les quarante-huit chapitres d'Ezéchiel en quatre sections; mais il faut prendre garde, comme nous allons le voir, que le principe d'arrangement n'est pas le même pour chacune d'elles. 1° Chap. I-XXIV : oracles relatifs aux Hébreux, et antérieurs à la ruine de Jérusalem. Dans cette section, l'ordre chronologique est strictement observé. Voici les

dates : 5e année de la captivité d'Ezéchiel, chap. I-VII; 6e année, chap. VIII-XIX; 7e année, chap. XX-XXIII; 9e année, chap. XXIV. Ces dates correspondent à la 6e, à la 5e, à la 4e et à la 2e année avant la prise de Jérusalem, et servent à grouper quatre séries de visions ou de prophéties successives. 2° Chap. XXV-XXXII : oracles relatifs aux nations étrangères, les uns antérieurs, les autres postérieurs à la ruine de Jérusalem. Dans cette section, c'est l'ordre des matières qui est suivi, ce n'est plus l'ordre chronologique. Un premier groupe, sans date, concerne les Ammonites, les Moabites, les Edomites et les Philistins, chap. XXV; un second groupe, daté de la 11e année de la captivité d'Ezéchiel, s'applique à Tyr et à Sidon, chap. XXVI-XXVIII; un troisième groupe renferme des prophéties contre l'Egypte, chap. XXIX-XXXII, avec les dates de la 10e, de la 27e, de la 11e et de la 12e année. 3° Chap. XXXIII-XXXIX : oracles relatifs pour la plupart aux Hébreux, et postérieurs à la ruine de Jérusalem. Ici, point de date. Le chap. XXXV concerne de nouveau les Edomites; le chap. XXXVIII et le XXXIX presque entier sont dirigés contre Gog, que les exégètes modernes envisagent comme un roi des Scythes, opinion qui, du reste, était déjà celle de Josèphe et de Jérôme. 4° Chap. XL-XLVIII : description emblématique du temple de Jérusalem et de la ville sainte. Sans date, probablement l'une des dernières compositions du prophète. — S'il est un écrivain de l'Ancien Testament marqué du sceau de l'individualité la plus prononcée, c'est certainement Ezéchiel. Connaissant à fond l'histoire de son peuple et les travaux de ses prédécesseurs, familiarisé avec toutes les prescriptions du Pentateuque, il n'est nullement imitateur, et il fait marcher son lecteur de surprise en surprise en face des conceptions les plus originales et des formes non moins originales dont il les revêt. Comparé à Esaïe et à Jérémie, son génie poétique n'a rien qui ressemble au leur; en particulier, il n'a ni le pathétique de Jérémie, ni l'élévation et le fini d'Esaïe. C'est un poëte à imagination vive et nerveuse, aux formes rudes et incisives. Sa parole n'est ni élégante ni correcte, mais elle va droit au but, courant risque de choquer le goût et d'enfanter des tableaux qui peuvent être taxés de crudité : ainsi le chap. XXIII, où les crimes de Samarie et de Jérusalem sont dépeints sous les figures d'Ohola et d'Oholiba, deux sœurs qui se livrent à l'impudicité. Le plus souvent, dans Ezéchiel, la grandeur et l'élévation des pensées font défaut; et pourtant il y a chez lui un sentiment profond des devoirs attachés à sa mission prophétique. Son style se rapproche de la prose, et le parallélisme manque d'ordinaire, même dans des morceaux soumis à un mouvement rhythmique. A côté de cela, il y a un certain art, beaucoup de travail, beaucoup de dépense d'imagination. La nature et la multiplicité des détails amènent parfois de la diffusion et de l'obscurité, et donnent à la manière d'Ezéchiel quelque chose de chargé et qui sent la recherche; la répétition fréquente de plusieurs tournures de prédilection donne bien aussi au discours une sorte de teinte monotone. Mais ces défauts sont vite oubliés, grâce à la richesse du coloris, à la variété des images, en un mot, à une séve

perpétuellement créatrice. Ezéchiel affecte de préférence la forme de vision, et recourt sans cesse aux allégories et aux emblèmes. C'est par une vision, dont les phénomènes sont des plus étranges, que s'ouvre le livre, et qu'Ezéchiel revêt de la part de l'Eternel le caractère et la vocation de prophète. Puis, dans les chapitres qui suivent, c'est l'emblème d'un rouleau sur lequel sont écrites les révélations divines, et dont le nouvel envoyé doit « nourrir son ventre et remplir ses entrailles ; » c'est une brique d'argile, avec un tracé de la ville de Jérusalem en état de siége ; c'est l'épée, la famine et la peste, représentées par les cheveux d'Ezéchiel coupés avec un rasoir, et dont il brûle un tiers, hache un second tiers, et jette au vent le troisième tiers ; c'est une main qui le saisit par les cheveux, l'enlève dans les airs, et le transporte au milieu de Jérusalem et des abominations qui s'y commettent ; c'est Israël, comparé au bois de la vigne qui n'est bon qu'à être brûlé ; c'est Pharaon, comparé à un crocodile ; c'est Jérusalem, sous l'emblème d'une prostituée, sous celui d'une chaudière ; c'est l'énigme des deux aigles, etc., etc. On comprendrait peu, si le prophète ne prenait soin dans maints cas de donner l'explication des figures qu'il emploie. Un passage du livre nous apprend que ses contemporains lui reprochaient un trop fréquent usage des figures allégoriques. Observons encore que, si Ezéchiel n'a pas la sublimité d'Esaïe, il y a néanmoins dans ses discours des paroles d'une beauté frappante. C'est lui qui a dit : « Ce que je désire, dit le Seigneur, l'Eternel, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il change de conduite et qu'il vive » (XVIII, 23 ; XXXIII, 11). C'est lui qui a dit : « Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, etc. » (XXXVI, 26 ss.). C'est lui qui a écrit, au chap. XXXVII, cette magnifique vision des os, figurant le retour de la captivité et le rétablissement d'Israël. — Ezéchiel a marqué ses compositions d'une trop grande individualité, du commencement à la fin, pour qu'il se soit jamais élevé le moindre doute sérieux contre leur authenticité : partout même esprit, même ton, mêmes tournures. D'ailleurs, on n'avait guère intérêt à contester. Le dogme ne joue aucun rôle ; et l'élément prophétique ne saurait embarrasser ceux qui y voient tantôt des pressentiments, tantôt des choses écrites après coup. Aussi les critiques les plus avancés accordent-ils volontiers qu'Ezéchiel est l'auteur de tous les fragments du livre qui porte son nom, y compris les suscriptions, et qu'il en a été lui-même le propre collecteur et ordonnateur. — Voyez Dereser, *Die Propheten Ezechiel u. Daniel*, Francf., 1810 ; Umbreit, *Pracktischer Commentar über den Hesekiel*, Hamb., 1843 ; Hævernick, *Commentar über den Propheten Ezechiel*, Erlangen, 1843 ; Hitzig, *Der Prophet Ezechiel erklärt*, Leipzig, 1847 ; Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Ezechiel*, Leipz., 1868 ; Schrœder, *Der Prophet Hesekiel*, Bielefeld et Leipz., 1873 ; Reuss, *Les prophètes*, t. II, Paris, 1876. LOUIS SEGOND.

EZIONGEBER. Voyez *Asiongaber*.

EZNIG, théologien arménien, né vers l'an 397, mort vers l'an 478, était si versé dans les langues grecque et syriaque qu'il reçut la mission de

parcourir la Grèce et l'Orient pour recueillir et traduire en arménien tous les écrits des Pères de l'Eglise qu'il pourrait se procurer. Il assista, l'an 449, en qualité d'évêque de Pacrevant, au concile national d'Ardachad, et tint tête aux injonctions du roi de Perse qui voulait forcer tous ses membres d'embrasser la religion de Zoroastre. Un *Recueil d'homélies*, très-estimé de ses contemporains, a été perdu. Son ouvrage de polémique intitulé *Destruction des sectes des païens, de la religion des Perses, de la religion des sages de la Grèce et de la secte de Marcion*, a également joui d'une grande considération et offre un aperçu intéressant des hérésies répandues dans l'Eglise arménienne au cinquième siècle. La première édition originale parut à Smyrne en 1762; la meilleure est celle de Venise, 1826, in-12. Le Vaillant de Florival en a donné une traduction française, Paris, 1858. L'appendice joint au grand ouvrage d'Eznig, sous le titre de *Recueil de sentences tirées des Pères grecs, et particulièrement de saint Nil*, a moins de valeur. — Voyez Neumann, *Hist. de la littér. armén.*, p. 42 ss.

F

FABER (Basile), théologien luthérien, né en Silésie l'an 1520, mort en 1575, en qualité de recteur du gymnase augustinien d'Erfurt. Il prit une part active aux controverses religieuses de son temps, en particulier contre les calvinistes, et se distingua par ses travaux pédagogiques (*Thesaurus eruditionis scholasticæ*, Leipzig, 1571), plus encore que par ses écrits théologiques. Parmi ces derniers nous relèverons une traduction allemande du commentaire latin de Luther sur les vingt-cinq premiers chapitres de la *Genèse* (1557), et quelques traités eschatologiques. Faber a en outre contribué aux quatre premières centuries de Magdebourg.

FABER (Félix) ou Fabri, célèbre voyageur, né à Zurich en 1441, élevé au couvent des dominicains de Bâle, entra dans l'ordre et exerça, depuis 1478, les fonctions de lecteur et de prédicateur dans le couvent des dominicains d'Ulm. Il entreprit une série de voyages soit en Allemagne, soit en Italie, pour régler les affaires de son ordre, et, poussé par le désir de s'édifier et de s'instruire par la vue des lieux saints, il fit deux fois, en 1480 et en 1483, le voyage de Jérusalem, en revenant par la presqu'île du Sinaï et par l'Egypte. Nous possédons une double relation de ces deux voyages, l'une plus courte, en allemand, rédigée par Faber lui-même, et publiée en 1556, in-4°; l'autre, plus développée, en latin, qui parut à Stuttgard de 1843 à 49 en trois vol. in-8°, sous le titre de *F. Fabri Evagatorium in Terræ Sanctæ, Arabiæ et Ægypti peregrinationem*. — Voyez Fabricius, *Biblioth. lat. med. et infim. ætatis*, VI, 413 ss.; Echard, *Scriptor. ordin. prædic.*, I, 871 ss.

FABER (Jean), vicaire général de Constance, puis évêque de Vienne, né en Souabe en 1478, mort en 1541. Il entra de bonne heure dans l'ordre des dominicains, se lia avec les humanistes et avec les réformateurs, tels qu'Erasme, OEcolampade, Mélanchthon, Zwingle, etc., dont il approuvait les tendances, mais ne les combattit pas moins, dans la suite, avec une grande violence et une coupable perfidie. Ses anciens amis attribuèrent ce changement dans ses dispositions à un voyage qu'il fit en 1521 à Rome, où il fut l'objet de grandes libéralités de la part du pape, auquel il dédia, l'année suivante, un écrit polémique contre Luther, sous le titre de *Opus adversus nova quædam dogmata M. Lutheri*, publié plus tard sous le titre de *Malleus hæreticorum, libri sex*. Faber parut à la plupart des colloques ou diètes qui s'occupèrent de la question religieuse, et ne cessa, dans ses prédications comme dans ses écrits, de défendre l'Eglise romaine contre ses adversaires. Dans son propre diocèse, il s'employa à réformer certains abus, veilla avec sollicitude à l'instruction du peuple et au soulagement des pauvres. Ses nombreux ouvrages ont été réunis et publiés en trois volumes à Cologne, de 1537 à 1541, in-fol. Nous citerons parmi eux les traités *De fide et bonis operibus, lib. III; De potestate papæ contra Lutherum; Pro cœlibatu contra conjugium*, etc. — Voyez Echard, *Scriptor. ordin. prædicat.*, II, 111 ss.; Kettner, *Dissert. de J. Fabri vita et scriptis*, Leipzig, 1735.

FABER (Jean), controversiste dominicain, né à Heilbronn vers l'an 1500, mort vers l'an 1560, exerça les fonctions de prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg et fut reçu docteur en théologie à Ingolstadt. Il avait un grand renom de science et d'éloquence, et se montra adversaire passionné des protestants. On a de lui : 1° *Enchiridion bibliorum*, Augsbourg, 1549, et Cologne, 1568; 2° *Libellus quod fides possit esse sine caritate*, 1548; 3° *Fructus quibus dignoscuntur hæretici*, 1551; 4° *Testimonium Scripturæ et Patrum Petrum apostolum Romæ fuisse*, 1553; 5° *Was die evang. Mess sey*, 1555, trad. en latin par Surius, 1556; 6° *Gebetbuch aus der heil. Schrift u. Augustin*, 1579. — Voyez Echard, *Scriptor. ordin. prædicat.*, II, 161 ss.

FABIEN (Saint) fut évêque de Rome de l'an 236 au 20 janvier 250; il mourut martyr dans la persécution de Dèce, et fut enterré au cimetière de Calliste. Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 29) raconte qu'à la mort d'Antéros, une colombe, se posant sur la tête de Fabien, le désigna au choix du peuple chrétien, qui l'acclama et l'éleva au trône pontifical. L'inscription funéraire de ce pape martyr a été retrouvée; elle porte ces mots : ΦΑΒΙΑΝΟΣ. ΕΠΙ. ΜΡΤ. Ce dernier mot a été gravé par une autre main, peut-être à l'époque de cette cérémonie que saint Augustin appelle *vindicatio*, et qui paraît avoir été la reconnaissance officielle du caractère d'un martyr (voyez de Rossi, *Roma sotter.*, II, 59; Sp. Northcote, trad. Allard, *Rome souter.*, 3e éd., 1877, p. 206). Le Catalogue Félicien des papes, rédigé vers 530, nous dit qu'il partagea les *régions* de Rome entre les diacres, et qu'il chargea des sous-diacres et des notaires de recueillir les *gesta martyrum*. Nous ne pouvons malheureusement regarder cette assertion comme prouvée; le

Catalogue Libérien, qui est de l'an 354, dit à plus juste titre : *hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri jussit.* On pense, avec toute apparence de raison, avoir retrouvé la trace de l'activité que Fabien, dans ces temps de persécutions, développa dans les catacombes. C'est lui peut-être qui ouvrit ces issues secrètes par lesquelles le cimetière de Calliste communiquait avec les *arénaires* voisines. On lui attribue encore la petite basilique qui est au-dessus du cimetière. C'est à Fabien qu'Origène écrivit pour justifier son orthodoxie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 36). Après le martyre de ce pape, le novatianisme déchira l'Eglise. — Voyez Tillemont, III; Lipsius, *Chronol. d. rœm. Bisch.*, 1869, p. 199; *Acta sanct.*, 20 janv., II.

S. Berger.

FABIOLE (Sainte), dame romaine, morte vers l'an 400, appartenait à l'illustre maison des Fabius. Ses parents lui firent épouser un homme perdu de vices, avec lequel elle ne tarda pas à divorcer. Exclue de la communauté chrétienne pour avoir épousé un second mari du vivant du premier, elle n'y rentra qu'après avoir fait une pénitence publique. Elle se distingua par sa piété et sa charité, fonda un hôpital et distribua ses biens aux pauvres. Liée avec saint Jérôme, elle se rendit en Palestine et visita l'illustre solitaire à Bethléem. L'Eglise honore sa mémoire le 27 décembre. — Voyez Jérôme, *Epistolæ;* Rosweyde et d'Andilly, *Vies des saints Pères des déserts.* Le cardinal Wisemann a écrit un roman historique agréable sous le titre de *Fabiola, ou l'Eglise des catacombes*, Londres, 1854, qui a été traduit dans plusieurs langues.

FABRE (Jean), Nîmois célèbre par sa piété filiale, assistait, le 1er janvier 1756, à une assemblée qui fut surprise dans le désert de Lecque. Jeune et vigoureux, il fut bientôt hors de la portée des troupes; mais la pensée de son père qui ne pouvait fuir, étant âgé de soixante-dix-huit ans, le fit revenir sur ses pas. Il trouva le vieillard entre les mains d'un détachement qui l'emmenait, et voulut prendre sa place, pour lui éviter la peine des galères. La lutte entre le père, le fils et les soldats, dura près d'un quart d'heure, au bout duquel le sergent qui commandait accepta l'échange. Peu de mois auparavant, aux environs de Clairac, un jeune homme ayant trop insisté dans une circonstance analogue, avait été tué d'un coup de fusil. Le 8 mars 1767, un autre, nommé Etienne Tournier, se livra pour toute une assemblée, et fut ensuite relâché sans jugement. Fabre, au contraire, fut condamné, le 12 mars, aux galères perpétuelles et envoyé à Toulon, d'où le ministre Saint-Florentin jura qu'il ne sortirait jamais. Le noble forçat volontaire mit le comble à son abnégation, en invitant sa fiancée à accepter une demande en mariage qui lui était adressée. Il trouva, en 1762, le moyen de se faire relâcher par le duc de Choiseul. — Jean Fabre est le héros du drame de Fenouillot de Fallaire intitulé *L'honnête criminel* (1778), dont la représentation sur tous les théâtres de France et d'Europe porta un nouveau coup à l'intolérance, déjà fort affaiblie par l'affaire Calas. On a de lui une autobiographie et une lettre à Paul Rabaut, qui révèlent sa

modestie et la délicatesse de sa conscience. Elles ont été publiées pour la première fois dans *Les forçats pour la foi* d'Ath. Coquerel fils, Paris, 1866. O. Douen.

FABRÉ-PALAPRAT (Bernard-Raymond), naquit vers 1770 dans les environs de Cahors; il fit ses études dans le séminaire de cette ville. On prétend qu'il reçut l'ordination du clergé constitutionnel; ce que l'on peut affirmer, du moins, c'est sa liaison intime avec les chefs de ce parti, notamment avec le célèbre Grégoire. Il exerça ensuite la médecine, puis entra dans l'ordre des templiers. Il fut, dit-on, consacré évêque par Arnal, qui était membre de cet ordre, puis par l'évêque Mauviel. En 1804, nommé grand maître des templiers, il demeura dans l'obscurité qui enveloppait l'existence de sa secte. Ce n'est qu'après la révolution de juillet (1830) que nous voyons le nom de Fabré-Palaprat produire un certain retentissement. Ce fut lui qui ordonna évêque le fameux abbé Châtel; toutefois il se sépara bientôt de son protégé et cessa toute relation avec lui. Il tint des réunions en 1832 et fit un certain bruit, mais la sorte de célébrité qui s'était attachée à sa personne ne fut pas de longue durée. Il quitta Paris et se retira près des Pyrénées. Il mourut au mois de février 1838. On a de lui le *Levitikon;* une *Lettre à Mgr l'archevêque de Paris,* et d'autres opuscules. A. Maulvault.

FABRICIUS (Jean), connu sous le nom d'*abbé Fabricius*, théologien luthérien, né à Altorf (Franconie) le 11 février 1644, fit ses études aux universités de Helmstaedt et d'Altorf, dont la tendance, irénique et syncrétiste, s'accordait spécialement avec les traditions de sa famille, dans laquelle déjà quatre générations de théologiens avaient servi l'Eglise luthérienne dans l'esprit pondéré et pacifique de Mélanchthon : Jean Ier, 1496-1558, ami de Mélanchthon, pasteur de l'église Saint-Laurent, à Nuremberg; cf. Hirsch et Würfel, *Diptycha Eccles. Laurent.*, 1756, p. 5. — Jean-Baptiste, son fils, 1532-1578, élève de Mélanchthon, pasteur à Nuremberg et à Fürth.— Jean II, fils du précédent, 1560-1637, philippiste déclaré, pasteur de l'église Saint-Sebald, à Nuremberg; cf. Hirsch et Würfel, *Diptycha Eccles. Sebald.*, 1756, p. 15. — Jean III, fils du précédent, 1618-1676, disciple et ami de G. Calixte, professeur de théologie à Altorf, puis pasteur de l'église Sainte-Marie, à Nuremberg; cf. Zeltner, *Theolog. Altorf.*, p. 285. Il eut deux fils : notre abbé Jean IV et Georges, 1650-1721, pasteur de l'église Saint-Léonard, à Nuremberg. — Sur ces divers théologiens, cf. J.-Alb. Fabricii *Centuria Fabriciorum*, I, 47, et II, 69 ; Will, *Nürnberg. Gelehrten Lexic.*, fortges. durch Nopitsch, 1755-1808, 8 vol., passim. — L'abbé Jean Fabricius, suivant les traces des deux Calixte, représenta à son tour, avec une grande érudition, la même tendance conciliante, mais en l'exagérant souvent jusqu'à l'indifférence, soit dans son enseignement, comme professeur de théologie à Altorf dès 1677 et à Helmstædt dès 1697, soit dans ses écrits; le plus important de ces derniers (*Consideratio variarum controversarium*, Helmst.. 1704, in-4°; nouv. éd. Stendal, 1715, in-4°), sorte de symbolique comparée, dont le but était de faciliter l'union entre les diverses confes-

sions chrétiennes, valut à l'auteur de nombreuses attaques des luthériens stricts. Faible de caractère, Fabricius eut le tort, pour complaire au duc de Brunswick, son souverain et son protecteur, de faciliter la conversion au catholicisme de la petite-fille de ce dernier, qui devait épouser un archiduc d'Autriche, prétendant au trône d'Espagne et plus tard empereur sous le nom de Charles VI, et de faire preuve de beaucoup de duplicité dans la vive polémique suscitée par sa conduite; aussi fut-il forcé, en 1709, de renoncer à l'enseignement (cf. W. Hœck, *Anton-Ulrich u. Elisabeth-Christine von Braunschweig*, Wolfenb., 1845). Il mourut le 29 janvier 1729 avec le titre d'abbé (luthérien) de Kœnigslutter qui lui avait été conféré en 1701.— Théologien érudit et ayant beaucoup voyagé, Fabricius avait entretenu avec un grand nombre de savants une vaste correspondance, et avait formé une fort belle bibliothèque, dont il entreprit, sur la fin de sa vie, de publier le catalogue raisonné : *Historia bibliothecæ Fabricianæ*, Wolfenb., 1717-24, 6 part. in-4°; cet ouvrage, plein d'observations érudites et de renseignements utiles pour l'histoire littéraire, particulièrement pour celle de la théologie, est encore précieux à consulter; la 7e et la 8e partie, achevées cependant par l'auteur, n'ont pas été publiées, et l'ouvrage manque ainsi malheureusement d'une table générale résumant celles qui terminent chaque volume. Cette bibliothèque, encore fort augmentée par son fils Rodolphe-Antoine (1687-1772), professeur de philosophie à Helmstædt, fut dispersée après la mort de ce dernier. — Sources : Fabricius lui-même, dans le recueil de dissertations diverses qu'il a réunies sous le titre de *Amœnitates theologicæ*, Helmst., 1699, in-4°., p. 357-63; Zeltner, *Vitæ theolog. Altorf.*, 1722, p. 410-34; Chrysander, *Diptycha prof. theol. Helmst.*, Wolfenb., 1748, p. 275-94; Will et Nopitsch, *Nurnb. Gelehrten Lexicon*, I, p. 385-94, et V, p. 311; ces quatre auteurs donnent la liste des ouvrages de Fabricius; Ersch. u. Gruber. *Encyklopædie*, sect. I, t. XL, IIe part., p. 57; Saxius, *Onomasticon*, V, p. 253; J. M. Schrœckh, *Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten*, 1790, II, p. 299-309; Henke, dans Herzog's *Encyklop.*, IV, p. 314; Wagenmann, dans *Allgem. deutsche Biogr.*, VI, p. 507; Frank, *Gesch. d. prot. Theol.*, II, p. 226. A. Bernus.

FABRICIUS (Jean-Albert), théologien, philologue et surtout bibliographe érudit, d'une famille originaire du Holstein entièrement différente de celle des Fabricius de Nuremberg, naquit le 11 novembre 1668 à Leipzig, où il étudia la théologie; fixé dès 1693 à Hambourg, où il prêcha souvent, il y fut nommé professeur de morale et d'éloquence en 1699, à la mort de V. Placcius (dont il écrivit la vie en tête de *Placcii Theatrum anonymorum et pseudonymorum*, Hamb., 1708, in-fol.), et y mourut le 30 avril 1736, laissant après lui une fort belle bibliothèque d'environ trente-deux mille volumes, qui fut vendue après sa mort et dont le catalogue, fort bien dressé, est encore recherché (Hamb., 1738-41, 4 vol. in-8°); ses manuscrits, ainsi que ses ouvrages inédits, ont passé dans la bibliothèque de l'université de Copenhague; celle de Hambourg possède plusieurs cahiers de notes et ses cours manuscrits, ainsi que des lettres. — Travailleur infatigable,

Fabricius a énormément écrit; ses petits ouvrages apologétiques, écrits en allemand et fort goûtés dans le temps, sont aujourd'hui oubliés (*Hydrotheologie*, 1730 et 1734; trad. en fr. sous le titre de *Théologie de l'eau, ou Essai sur la bonté de Dieu manifestée dans la création de l'eau*, 1741 et 1743; *Pyrotheologie*, 1732; nouv. éd., 1765; il projetait encore une *Aerotheologie*, et avait publié la traduction allemande de l'*Astrotheologie*, 1728, souvent réimprimée jusqu'en 1765, et de la *Physicotheologie*, 1730, 13e éd., 1764, ouvrages de l'Anglais Derham); mais ses grands travaux d'histoire littéraire et de bibliographie, fruit d'une immense lecture et de recherches minutieuses, n'ont point encore été remplacés et restent une mine féconde de renseignements précieux; si leur plan souvent défectueux et le manque de précision dans l'exposition de plus d'un détail ne répondent pas toujours aux exigences de la science actuelle, il n'en reste pas moins vrai que l'érudition moderne en ces matières repose sur les fondements qu'ils ont posés. Touchant la plupart, par plusieurs côtés, à la théologie et rendant d'utiles services pour les recherches les plus diverses, leur énumération ne sera pas déplacée ici. L'ouvrage principal de Fabricius est sa *Bibliotheca græca* (Hamb., 1705-28, 14 vol. in-4°, dont le premier a été revu et augmenté dans une 3e éd., 1718; les suivants ont été réimprimés sans changements notables); G.-C. Harless en a donné une nouvelle édition, considérablement augmentée à l'aide des suppléments inédits de Fabricius et de Heumann et de ses propres recherches (Hamb., 1790-1809, 12 vol. in-4°); malheureusement il n'a point achevé ce travail, qui s'arrête à la page 544 du tome XI de l'édition primitive et auquel manquent ainsi, entre autres, les articles consacrés aux auteurs grecs sur le droit et la médecine, sans compter les nombreux opuscules et fragments grecs inédits insérés en plusieurs endroits par Fabricius, et que Harless a en général systématiquement exclus; un index alphabétique (Hamb., 1838, in-4°) facilite l'usage de la nouvelle édition; Schœll (*Hist. de la littérat. gr.*, 2e éd., Paris, 1823, I, p. 35-42) a donné la concordance des deux éditions pour faciliter l'intelligence des citations; C.-D. Beck et C.-G. Kühn ont publié un certain nombre de programmes académiques (dont Petzholdt donne l'indication) fournissant des suppléments à la Bibliothèque grecque essentiellement pour les ouvrages de médecine. A côté de cet ouvrage vient se ranger la *Bibliotheca latina* (Hamb., 1697, in-8°; 5e éd., augmentée de suppléments considérables et la dernière publiée par Fabricius, *ibid.*, 1721-22, 3 vol. in-8°, à laquelle on préfère l'édition de Venise, 1728, 2. vol. in-4°, où les suppléments sont insérés à leur place); J.-A. Ernesti en a procuré depuis une nouvelle édition assez peu correcte (Lips., 1773-4, 3 vol. in-8°) avec des adjonctions utiles, mais aussi avec des suppressions regrettables, et du reste inachevée; un quatrième volume, qui devait comprendre les auteurs chrétiens et les tables, n'a point été publié. Ces Bibliothèques grecque et latine, disposées d'une manière fort incommode d'après un ordre chronologique combiné avec celui des matières, ont pour but d'indiquer, aussi complétement que possible, tous les

ouvrages, même les moins importants, qui nous restent de l'antiquité (pour les grecs, le moyen âge compris), en y joignant pour chacun des détails sur leur auteur, sur les éditions et les traductions qui en ont été faites et sur les divers travaux auxquels ils ont donné lieu, et en rassemblant tous les renseignements possibles sur les ouvrages anciens qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous; mais on ne devra point y chercher une vue d'ensemble de la littérature classique, ni des appréciations esthétiques; en outre, l'auteur a inséré des digressions considérables, telles que la bibliographie des conciles, tant généraux que particuliers, et de l'histoire ecclésiastique générale qui occupe le tome XI tout entier et une partie du XIIe de la Bibliothèque grecque (éd. originale); cf. J.-J. von Einem, *Succincta introductio in lat.* (*et gr.*) *Biblioth. Fabricii*, Magdeb., 1734, 2 part., in-8°. — La Bibliothèque latine est en quelque sorte continuée par la *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis* (Hamb., 1734-6, 5 vol. in-8°, complétée en 1746 par un 6e volume dû en majeure partie à C. Schœttgen; le tout revu et augm. par Mansi, Patav., 1754, 6 part. in-4°; nouv. éd. corr. et augm. de tables, Florent., 1858, 6 part. en 3 vol. in-8°); c'est un dictionnaire biographique et bibliographique des auteurs qui ont écrit en latin au moyen âge, jusques et y compris le commencement du seizième siècle. Il offre en bien des points une condensation des matériaux contenus dans la *Bibliotheca ecclesiastica* (Hamb., 1718, in-fol.), volumineux recueil dont le manque d'une table générale rend l'usage un peu compliqué, et dans lequel Fabricius a réuni tous les auteurs du moyen âge qui, depuis saint Jérôme et Gennadius au quatrième et au cinquième siècle, Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède au sixième et au septième, Honorius d'Autun et Sigebert de Gembloux au douzième, ont composé des ouvrages spéciaux sur la littérature chrétienne et les écrivains ecclésiastiques; les plus importants avaient déjà été édités, mais moins correctement, par Suffridus Petri (1580), puis par Aubert Le Mire (1639), savants dont Fabricius a reproduit les observations et les adjonctions en y joignant les siennes, complétant le tout par le *Liber de ecclesiasticis scriptoribus* de l'abbé Trithème (1492), et par l'ouvrage posthume de Le Mire sur les auteurs ecclésiastiques des seizième et dix-septième siècles (1649). Cette publication présente ainsi le plus complet recueil de sources pour l'histoire de la littérature ecclésiastique des premiers siècles et du moyen âge. Le *Centifolium Lutheranum* (Hamb., 1728-30, 2 vol. in-8°) est un relevé assez indigeste de titres d'ouvrages de Luther et de ceux relatifs à la personne de ce dernier et à la Réformation, bien remplacé, pour ce qui concerne les ouvrages sur Luther, par la monographie de E.-G. Vogel, *Bibliotheca biographica Lutherana* (Halle, 1851). — La théologie peut réclamer d'une manière plus spéciale les beaux travaux de Fabricius sur la littérature apocryphe; il débuta par une bonne édition de quelques-uns des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament (*Liber Tobiæ, Judith, Oratio Manassæ, Sapientia et Ecclesiasticus, gr. et lat., cum prolegomenis*, Francf., 1691, in-8°); vint ensuite le *Codex apocryphus Novi Testamenti* (Hamb., 1703, 2 vol. in-8°; 2e éd., 1719, augm.

d'un 3e vol. qui fut réimprimé en 1743), qui fut en grande partie reproduit par l'Anglais Jerem. Jones (*New method of settling the canonical authority of the N. T.*, Oxf., 1726-27, 3 vol. in-8°; nouv. éd., 1798), et pour lequel Andr. Birch a publié un supplément (*Auctarium cod. apocr. N. T. Fabriciani*, fasc. I, Hauniæ, 1804); enfin le *Codex pseudepigraphus Veteris Test.* (Hamb., 1713, in-8°; 2e éd., 1722-23, augm. d'un 2e vol. qui fut réimprimé en 1741); dans ces deux dernières collections, Fabricius a non-seulement rassemblé avec beaucoup de soin tout ce qu'il put recueillir en fait de documents, dont beaucoup étaient inédits, de la littérature pseudépigraphe de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais il y a joint encore une foule d'indications et de renseignements utiles; comprenant l'importance historique de ces curieux ouvrages, fort négligés jusque-là, il a rendu, par leur publication, un réel service à la science; il fraya la voie aux savants de notre siècle, tels que Thilo, Tischendorf, Volkmar, Hilgenfeld, qui ont en bien des points, quoique pas encore en tous, rendu inutiles les recueils de Fabricius. Le *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianæ asseruerunt* (Hamb., 1725, in-4°) est une brève apologétique, accompagnée de l'indication détaillée de tous les écrits publiés jusqu'alors pour défendre le christianisme et ses principaux dogmes; J.-A. Trinius a donné un supplément important à cette bibliographie de l'apologétique dans son *Freydenker-Lexicon* (Leipz., 1759, p. 593-876). Le *Salutaris lux evangelii toti orbi exoriens* (Hamb., 1731, in-4°) est une histoire érudite de la propagation du christianisme et des missions jusqu'au dix-huitième siècle, suivie de la liste la plus complète dressée jusqu'alors de tous les évêchés, au nombre de plus de quatre mille, ayant existé ou existant encore; l'auteur avait esquissé déjà tous ces derniers ouvrages dans sa Bibliothèque grecque — La *Bibliotheca antiquaria* (Hamb., 1713, in-4°; 3e éd., rev. et compl. par Schaffshausen, *ibid.*, 1760, in-4°; il faut y joindre J.-M. Barthii *Mantissa in Fabricii Bibliogr. antiquariam*, Ratisb., 1751, in-4°, qui fournit des suppléments non utilisés par Schaffshausen, donne l'indication raisonnée de tous les ouvrages relatifs à l'archéologie dans son ensemble et dans ses détails, spécialement celle des Hébreux, des Grecs, des Romains et de l'Eglise chrétienne. Les éditions magistrales que Fabricius a données de *S. Hippolyti Opera* (Hamb., 1716-18, 2 vol. in-fol.), de *S. Philastri De hæresibus* (Hamb., 1721, in-8°; édition reproduite avec de nouvelles notes posthumes de Fabricius dans *Veterum Brixiæ Episcoporum Opera, jussu card. Quirini*, Brixiæ, 1738, in-fol.), de *Sexti Empirici Opera gr. et lat.* (Lips., 1718, in-fol.; 2e éd., Lips., 1840-42, 2 vol. in-8°), ainsi que celle de *Dion Cassius*, publiée par H.-S. Reimarus en partie à l'aide d'un travail inédit de Fabricius (Hamb., 1750-51, 2 vol. in-fol.), sont encore fort recherchées aujourd'hui; ajoutons que Fabricius a profité de l'occasion offerte par l'impression de presque chacun de ses nombreux ouvrages pour y joindre quelque opuscule inédit de l'antiquité, traitant cependant souvent un sujet fort différent; on ferait de ces *Anecdota* un fort gros volume. — Si aux ouvrages que nous avons indi-

qués nous joignons encore les adjonctions que Fabricius a fournies à beaucoup d'ouvrages d'autres auteurs, tels que *Bandurii Bibliotheca nummaria* (Hamb., 1719, in-4°) et *Morhofii Polyhistor litterarius* (à l'avant-dernière édition duquel, Lubec., 1732, in-4°, il joignit une savante préface et une ample notice sur les journaux scientifiques et littéraires de l'Europe, reproduite et continuée par J.-J. Schwab dans la dernière édition, Lubec., 1747, 3 t. in-4°), nous aurons signalé les ouvrages de Fabricius les plus utiles à consulter encore de nos jours, mais nous serons bien loin d'avoir rappelé tous ses écrits ; ses dissertations les plus importantes ont été réimprimées en un volume intitulé *Opusculorum historico-critico-litterariorum Sylloge* (Hamb., 1738, in-4°). — Sources : La biographie de Fabricius et l'indication détaillée de ses ouvrages ont été écrites avec beaucoup de soin par son gendre H.-S. Reimarus, *Commentarius de vita et scriptis J.-A. Fabricii* (Hamb., 1737, in-8°); il se proposait aussi de publier la volumineuse correspondance que Fabricius avait entretenue avec les savants de son temps, mais il dut se borner au choix de lettres écrites à Fabricius imprimées à la suite de la biographie (p. 212-354); divers recueils parus depuis ont publié d'autres fragments de sa correspondance avec G. Cuper, Lacroze, Leibnitz, Uffenbach, etc. Cf. en outre Gœtten, *Gelehrtes Europa*, I; Nicéron, *Mem.*, t. XL (plus complet dans la trad. allem., t. XX); Chaufepié, II; Schrœckh, *Lebensbeschreibungen*, 1790, II, p. 346; Hirsching, *Hist. liter. Handbuch*, II, part. I, p. 175; Beuchot, dans la *Biogr. univ.*, nouv. éd., XIII, p. 299; Bæhr, dans l'*Encyklopædie* d'Ersch et Gruber, sect. I, t. XL, part. II, p. 66; Schrœder, *Lexicon der Hamb. Schriftsteller*, II, 238 ; Mæhly et Bertheau, dans *Allgem. deutsche Biogr.*, VI, p. 518. Les travaux bibliographiques de Fabricius sont décrits dans les grands ouvrages d'Ebert, de Brunet et de Græsse, dans la *Bibliotheca historiæ litterariæ* de Struvius et Jugler (Iéna, 1754-63), et surtout par F.-L. Hoffmann, dans le *Serapeum*, *Zeitschr. f. Bibliothekwissenschaft* (t. XIV, Leipz., 1853), et par Petzholdt, *Bibliotheca bibliographica* (Leipz., 1864). A. Bernus.

FACUNDUS, évêque d'Hermione, dans la province de Byzacène, en Afrique, vivait au sixième siècle et résidait en majeure partie à Constantinople, où il défendait les intérêts des Eglises africaines. Il s'éleva avec énergie contre la *rabies theologica* de son temps et contre la servilité des évêques en face des empereurs. On suppose qu'il mourut vers 570 dans l'exil, pour n'avoir point voulu signer la condamnation de Théodore de Mopsueste, des écrits de Théodoret et de la Lettre d'Ibas. On a de lui plusieurs écrits qui témoignent en faveur de la noblesse de ses sentiments : 1° *Pro defensione trium capitulorum libri XII*, édité par Sirmond, Paris, 1629, in-8° ; 2° *Liber contra Mucianum scholasticum*, édité par le même ; 3° *Epistola fidei catholicæ in defensione trium capitulorum*, dans d'Achéry, *Spicilegium*, III, 106 ss. — Voyez Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, XVI, 511 ss.; Sirmond, *In notis ad Facundum*, au t. II de ses *Œuvres*, p. 297 ; Cave, *Scriptor. eccles.*, I, 520; Neander, *Kirchengeschichte*, II, 1157 ss.

FAGE (Durand), d'Aubais, chef d'une troupe de camisards sous les

ordres de Cavalier, et l'un des principaux prophètes ou prédicateurs extatiques des Enfants de Dieu, ne prit les armes qu'après avoir été saisi de l'*esprit*, qui l'agita de 1702 à 1707, et peut-être au delà. Ayant échappé à la triste journée de Nîmes, qu'il appelle aussi la boucherie de Nîmes (18 avril 1704), et Bâville ayant mis sa tête au prix de cent pistoles, il fut pendant six semaines caché et errant tout ensemble, sans autres moyens de subsister que ceux qui lui étaient fournis chaque jour presque miraculeusement. Le bûcher ou la roue l'attendaient, s'il était tombé entre les mains de ses ennemis. Mais son bienheureux consolateur ne l'abandonna point, dit-il, et ses bonnes promesses souvent réitérées, dont il avait tant de fois éprouvé la fidélité, étaient ce qui le soutenait. Amnistié par Villars, il gagna la Suisse, d'où Flottard le décida à retourner dans les Cévennes, pour y ranimer l'insurrection presque éteinte. Vaincu et amnistié une seconde fois, il partit avec Marion, La Valette et une quinzaine d'autres (24 août 1705); mais ils trouvèrent peu d'accueil à Genève, toujours ennemie des inspirés. De Hollande il passa ensuite en Angleterre, et comparut avec Marion et Jean Cavalier devant le consistoire de l'Eglise française, qui finit par proclamer que leurs extases étaient volontaires et indignes du Saint-Esprit. Pour se justifier, ils publièrent, avec l'aide de Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes*, etc. (suivi des *Avertissements prophétiques d'Elie Marion*, etc.), Londres, 1707, in-12, dont la déposition de Fage est une des parties les plus importantes.

O. Douen.

FAGIUS, proprement *Buchlein* (Paul), théologien réformé et hébraïsant distingué, naquit en 1504 à Rheinzabern (en latin, *Tabernæ*) dans le Palatinat; ayant commencé dès l'âge de onze ans ses études littéraires à Heidelberg, il les continua, tout en donnant des leçons pour vivre, à Strasbourg (1522), où il apprit l'hébreu sous Capiton; il poursuivit avec ardeur l'étude de cette langue à Isny (Souabe), où il fut maître d'école à partir de 1527; soutenu par un subside du conseil de cette ville, qui voulait l'avoir comme pasteur, il retourna vers 1535 à Strasbourg achever ses études de théologie, tout en enseignant l'hébreu, et rentra à Isny en 1537 pour y exercer le ministère avec un grand dévouement jusqu'en 1542. Intimement lié avec Capiton et Bucer, Fagius avait pris part avec eux à la dispute de Berne (janv. 1528), ainsi qu'avec le second à la conférence de Constance (déc. 1534) et à celle de Smalcalde (1537); appelé, après la mort de Capiton (nov. 1541), à remplacer ce dernier comme pasteur de Saint-Pierre-le-Jeune, à Strasbourg, il accepta, après avoir trouvé pour sa paroisse d'Isny un successeur dans la personne de Jean Marbach, mais se rendit d'abord, du consentement des autorités de Strasbourg, à Constance, où il passa deux années (1543 et 1544) au service de cette dernière Eglise, tandis que Pierre Martyr prenait la succession de Capiton comme professeur d'exégèse de l'Ancien Testament. Rentré à Strasbourg en automne 1544, Fagius s'associa avec énergie à l'activité évangélique de Bucer, son maître et son ami, dont il devait dès lors partager les destinées; à côté des devoirs de sa charge, Fagius

donnait des leçons particulières d'hébreu, et fut professeur extraordinaire de théologie; professeur distingué, prédicateur de talent et de conviction, organisateur plein de fermeté, théologien conciliant comme ses collègues de Strasbourg, dont il partageait les vues, Fagius rendit de grands services à l'Eglise de cette ville; son activité y fut interrompue quelque temps en 1546, année où l'électeur palatin Frédéric II l'appela à Heidelberg, afin de dresser pour l'université un plan de réforme que l'opposition routinière de la plupart des professeurs fit échouer (cf. Hautz, *Lycei Heidelbergensis origines*, Heidelb., 1846, p. 26-41). L'introduction à Strasbourg de l'Interim, contre lequel Fagius, de concert avec Bucer, avait lutté de toutes ses forces par la parole et par la plume, obligea les deux amis à quitter cette ville (6 avril 1549); ils se rendirent en Angleterre, où ils étaient appelés par Cranmer, et où le fils de Fagius, Paul, étudiait déjà depuis quelque temps à Cambridge. Accueillis avec beaucoup de considération, les deux exilés eurent dès l'abord à entreprendre une traduction annotée de la Bible en latin devant servir de base à une Bible anglaise, travail resté inachevé et dans lequel Fagius s'était chargé de l'Ancien Testament; ensuite, installé à peine comme professeur d'hébreu à Cambridge, Fagius y mourut le 13 novembre 1549 (il fut remplacé par Tremellius), suivi à quelque distance par Bucer (28 févr. 1551). Sous le règne de Marie la Sanguinaire, leurs ossements, à tous deux, furent déterrés et brûlés publiquement (6 févr. 1556) après un procès en toute forme; mais publiquement aussi leur mémoire fut réhabilitée quatre ans après (30 juill. 1560), sur l'ordre de la reine Elisabeth. — A côté de son activité pastorale, Fagius voua son temps et ses forces à la propagation des études hébraïques (Jean Draconites est le plus connu de ses élèves); possédant cette langue d'une manière plus approfondie que la plupart de ses contemporains, il l'enseigna non-seulement dans un centre scientifique comme Strasbourg, mais même à Constance et déjà dans son école d'Isny, où, contrairement à la coutume, il s'efforçait d'enflammer pour ses études de prédilection ses élèves presque dès l'enfance, tandis que plus d'un homme fait, avide d'apprendre l'hébreu sous un maître si expérimenté, venait le trouver; grâce à la générosité d'un riche marchand d'Isny, Pierre Bufler, Fagius fonda dans cette ville une imprimerie hébraïque, dont il fut lui-même l'ouvrier principal, si ce n'est même unique, d'où sortirent, en 1541 et 1542, des productions remarquables, et qu'il emmena ensuite avec lui à Constance. Pour le diriger dans la fondation de cette imprimerie, il avait attiré de Venise auprès de lui, à Isny, le plus célèbre grammairien juif du temps, et le maître des hébraïsants chrétiens du seizième siècle, le rabbin Elie Lévita; il fit sous sa direction de grands progrès dans la connaissance de la littérature rabbinique et de la langue chaldaïque, et l'honora jusqu'à la fin comme son maître vénéré. Fagius commença par la publication de plusieurs ouvrages de ce dernier, entre autres, avec préface et traduction latines de sa façon, le *Tischbi* (1541; reprod. à Bâle, 1557), explication lexicographique de 712 termes rabbiniques difficiles; puis,

avec préface latine seulement, le *Methurgeman* (1541), un dictionnaire chaldaïque avec explications en hébreu. Pour son propre compte, il donna (1541), avec traduction latine et notes (qui furent reproduites par Surenhusius dans son édition de la *Mischna*, 1698-1703), le recueil de sentences des anciens rabbins contenu dans le Talmud sous le titre de *Pirke Aboth*, ainsi qu'une ancienne version hébraïque, avec traduction latine et commentaire (1842); des *Sentences de Jésus fils de Sirach*, réimpr. par J.-A. Fabricius à la suite du *Liber de vita et morte Mosis, cum notis Gaulmini* (Hamb., 1714), et, avec traduction seulement, une version hébraïque du livre de *Tobie* (1542); cette dernière était reproduite d'après une édition de Constantinople (1517), et fut réimprimée avec la traduction de Fagius (et une autre recension hébraïque publiée et traduite par Seb. Münster la même année 1542) dans la Polyglotte de Londres. Ayant appris d'Elie Lévita à connaître et à apprécier la littérature rabbinique, si ignorée des théologiens chrétiens, Fagius chercha à faire comprendre les services que l'exégèse pouvait en tirer en donnant, avec traduction latine, le *Commentaire de David Kimchi sur les dix premiers psaumes* (Isny, 1542; 2e éd. avec trad. bien améliorée, Constantiæ, 1544), commentaire qu'il avait édité déjà tout entier en hébreu (Isny, 1541, in-fol.), et qu'il se proposait de traduire en entier. Un travail plus important et plus considérable est la traduction latine, accompagnée d'un commentaire, de tous les Targum ou paraphrases chaldaïques, entreprise considérable dont Fagius s'occupa longtemps, mais dont il ne put publier qu'un premier volume, contenant le *Targum d'Onkelos sur le Pentateuque* (Argent., 1546, in-fol.); les notes dont il accompagna cette traduction, et qui témoignent de son exacte connaissance du chaldéen aussi bien que des rabbins qu'il cite souvent, sont reproduites dans les *Critici sacri*, ainsi que son commentaire philologique, très-détaillé, *sur les quatre premiers chapitres de la Genèse* (1542), ouvrage qu'il reproduisit l'année suivante (Constantiæ, 1543, in-4°), mais en y joignant une version allemande du texte faite par un juif et imprimée en caractères hébraïques; enfin il publia cette même version pour tout le Pentateuque (Const., 1544, in-4°). Mentionnons encore un abrégé de *grammaire hébraïque* (Const., 1543), ainsi que deux opuscules pour défendre la vérité du christianisme contre les Juifs, composés dans les siècles antérieurs par deux Juifs de naissance (1542); Fagius avait commencé l'impression, restée inachevée, d'une *Collatio præcipuarum quarumdam translationum cum hebr. textu libri Genesis (et cap. I et II Exodi)*, qui fut réimprimée dans les *Critici sacri;* enfin la bibliothèque de Hamboug possède en manuscrit un commentaire de Fagius sur les six premiers chapitres de la Genèse, écrit pour ses leçons à Strasbourg en 1546 et différent de ses annotations imprimées. — Sources : J. Fechtii, *Historiæ eccles. XVI seculi Supplementum*, Francf., 1684, in-4° (contient diverses lettres de Fagius); *Vita P. Fagii breviter descripta per ministros aliquot Ecclesiæ Argentin.* (contenu dans *Historia vera de vita et obitu M. Buceri et P. Fagii, editore C. Huberto*, Argent., 1562, in-8°; le tout réimprimé dans Buceri *Scripta anglicana*, Basil., 1577,

in-fol.), reproduit par Pantaleon dans sa *Prosopographia*, Basil., 1565, in-fol., t. III, p. 311 ; Gesner, *Bibliotheca univ.*, 1545, p. 538, et Frisii *Bibliotheca*, 1583, p. 656 ; M. Adam, *Vitæ German. theolog.*, 1705, p. 99 ; Brucker, *Ehrentempel*, 1747, I, p. 17 ; Chr. Seyfried, *Tentamen historicum de vita et meritis P. Fagii*, Altorf, 1736, in-4° ; Haag, *France protest.*, III, p. 71 ; Baum, *Capito u. Butzer*, Elberfeld, 1857, passim ; L. Geiger, *Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland*, Breslau, 1870, p. 57, et dans *Allgem. Deutsche Biogr.*, t. VI, p. 533. A. Bernus.

FAKIRS. Voyez *Inde*.

FAMILISTES, nom d'une secte qui parut au seizième siècle et qui s'intitulait elle-même *familia caritatis*, famille ou maison d'amour. Cette secte avait pour chef un certain Henri-Nicolas, de Munster, qui vivait en Hollande et dont les doctrines se rapprochaient de celles des anabaptistes. Il passa en Angleterre à la fin du règne d'Edouard VI, mais ne fit une propagande sérieuse que sous celui d'Elisabeth, qui ordonna une enquête et des poursuites contre ses adhérents, accusés, faussement sans doute, de toutes sortes de désordres. Dans une confession de foi, publiée en 1575, les familistes protestent contre l'accusation de s'écarter de la pure doctrine évangélique. Leur tendance était essentiellement mystique. Moïse n'a prêché que l'espérance, et Jésus-Christ que la foi ; les familistes prêchent l'amour. Henri-Nicolas affirmait que, par l'amour, il était devenu participant de la divinité, et que le même sort attendait tous ceux qui se rattacheraient à ses doctrines.

FANATISME, qui vient du latin *fanum*, temple, désignait, aux dix-septième et dix-huitième siècles, l'exaltation de ceux qui se flattent de recevoir des révélations divines. Mahomet, Cromwell étaient appelés des fanatiques. De même les Cévenols. « On leur avait donné ce nom, dit Saint-Simon (*Mémoires*, t. II, p. 450), parce que chaque troupe considérable de ces protestants révoltés avait avec eux quelque prétendu prophète ou prophétesse. » Actuellement, ce mot signifie un zèle excessif, moins pour la religion en général, que pour une certaine Eglise, pour un culte spécial, pour quelque forme particulière de la piété. Au lieu de considérer la vérité religieuse dans son ensemble et de l'honorer partout où il s'en manifeste quelque élément, le fanatique ne veut connaître que l'idée fixe au triomphe de laquelle il s'est consacré. Une telle disposition implique une certaine étroitesse de la pensée, une oblitération de l'intelligence. On a dit avec vérité : Si le fanatisme consentait à réfléchir, il ne serait plus le fanatisme. Par cet aveuglement, il s'allie naturellement à l'obscurantisme, il est opposé aux progrès de la science et de la civilisation. Le fanatisme implique aussi une oblitération de la sensibilité, il est inaccessible à la pitié, implacable, cruel, persécuteur. La conscience pareillement subit une dépression ; le fanatique emploie tous les moyens légitimes et illégitimes qui lui paraissent servir sa cause ; il n'écoute, ou plutôt il n'entend plus la voix intérieure qui nous fait discerner le juste de l'injuste. Par contre, l'ardeur du fanatique est infatigable ; toute la force de son âme est passée en activité incessante, qu'aucun obstacle

n'arrête ni n'instruit. Le fanatisme est donc une déviation de la vie religieuse, résultant d'un développement exclusif de la volonté, au détriment de la pensée et du sentiment. Du reste, une pareille énergie sans règle et sans mesure n'apparaît pas seulement dans le domaine de la religion. Tour à tour la littérature, l'art, la politique et la philosophie ont eu leurs sectes violentes et aveugles. Mais il faut reconnaître que le fanatisme sévit surtout dans la sphère religieuse. Toutes les religions, à des degrés divers, il est vrai, nous en offrent des exemples. Les disciples mêmes de Jésus-Christ n'en furent pas préservés (Luc, IX, 54). Malgré les paroles que le Maître prononça dans cette occasion, les partis religieux, au sein de la chrétienté, ont plus d'une fois eu recours au fer et au feu pour combattre leurs adversaires, ne s'apercevant pas qu'ils déshonoraient ainsi l'Evangile de celui qui fut doux et humble de cœur. A. MATTER.

FARABI AL. Voyez *Arabes* (Philosophie des).

FAREL (Guillaume) [1489-1565], d'origine noble, naquit au village des Farels, près de Gap, en Dauphiné. Fils très-tendre de parents pieux, mais peu éclairés, il fut formé, dès son jeune âge, aux pratiques de la dévotion la plus bigote. Possédé d'un ardent désir de s'instruire, qu'il ne pouvait satisfaire dans les vallées du Dauphiné, il obtint, non sans peine, de son père l'autorisation d'étudier à Paris, où il arriva vers 1508. La corruption des grandes villes l'affecta douloureusement. « A Lyon, disait-il, où jour et nuit cloches sonnoient... seulement en passant par la ville et n'y arrestant guères, encore que je fûsse du tout papiste, j'estoy ravy que Dieu du tout n'abysmoit une telle ville » (Herminj., I, p. 179). A l'Université de Paris, il se joignit aux jeunes hommes sérieux qu'entraînait le souffle d'idées nouvelles et dont Jacques Le Fèvre d'Etaples était le principal propagateur. Farel suivit avec ardeur les directions religieuses de ce maître vénéré. Cœur foncièrement honnête et pieux, et d'une rare droiture, Farel se livra, dès l'abord, aux actes de la dévotion la plus rigide; mais ne pouvant réussir à trouver la paix de l'âme, et d'ailleurs révolté par les mœurs dévergondées du clergé, il finit par reconnaître les superstitions de l'Eglise romaine et fut amené peu à peu au vrai christianisme. Dès lors, profondément touché de la grâce de Dieu, il se serait regardé comme « merveilleusement ingrat et méconnaissant, si, jour et nuit, il n'avait pensé à un tel bienfait; s'il ne s'employait à tâcher que tous soient participants de tel et si grand bien, pour louer, servir et invoquer purement Dieu » (*Ep. à tous seigneurs*) La crise de sa conversion fut lente ; elle dura trois ans (1518-21). Il faut lire ses lettres à Galéot, à Martin Hanoyer (Herminj., II), et son *Epître à tous seigneurs*, pour comprendre le long et pénible enfantement de cette foi qui devait faire de Farel un des plus vaillants champions de la Réforme.—Maître ès arts en 1517, il enseignait, en 1521, comme régent au collége du Cardinal Le Moine, où sa piété et l'intérêt cordial qu'il témoignait à ses élèves lui valurent d'ardentes et durables amitiés, lorsqu'il fut obligé de quitter Paris à cause de ses opinions religieuses. Il se rendit à Meaux et se joignit aux savants

qu'attirait l'évêque Briçonnet. Mais les premières persécutions dirigées contre les évangéliques le forcèrent bientôt à s'éloigner. Il fit alors une tentative d'évangélisation à Gap, puis en Guyenne, et au mois de décembre 1523 il arrivait à Bâle, où il demanda et obtint du Conseil la dispute du 27 février 1524, dont il fut l'un des principaux tenants. Bâle servait alors de refuge à un certain nombre de Français exilés de leur patrie pour cause de religion : Farel les groupa en une Eglise et fut leur premier pasteur. Malheureusement le Conseil vint interrompre ces prédications en ordonnant au jeune réformateur de quitter la ville dans les trois jours. Il se rendit à Montbéliard et tenta l'évangélisation de ce comté. Appuyé par une partie des habitants et par le suzerain, il se mit à l'œuvre avec une impétuosité que l'expérience et une piété plus mûre ne devaient pas tarder à modérer. Quelques semaines s'étaient à peine écoulées que, déjà, il faisait des prodiges. Mais l'archevêque de Besançon finit par s'inquiéter, et, par ses menées, réussit à éloigner le fougueux prédicateur qui se retira à Strasbourg. — Ces années d'insuccès n'ont pas été perdues pour Farel : bien accueilli d'Œcolampade, Zwingle, B. Haller, Capiton, Bucer et autres réformateurs de la haute Allemagne, il retira de ces relations un certain esprit de largeur et de tolérance qui se retrouve sinon toujours dans ses actes, du moins dans ses écrits. Œcolampade, entre autres, exerça sur lui une grande influence et contribua à faire de lui ce prédicateur pratique par excellence, cet homme de Dieu qui cherchait avant tout à tourner les cœurs vers l'Eternel, à leur faire connaître leur misère pour les amener repentants au pied de la croix de Christ. En automne 1526, Farel était suffisamment préparé pour que ses amis de Strasbourg lui conseillassent de se rendre à Berne afin d'y évangéliser les districts romands sujets de cette république. — Une nouvelle période d'activité commence pour le réformateur. Il s'établit en premier lieu à Aigle, où, sous le nom de G. Ursinus, il ouvre une école et travaille avec beaucoup de prudence à la diffusion de l'Evangile jusqu'au jour où le succès de la dispute de Berne vint régulariser sa position. Dès lors, il procède hardiment : il installe des pasteurs à Aigle, à Bex, dans les Ormonts ; puis il évangélise les bords du lac de Bienne, établit la Réforme à Morat et visite la plupart des villes du pays de Vaud. C'est ainsi qu'il parcourt les vallées de la Suisse occidentale, dénonçant la fausseté de la doctrine catholique. Les églises lui sont-elles fermées, il prêche dans les maisons ou sur les places publiques. Des populations avides d'entendre la Parole de Dieu se pressent autour de lui pour écouter sa prédication toujours nette, incisive, énergique. Souvent, à peine a-t-il réussi à déposer le germe de l'Evangile dans une localité qu'il se voit obligé de la quitter. Il laisse alors passer quelques mois, puis il revient constater les résultats de son œuvre et encourager ses partisans. Leur nombre augmente-t-il, devient-il suffisant pour contrebalancer le parti catholique, les réformés demandent aussitôt une assemblée populaire. L'abolition de la messe y est mise aux voix et l'ordre nouveau officiellement proclamé à la majorité des votants. Les catho-

liques l'emportent-ils, on patiente quelque temps, pour de nouveau consulter le peuple. Farel est constamment en route, car partout sa présence est réclamée. Sa prodigieuse activité demande à chaque instant un nouveau champ d'action. En 1532, comme il revenait d'un colloque dans les vallées vaudoises du Piémont, il s'arrête à Genève, où déjà quelques cœurs se tournaient vers l'Evangile. Une violente opposition des prêtres l'oblige à quitter la ville; mais il y envoie Froment. Bientôt il peut y retourner, et avec l'aide de Froment et de Viret, après deux disputes et dix-huit mois de luttes et de persévérants efforts, il parvient à y faire abolir la messe. Pendant les années 1535 et 1536, Farel fait de Genève le centre de l'évangélisation du pays de Vaud et du Chablais. Ne pouvant suffire à la tâche qui lui incombe, il appelle Fabri à son aide; puis, apprenant que Calvin est en passage à Genève, il lui parle avec tant d'autorité qu'il lui arrache la promesse d'y rester. — Le succès de la dispute de Lausanne (octobre 1536) permet à Farel d'établir la Réforme dans le pays de Vaud; puis, remettant Lausanne à Viret, il s'occupe activement, de concert avec Calvin, de l'organisation de l'Eglise de Genève et de la rédaction d'une confession de foi que tout citoyen est tenu d'accepter. Ces exigences, au moins prématurées, soulèvent de vives protestations de la part des bourgeois irrités de la discipline sévère imposée par les ministres. Les patriotes, qui avaient brisé l'autorité des évêques, s'indignaient à la pensée de se courber sous un joug nouveau. Ceux qui formeront plus tard le parti des Libertins exploitèrent ces mécontentements; ils profitèrent de démêlés survenus entre Berne et Genève au sujet des cérémonies religieuses et de certains points de juridiction; ils réussirent à s'emparer du pouvoir et exilèrent Farel et Calvin (18 avril 1538), qui se retirèrent à Bâle, d'où Calvin se rendit à Strasbourg et Farel à Neuchâtel. — Depuis cette époque jusqu'à sa mort, Farel resta à la tête de l'Eglise de Neuchâtel, au service de laquelle il mit toute son ardeur et tout son dévouement. Il s'occupa tout particulièrement de son organisation et y fit publier en 1542, 1553 et 1562 des Ordonnances ecclésiastiques dans lesquelles on remarque une véritable séparation entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. Du reste, ce point excepté, ces Ordonnances sont, à quelques différences près, la reproduction de celles dont Calvin dotait Genève aux mêmes époques. — A part divers démêlés soit avec le gouvernement, soit avec ses collègues, au sujet de la discipline, on peut dire que son pastorat à Neuchâtel fut généralement paisible. Tout en veillant avec zèle aux devoirs de sa charge, il ne cessait cependant de se préoccuper de Genève, et quand les Conseils de cette ville rappelèrent Calvin, il joignit ses efforts aux leurs, et, par ses adjurations, fit tomber la résistance de son ami. — Depuis la mort de Zwingle, d'Œcolampade et de B. Haller, Farel se trouve évidemment le chef des réformés de France et même de Suisse. Les évangéliques de France, en particulier, s'en rapportent sans cesse à lui et viennent puiser dans son activité passionnée un renouvellement de zèle. Pendant les dix-huit mois qu'il passe à Genève avec Calvin, Farel est encore à la tête des

affaires ; les Conseils ne traitent guère qu'avec lui et les réformateurs suisses continuent à s'adresser à lui. Cependant Calvin commence à prendre de l'ascendant ; c'est lui qui est chargé généralement de la correspondance des pasteurs de Genève ; c'est lui qui va à Lausanne, puis à Berne, défendre Viret contre les attaques de Caroli, et l'on prend peu à peu l'habitude de s'adresser à Calvin. Farel est le premier à en donner l'exemple ; il cherche à s'effacer et s'effacera toujours plus, autant par prudence que par un juste hommage rendu aux talents de son collègue. Rien n'est plus touchant que cette humilité avec laquelle celui qui est comme le père spirituel de la Suisse romande, remet le gouvernement à son jeune auxiliaire et se range avec ardeur sous ses ordres. Farel n'a plus qu'une pensée : faciliter à Calvin la tâche immense qui lui incombe. Les rapports entre Calvin et les Conseils de Genève devenaient-ils difficiles, l'opposition se montrait-elle menaçante, l'on voyait accourir l'infatigable vieillard qui venait soutenir son collègue et réclamer sa part du fardeau que par deux fois il lui avait imposé. Son abdication n'est donc pas complète ; s'il laisse à Calvin les rênes du gouvernement, il reste l'âme du mouvement et ne cesse de poursuivre le but pour lequel il s'est constamment dévoué. L'union des protestants devient sa préoccupation constante. Il est en correspondance suivie avec Bucer à Strasbourg, Th. Blaurer à Tubingue, Bullinger à Zurich, J. Haller à Berne, etc. C'est lui qui pousse Calvin à la rédaction du *Consensus Tigurinus*, et qui, ensuite, fait réussir la négociation. C'est lui qui est toujours disposé à faire de nouvelles tentatives pour réconcilier les luthériens et les réformés. — De 1538 à 1542, l'Eglise de Neuchâtel l'absorbe tout particulièrement, il n'en continue pas moins ses tournées d'évangélisation dans tout le Jura. Souvent il essaye d'arracher le Landeron au catholicisme, mais en vain. Désireux de réparer cet échec, il accueille avec empressement un appel des protestants de Metz. En dépit du clergé, il fait une série de prédications dans la ville d'abord ; puis à deux lieues de Metz, à Gorze, dont le château appartenait à Guillaume de Furstenberg. En vain le duc de Guise fait surprendre une des assemblées, Farel, quoique blessé, réussit à gagner Strasbourg, d'où il revient à Neuchâtel après dix mois d'absence. En 1557, le gouvernement genevois l'envoie, ainsi que Th. de Bèze, auprès des cantons évangéliques et des princes protestants d'Allemagne, pour les prier de s'intéresser au sort des réformés de France persécutés. Quelques mois plus tard, il part pour une mission analogue au nom des Eglises de France. — Jusqu'alors Farel n'avait guère songé au mariage ; le désir lui vint de se donner une compagne pour ses vieux jours. Le 20 décembre 1558, à l'âge de soixante-neuf ans, il épousa Marie Torel, de Rouen, réfugiée à Neuchâtel pour cause de religion. Il en eut un fils qui mourut en bas âge. Cette décision du vieillard fut vivement blâmée de ses amis ; mais elle n'arrêta point ses courses missionnaires. A peine était-il marié qu'il se rendait dans le comté de Nassau, auprès d'une Eglise de réfugiés français. A la fin de l'année 1561, il eut la joie de recevoir un appel de sa

ville natale. Il se met aussitôt en route, arrive à Grenoble, puis à Gap, où il annonce la Parole de vie devant des foules bien disposées. En 1564, il recevait les derniers adieux de Calvin et l'année suivante, malgré ses soixante-seize ans, il se dirigeait de nouveau vers sa chère Eglise de Metz, où il prêcha deux fois. Epuisé par tant de fatigues, il rendit son âme à Dieu le 13 septembre 1565. — Plein d'ardeur et d'intrépidité, Farel ne sut pas toujours résister à la véhémence qui faisait le fond de son caractère. Mais il accueillait avec la plus parfaite humilité les remontrances de ses amis. Peu à peu il parvint à se modérer si bien que Grynæus engage Calvin à imiter sa douceur (Herminj., IV, p. 383). Cœur chaud, ami dévoué, d'une piété sans égale, il ne connaissait d'autre ambition que celle de servir Christ. Il s'impose à nous comme orateur populaire, comme un ardent missionnaire qui brûlait du désir d'arracher le « pauvre peuple » à son ignorance et à sa superstition. Il avait le geste puissant, la parole de feu, la voix de tonnerre, l'imagination vive et enthousiaste, des mots saisissants et populaires ; tout venait servir chez lui des convictions profondes et lui permettait de produire un grand effet. Th. de Bèze nous dit que ses prières étaient « si ferventes qu'on ne pouvait les entendre sans être ravi et pour ainsi dire élevé jusqu'au ciel » (Th. de Bèze, *Icones*). On comprend que sa vie errante ne lui laissait pas de temps pour des œuvres théologiques ou littéraires. Il avait d'ailleurs peu de goût pour un travail de plume lent et réfléchi, et il reconnaît lui-même que lorsqu'il veut écrire, les idées se pressent sans ordre dans son esprit avec une impétuosité qui ne lui permet pas de les élaborer et de chercher l'expression juste. Son style se ressent de cette disposition de son esprit; sa phrase est embarrassée et souvent peu claire. Il ne fut cependant pas étranger aux questions théologiques de son temps. Il savait serrer de près un raisonnement et se montrer logique, mais l'amour du système ne lui fit jamais sacrifier le bon sens à la logique, et une inconséquence ne l'effraye pas. — Ses *idées théologiques* subirent, en premier lieu, l'influence d'Œcolampade et de Zwingle, puis, plus tard, celle de Calvin. Ce qui fait son originalité, ce ne sont pas ses opinions, qui ne diffèrent pas sensiblement de celles des autres réformateurs, si ce n'est peut-être quelquefois par plus de mesure, mais bien la manière dont il envisage les questions. Sans être dépourvu d'un mysticisme de bon aloi, il considère toutes choses au point de vue pratique. La Bible est la seule base et règle de foi; il n'y faut rien ajouter, ni retrancher; mais, en matière de salut, tout ce qui n'est pas clairement et nettement fondé sur elle doit être rejeté. Il reconnaît que la nature humaine a été viciée par le péché, et que, par suite du péché d'Adam, tous les hommes ont péché et méritent la mort; toutefois, les enfants d'Adam sont punis, « non parce que leur père a péché, mais parce qu'eux ont péché comme Adam. » Il partage les idées de Calvin sur le libre arbitre et la prédestination, mais il reconnaît cependant à l'homme une certaine liberté et ne se dissimule point que l'Ecriture n'est pas claire sur cette question de la prédestination; aussi recom-

mandait-il aux pasteurs « de travailler activement à amener des âmes à Christ, sans s'inquiéter du conseil incompréhensible de Dieu. » — Les œuvres sont la conséquence de la foi, car Dieu a créé l'homme non pas oisif, mais actif, et cette activité s'accomplit avec l'aide du Saint-Esprit, qui est accordée au croyant seul. — Farel a été accusé de tendances antitrinitaires. Ce qui a donné quelque fondement à cette accusation, c'est qu'il exalte sans cesse, et d'une manière toute spéciale, la personne du Père : c'est Dieu qu'il faut seul adorer; c'est Dieu qui a eu pitié de nous; c'est Dieu qui nous sauve, par Christ sans doute, mais Jésus n'est que le moyen de notre salut, Dieu seul en est l'auteur, et il semble parfois que c'est à lui seul que nous devons notre reconnaissance. Farel fut profondément surpris et affligé de voir sa foi suspectée, et il ne laissa échapper aucune occasion d'affirmer qu'il acceptait l'opinion traditionnelle de la Trinité. Sa sincérité ne peut être mise en doute; il n'en est pas moins vrai que la tournure de son esprit le poussait, à son insu, à dévier quelque peu, sur ce point, de la croyance orthodoxe. — Ses principaux ouvrages sont : *Le Sommaire*, composé à Montbéliard en 1524 (2e éd., 1534, réimprimée par J.-G. Baum, Genève, 1867, 1 vol. in-12, 3e éd., augmentée en 1552). C'est un abrégé de la religion chrétienne, la première dogmatique en langue française; *La manière et fasson* (Neuchâtel, 1533, petit in-12, réimprimé par Baum, Strasbourg, 1859), qui doit être la plus ancienne de nos liturgies; *Le glaive de la parolle* (Genève, 1550, 1 vol. in-12), dirigé contre un cordelier libertin; *Du vray usage de la Croix* (Genève, 1560, 1 vol. in-16, réimp. Fick., Genève, 1867); des *Epîtres* si ferventes et si évangéliques qu'elles rappellent involontairement celles des apôtres. — Sources : Ouvrages et autres écrits de Farel publiés ou inédits (voyez la liste : *France protestante*, art. Farel); A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 5 vol. ont paru; *Calvini opera*, éd. Baum, Cunitz et Reuss; *Bulletin du prot, français*, passim. Ouvrages généraux sur l'histoire suisse et l'histoire de la Réformation, tels que ceux de Rochat, Vuillemin, A. Roget, Merle d'Aubigné, J. Bonnet, Puaux, Gaberel, etc. ; Ancillon, *Vie de Farel*, Amsterdam, 1691, 1 vol. in-12; Kirchhoff, *Das Leben Farels*, Zurich, 1831 et 1833, 2 vol. in-8°; Charles Chenevière, *Farel, Froment et Viret*, Genève, 1835, 1 vol. in-8°; A. Sayous, *Etude sur les réformateurs ;* L. Junod, *Farel, réform. de la Suisse romande*, 1re éd., Neuchâtel, 1865, 1 vol. in-8°; Goguel, *Vie de Farel*, Montbéliard, 1873, 1 vol. in-12.; Schmidt, *Etudes sur Farel*, Strasbourg, 1835, in-4°; Roman, *Farel, homme d'action*, Montauban, 1870, in-8°; H. Heyer, *G. Farel, développement de ses idées théologiques*, Genève, 1872, in-8°; art. Farel dans *Dict.* de Bayle; *France protestante; Real Encyclopädie* de Herzog ; *Galerie suisse*, etc., etc. H. Heyer.

FASTIDIUS, avec le surnom de *Priscus*, auteur du cinquième siècle, était, selon les uns, évêque de Londres, selon les autres, évêque des Bretons. On a de lui un traité *De vita christiana et viduitate colenda*, qui a été inséré sans nom d'auteur dans les œuvres de saint Augustin,

et publié séparément, avec le nom de Fastidius, à Rome, par Holstenius, en 1663. Tillemont (*Mémoires*, XV, 16), suivant l'exemple donné par les bénédictins, a cru découvrir dans cet écrit une tendance aux doctrines pélagiennes, alors fort répandues dans la Grande-Bretagne. — Voyez Gennadius, *De viris illustr.*, c. LVI; Galland, *Biblioth. Patrum*, IX, 481 ss.; Trithème, *De scriptor. eccles.*, c. XXIX; Cave, *Histor. lit.*, I, 401 ss.; Cellier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XIV, 286 ss.

FATALITÉ, FATALISME. Voyez *Déterminisme.*

FAUCHEUR (Michel Le), célèbre prédicateur, né à Genève en 1585, et reçu ministre à dix-huit ans par un synode du Vivarais, servit d'abord l'Eglise de Dijon. En 1607, le synode de la Rochelle envoya à Annonay cet orateur de vingt-deux ans, que se disputaient Dijon, Annonay, Grenoble, Sedan, Charenton, et Genève, qui voulait le ravoir. « Son esprit et sa doctrine passaient bien son âge, dit Lestoile, et son hardiesse, éloquence et passion par-dessus tous ses compagnons, voire les plus anciens et renommés, promettaient quelque chose de grand et non vulgaire. » Il fut député à l'assemblée de Saumur, en 1611, et à quatre synodes, notamment à celui de Castres (1626), qui le chargea de réfuter le livre de Du Perron sur l'Eucharistie, tâche dont il s'acquitta à l'admiration de tous. L'Eglise de Montpellier l'obtint en 1612 « par des moyens obliques, » et le garda vingt ans. Ayant médité de longue main d'accommoder les religions, c'est-à-dire de mettre en présence de docteurs catholiques des pasteurs corrompus par argent ou par promesses, lesquels se déclareraient vaincus et abjureraient à grand bruit, Richelieu essaya de gagner le ministre de Montpellier à cause de sa réputation, en lui envoyant dix mille livres, dans l'automne de 1632. Furieux d'avoir été refusé net, il interdit la prédication à Le Faucheur, sous prétexte qu'il était étranger; puis, au bout de quatre ans, le laissa prêcher à Charenton. Le Faucheur y resta jusqu'à sa mort, arrivée en 1657. Outre son *Traité de la Cène*, Gen., 1635, in-fol., et son *Traité de l'action de l'orateur*, Paris, 1637, in-12, il a laissé un grand nombre de sermons imprimés, dont quelques-uns supportent encore aujourd'hui la lecture. Sa prédication était pathétique, moins sèche et dogmatique que celle de Du Moulin. Tandis que celui-ci fulminait contre Testard et Amyrault, Le Faucheur recommandait la modération à leur égard. — Aymon, *Syn. nation.*; Des Réaux, *Historiettes*, II, 37; Vinet, *Hist de la prédicat. au dix-septième siècle; La France prot.* et *Bull. du prot.*, 2e série, II, 422. O. Douen.

FAUSSES-DÉCRÉTALES. Voyez *Pseudo-Isidore.*

FAUSTE, né en Bretagne, mort vers l'an 490, abbé de Lérins, puis évêque de Riez (*Regi*, *Reghium*) en Provence, de mœurs autères, renommé pour ses connaissances scripturaires, sa piété active et la sagesse de son gouvernement, est l'un des représentants les plus éminents du semi-pélagianisme (voyez cet article). Il écrivit un grand nombre de traités sur des questions de dogme et de discipline ecclésiastique, ainsi que des *Sermons* et des *Homélies*. Son principal ouvrage, *De gratia Dei et humanæ mentis libero arbitrio*, est une solide défense du semi-pélagianisme, dans laquelle les dangers de la doc-

trine de la prédestination augustinienne sont dévoilés avec une grande habileté. — Les œuvres de Fauste se trouvent dans la *Biblioth. Patr. Magn.*, t. V, pars III, 500 ss. Les sermons ont été publiés par les P. Martenne et Durand, Paris 1733, t. IX. Voyez aussi Sidoine Apollinaire, *Epîtres* III et IX du livre IX ; Gennadius, *De viris illustr.*, c. LXXXV; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XV, 157 ss.; Simon Bartel., *Apol. de Fauste*, à la fin de son *Hist. chronol. des évêques de Riez.*

FAUSTIN, diacre ou presbytre romain sous le pape Libère (352-366), s'attacha à l'antipape Ursin contre le pape Damase, et adhéra à la secte de Lucifer (voyez ce mot). On a de lui trois écrits: 1° *De Trinitate, seu de fide contra arianos, ad Flacillam imperatricem, libri VIII*, que Tillemont a le premier restitué à notre auteur, et qui contient une apologie habile de la doctrine trinitaire; cet ouvrage se trouve dans Hérold, *Orthodoxograph.*, Bâle, 1555, in-fol. ; 2° *Fides Theodosio imperatori oblata*, dans Quesnel, *Canones et constit. eccles. Rom.*, Paris, 1675, II, 138 ss. (Mabillon place la composition de cette confession de foi des luciférien vers l'année 380); 3° *Libellus precum*, ou supplique adressée aux empereurs Valentinien et Arcadius, dans Sirmond, *Opera*. Les ouvrages de Faustin se trouvent aussi dans la *Biblioth. Patr. Magn.*, XIII, 38 ss. — Voyez Gennadius, *De viris illustr.*, c. XI.

FAVRE ou **LE FÈVRE** (Pierre), jésuite, né en 1506, au hameau de Villaret, diocèse de Genève, mort à Rome le 1er août 1546, fut l'ami et le collaborateur d'Ignace de Loyola. Il appartenait à une famille d'une très-humble condition, mais, par son savoir, il devint l'un des hommes les plus considérables de son temps. Entré au collége de Sainte-Barbe, il y fut désigné pour être répétiteur de Loyola. Ce dernier prit un grand attachement pour lui ainsi que pour François Xavier, et fit à tous deux confidence de son projet de fonder un ordre nouveau spécialement destiné à convertir les païens, à combattre les protestants. Favre saisit cette idée avec enthousiasme, et promit à Ignace de l'aider et de le suivre partout où besoin serait. Il se rendit ensuite, avec le soldat converti de Pampelune et ses cinq premiers compagnons, à l'église de Montmartre, où ils firent leurs premiers vœux le 15 août 1534. Plus tard, étant à Rome, Favre fut appelé par le pape Paul III à occuper une chaire de théologie au collége de la Sapience. Il remplit ensuite les mêmes fonctions à Parme et fut chargé de diverses missions en Allemagne. Il fonda, pour son ordre, des colléges à Cologne, Coïmbre et Valladolid. Le P. Favre connaissait le grec, était excellent latiniste et parlait avec facilité l'italien, l'allemand, le portugais et l'espagnol. Toutefois, on ne possède de lui que quelques *Lettres* publiées avec celles du P. Canisius. Ses austérités étaient d'une sévérité excessive, et son ami Ignace de Loyola dut parfois les blâmer avec énergie pour y apporter quelque modération. Le P. Favre contribua beaucoup par son zèle, sa piété, son talent, à la rapide extension de son ordre. A. MAULVAULT.

FAYE (Antoine de La), originaire de Châteaudun, en Berri, se rendit à Genève à la suite des persécutions qui signalèrent les dernières années du règne de Henri II. De La Faye débuta dans la carrière de l'enseigne-

ment. En 1561, il fut élu régent de la sixième classe du collége qui avait été restauré trois ans auparavant par Calvin. En 1564, il fut promu à la direction de la cinquième classe, en 1566 à la quatrième et en 1567 à la première. La même année il fut reçu bourgeois gratis. En septembre 1574, de La Faye demanda et obtint son congé pour aller prendre en Italie le grade de docteur en médecine. De retour à Genève, il est élu en 1575 principal du collége « pour estre, dit le registre, homme docte en toutes les langues. » De La Faye, qui avait une culture très-étendue, fut nommé en 1577 professeur de philosophie. En 1580, il est élu recteur de l'Académie et pourvu d'un poste de pasteur. Dès 1584, de La Faye joint à ses fonctions pastorales celles de professeur en théologie, et le Conseil lui alloue chaque année un char de vin salvagnin. Il paraît être, dès ce moment, après de Bèze, le membre le plus considéré du clergé genevois. En 1586, il accompagne Bèze au colloque de Montbéliard. En 1587, la Compagnie des pasteurs le charge de composer la préface pour la version de la Bible, avec Perrot, Goulart et Rotan. — On se tromperait fort si on pensait que, grâce à l'énergie déployée par Calvin, le peuple de Genève écoutait docilement la voix des pasteurs et que la bonne harmonie présidait toujours aux rapports du clergé avec le magistrat. Les pasteurs qui succédèrent à Calvin ne rencontrèrent ni auprès de la population, ni auprès des magistrats la souplesse qu'ils auraient désirée et durent lutter pied à pied pour ne pas laisser entamer les traditions établies à grand'peine par Calvin. De La Faye se signala dans ces débats comme un des champions les plus décidés des prérogatives que s'attribuait le corps dont il faisait partie. « MM. les ministres Bèze, Trembley et de La Faye, lisons-nous dans le registre du 17 décembre 1588, ont fait de grandes remonstrances et exortations de ce qu'ils aperçoivent ung grand mespris de la Parole de Dieu, que le zèle est refroidi, que les remonstrances en chaire et en consistoire ne profitent de rien; le dimanche et le jeudi, les rues sont toutes pleines de gens, il y a ung grand désordre aux catéchismes ; il y a aussi un grand nombre de papistes dans la ville qui ne servent qu'à infecter les aultres ; les cabarets sont toujours pleins; les vanités et les dissolutions continuent; la justice est mal administrée; le commun dit que quand on a à faire avec gens de céans, on n'en peut venir à bout; à toutes lesquelles choses ils prient de pourvoir et remédier, afin que l'ire de Dieu ne s'embrase pas de plus en plus. » — En 1594, le synode de Montauban nomme de La Faye membre de la commission chargée de répondre aux écrits publiés contre la Réforme. En 1605, l'Eglise de Neuchâtel l'ayant demandé avec une grande insistance comme pasteur et le Conseil l'ayant pressé de se rendre à cet appel, de La Faye répondit « qu'il n'y irait pas et qu'on ne lui en parlât plus ; » sur quoi il fut censuré par le Conseil en présence de ses collègues « pour s'être exprimé avec fort peu de modestie. » Lorsque, la même année, après la mort de Théodore de Bèze, la présidence de la Compagnie eut été rendue annuelle, de La Faye fut le premier pasteur appelé à remplir cette charge. Au mois de février 1606, le Conseil ordonne de supprimer un livre composé

par de La Faye, contenant la vie de Th. de Bèze, parce qu'il est écrit « en style bien plat » et qu'il fait tort sur quelques points à la mémoire du défunt. Plus tard, on l'autorise à imprimer ledit écrit moyennant qu'il y fasse des corrections. Au mois de mars de cette année, le Consistoire cita devant lui deux conseillers, Rilliet et Sarasin, pour les réprimander de ce qu'ils avaient pris part, le jour des Rois, à un souper où on avait fait *un gâteau à la fève,* ce qui paraissait fort scandaleux et sentait la superstition. Les deux magistrats ayant refusé de comparaître, avec l'approbation du Conseil, en alléguant que l'acte qu'on leur reprochait ne méritait aucune censure officielle, de La Faye, au nom du Consistoire qu'il présidait, déclara aux deux conseillers rénitents qu'ils ne seraient pas admis à la cène de Pâques, s'ils persistaient à ne pas comparaître. Le Conseil ayant contesté au Consistoire, soit le droit de faire des remontrances publiques à des magistrats avant de leur avoir donné un avertissement en particulier, soit le droit d'exclure de la Cène, sans la sanction du Conseil, une longue discussion s'engagea sur ces deux points devant le Conseil des Deux-Cents. De La Faye y soutint vivement les prétentions de son corps. « Il faut bien prendre garde, dit-il, à l'exemple du tonneau duquel quand on oste ung cercle, puis l'autre, les douves tombent enfin ; il en est de même quand on se relâche de la discipline. Quand une haie est arrachée, le sanglier entre dans le champ. Les fleuves rapides de nos fautes nous emportent et la voix des pasteurs n'est plus écoutée. La fête des Rois peut être comparée aux saturnales des Romains. » En dépit des arguments de de La Faye, et bien que celui-ci eût dit que ses collègues se laisseraient couper les mains plutôt que de donner la cène contre l'avis du Consistoire, le Conseil des Deux-Cents décida que l'excommunication serait levée, mais que les deux conseillers recevraient en particulier les remontrances de deux pasteurs et de deux anciens. Quelques jours après, on rapportait au Conseil que de La Faye s'était plaint en chaire de cette décision et avait dit « qu'on avait pris la cène comme Judas et les juifs. » Sur ce rapport, le Conseil manda les ministres pour les exhorter à s'abstenir désormais de toute allusion à l'égard des magistrats. Le jour de la comparution venu, de La Faye, qui s'était calmé, déclara au nom de ses frères « qu'ils ne sont pas meilleurs que les prophètes, dont les paroles ont été mal prises. Au reste, ils feront en sorte de se conformer au désir du Conseil et de s'aider à avancer la gloire de Dieu, lequel ils prient de nous supporter tous. » De La Faye mourut de la peste le 4 septembre 1615, dans son domicile de la rue des Chanoines. Son épouse fut aussi victime de la contagion. — De la Faye a publié, entre autres ouvrages : *Histoire des Juifs, par Josèphe,* traduite en français, 1560; *Histoire de Tite-Live,* traduite en français, 1582; *Disputatio de verbo Dei,* 1591; *Disputatio de traditionibus adversus pontifices,* 1592; *Disputatio de Christo mediatore,* 1597; *Disputatio de bonis operibus,* 1601; *Geneva liberata,* 1603; *Répliques chrétiennes à François de Sales,* 1604; *De vera Christi Ecclesia,* 1606. A. Roget.

FÉCAMP (*Fiscannus,* Seine-Inférieure, diocèse de Rouen) a possédé

une célèbre abbaye, dédiée à la Sainte Trinité, et qui fut fondée en 658 par saint Vaneng ou Waninge, comte de Caux, pour des religieuses. Saint Ouen vint en faire la consécration. Le monastère de Fécamp a dû sa célébrité à de nombreuses légendes, telles que celle du cerf miraculeux qui conduisit le duc Anségise au lieu où le couvent devait être élevé, et l'histoire de la découverte du précieux sang de Jésus-Christ, qui était enfermé dans le tronc d'un arbre miraculeux, que la mer jeta sur les côtes de Fécamp. On montre encore, dans l'église, le pas de l'ange qui, au dixième siècle, vint donner à l'abbaye son nom en déposant sur l'autel un couteau sur lequel étaient écrits ces mots : *In nomine sanctæ et individuæ Trinitatis.* Détruit en 841 par les Normands, le monastère reçut des bénédictins en 990 ; il accepta la réforme de saint Maur en 1668. Il reste encore à Fécamp, à côté d'une belle église des douzième, treizième et quatorzième siècles, certaines constructions du treizième siècle, ayant fait partie de l'abbaye. L'histoire de ce couvent a été écrite par M. Leroux de Lincy (Rouen, 1840, in-8°) ; par M. Fallue (Rouen, 1841, in-8°), pour ne pas parler du livre de M. Gourdon de Genouillac (2e éd., Fécamp, 1875, in-8°). Voyez aussi la *Gallia christiana*, vol. XI, la *Neustria pia* de Dumonstier (Rouen, 1663, in-fol.), p. 193, et le *Monasticon Benedictinum* (Paris, 1871, in-4°), pl. 115 ss. ; Delisle, *Le cabinet des Mss.*, II, 1874, in-4°, p. 364. S. Berger.

FEDER (Jean-Michel) [1753-1824], docteur et professeur de théologie à Würzbourg, l'un des savants catholiques les plus distingués et les plus féconds de la Bavière. Il traduisit des fragments de Cyrille de Jérusalem, de Chrysostôme, de Théodoret, ainsi qu'un certain nombre d'ouvrages d'édification français et anglais, publia une série de *Sermons*, dirigea le *Magasin pratique et théologique pour les ecclésiastiques catholiques*, 1788-1792, ainsi que le *Magasin pour faciliter les progrès des écoles de l'Allemagne catholique*, 1791-1797, et revisa l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, traduits par le docteur Henri Braun, Nuremb., 1803, 2 vol.

FÉDÉRALISME. Voyez *Cocceius*.

FÉES. Voyez *Germanie* (Religion de la).

FEILMOSER (André-Benoît) [1777-1831], savant pieux, originaire du Tyrol, fit ses études à Inspruck et professa la théologie catholique à Tubingue. Outre de nombreux articles insérés dans les Revues, on a de lui une *Introduction aux livres du Nouveau Testament*, Inspr., 1806, et plusieurs autres ouvrages moins importants.

FÉLICE (Guillaume-Adam de), professeur et doyen de la faculté de théologie protestante de Montauban, s'est distingué à la fois comme publiciste, comme prédicateur et comme professeur. Né à Otterberg, dans l'ancien département du Mont-Tonnerre, en 1803, il mourut à Lausanne le 23 octobre 1871. Il était fils de Bernard de Félice, et petit-fils de Fortuné-Barthélemy de Félice, écrivain fécond, éditeur de l'*Encyclopédie* d'Yverdon (voyez *Biographie universelle* de Michaud, art. *De Félice*). Le jeune Guillaume ne tarda pas à manifester la prédisposition héréditaire dont il était doué : dès l'âge de quinze ans, obligé de gagner sa vie comme commis chez un banquier, il coopé-

rait à la rédaction d'une feuille politique dans le département du Nord. Pendant ses études théologiques à Strasbourg (1821 à 1825), il insérait divers articles dans *Le Courrier littéraire* de cette ville et publiait la traduction d'un travail de Bretschneider (*Calvin et l'Eglise de Genève*, 1822), et surtout un *Essai sur l'esprit et le but de l'Institution biblique* (1824), qui obtint le prix du concours ouvert à Paris. Devenu pasteur à Bolbec (1828), il ne se borna pas aux travaux de son ministère, il collabora avec régularité à la rédaction de plusieurs journaux : *Les Archives du christianisme, Le Semeur*, et plus tard *L'Espérance*, sans compter le *New-York Observer*, journal américain auquel il envoya des correspondances pendant trente-huit ans, et l'*Evangelical Christendom*, dans lequel il écrivit jusqu'à la fin de sa carrière; il insérait encore de fréquents articles dans le journal politique *La Presse*, placée alors sous la direction de M. E. de Girardin. En 1838, M. de Salvandy, ministre de l'instruction publique, appela de Félice à la chaire de morale et d'éloquence sacrée de la faculté de Montauban. Il occupa ce poste jusqu'en 1870; en 1865 il avait été nommé doyen de cette faculté. Pendant la triste année 1870, une cruelle épreuve, l'état de sa santé usée par un travail de cabinet sans relâche, obligèrent de Félice à renoncer à ses cours et à ses travaux; il se retira à Lausanne, où il mourut un an après. Cette longue période de son professorat lui avait permis de mettre en lumière les aptitudes si variées de son esprit. Comme professeur, il se montra le digne collègue des Jalaguier et des Adolphe Monod, qui s'efforçaient de donner aux étudiants de la faculté de Montauban une décisive impulsion vers l'étude d'une théologie vraiment biblique et d'une éloquence vraiment chrétienne. Ses cours étaient très-soignés; sa parole était remarquable par la lucidité de la pensée et la pureté de l'expression; on aurait voulu quelquefois plus de laisser aller et de rapidité dans l'élocution. L'éloquence sacrée était enseignée par lui avec le goût et l'autorité d'un maître; les leçons de prudence pastorale portaient l'empreinte d'un esprit plein de sagesse et de maturité; le cours de morale chrétienne se distinguait par la finesse des observations et l'unité des principes auxquels le professeur aimait toujours à remonter; peut-être ses élèves regrettaient-ils parfois que le besoin qu'il éprouvait d'envisager les diverses faces d'une question, de voir le pour et le contre, le bien et le mal en tout sujet, imprimât à son jugement une réserve qui allait jusqu'à l'indécision. Comme prédicateur, M. de Félice s'éleva à l'un des premiers rangs parmi les orateurs du réveil orthodoxe protestant; il est telle de nos églises où ses sermons étaient aussi goûtés que ceux de son éminent collègue et ami, Adolphe Monod. Strictement orthodoxe par le fond, sa prédication fut toujours très-classique par la forme; fidèle aux vieilles traditions du grand siècle, de Félice se défiait du romantisme et avait en horreur le néologisme; Bossuet était son modèle. Ses grands discours étaient aussi travaillés que ses leçons; avant d'être prononcés ils avaient passé par le creuset d'une série d'études préparatoires; aussi bien leur longueur était proportionnée à l'intensité du travail : l'orateur

se plaisait à dire dans l'intimité qu'il lui fallait bien une demi-heure pour préparer son auditoire et une heure au moins pour le convaincre et le persuader. Quelques-unes de ses prédications sont restées comme le type du genre; qu'on relise en particulier le beau sermon sur le *Renvoi de la conversion*, les deux discours sur le *Jubilé de la Réformation*, imprimés dans le volume édité par son fils. Ce qui manquait à ce talent oratoire si distingué et si impressif, c'est ce qui faisait défaut aussi, comme on l'a vu, au professeur, l'abandon et la brièveté. Comme publiciste, G. de Félice a beaucoup produit; à part les nombreux articles qu'il publiait dans les journaux, il a fait paraître plusieurs écrits qui furent très-appréciés en dehors même du public protestant; parmi eux mentionnons sa brochure sur *l'Emancipation immédiate et complète des esclaves*, éloquent appel adressé aux abolitionistes en 1846, suivi plus tard, quand cette grande cause fut partout gagnée, d'un autre *Appel en faveur des nègres émancipés; l'Appel d'un chrétien aux gens de lettres; Le livre des villageois; La voix du colporteur biblique; l'Histoire des synodes nationaux;* et surtout son *Histoire des protestants de France*, qui a eu déjà six éditions et a été traduite en quatre langues. Il a laissé plusieurs manuscrits, dont quelques-uns sont achevés et mériteraient d'être publiés, notamment une *Histoire des précurseurs de la Réforme* et une *Histoire ecclésiastique populaire.* — Sources : Les divers écrits de G. de Félice, parmi lesquels un volume de *Sermons*, publié après sa mort (Paris, 1873); Pédézert, *G. de Félice, professeur et prédicateur.* N. Recolin.

FÉLICISSIME, diacre ou presbytre schismatique de Carthage, au troisième siècle. Il s'opposa à l'élection de Cyprien comme évêque de Carthage par des motifs qui ne sont pas connus, et, formant une communauté séparée, il anathématisa les chrétiens qui ne voulaient pas le suivre. En matière d'organisation ecclésiastique, Félicissime représentait le parti presbytéral-synodal, opposé aux empiétements de l'épiscopat, et, en matière disciplinaire, il défendait la théorie plus large au sujet de la réadmission dans l'Eglise de ceux qui, pendant les persécutions, avaient apostasié (*lapsi*). Félicissime assembla un synode dans lequel il déposa Cyprien pour mettre à sa place le presbytre Fortunatus, et, plus tard, après le retour de l'ancien évêque, il se joignit aux novatiens (voyez cet article). — Voyez Cyprien, *Epistolæ*, XXXVIII, XXXIX, XL, XLII, XLV; Baronius, *Annales*, ad ann. 254, 255, 258; Tillemont, *Mémoires*, III; Walch, *Ketzerhistorie*, II, 288 ss.; Rettberg, *Cyprian*, p. 89 ss.

FÉLICITÉ, terme trop vaste pour qu'il soit possible de le définir d'une manière précise et complète. La félicité est plus accessible au sentiment qu'à la pensée; elle est l'objet de nos désirs plutôt qu'un fait d'expérience. Voltaire affirme, non sans raison, que « c'est un état dont on parle plus qu'on ne l'éprouve. » C'est une bénédiction ineffable que l'œil n'a point vue, mais que Dieu a préparée à ceux qui l'aiment (1 Cor. II, 9). Elle suppose des êtres conscients d'eux-mêmes, qui se sentent en possession de la plénitude de la vie spirituelle, source et résumé de tous les biens — Pour trouver

ou pour concevoir la félicité suprême, c'est en Dieu qu'il faut la chercher. Seul il est souverainement heureux (1 Tim. I, 11; VI, 15), parce que seul il possède la toute-puissance (Ps. L, 12), la toute science, la sainteté et la liberté absolues, et qu'en même temps il a le sentiment adéquat de ses perfections. Il n'est servi par personne et n'a besoin de rien (Actes XVII, 25), mais se suffit à lui-même et donne à tous la vie. Cependant sa félicité, bien qu'immuable, n'est point un état d'indifférence ou d'inertie; comme toutes ses perfections, elle est pénétrée par son amour et paraît plus ou moins affectée par les vicissitudes morales de l'humanité; elle est susceptible d'être accrue par les progrès spirituels de ses créatures et d'être diminuée par leurs chutes; leur amendement cause de la joie dans le ciel (Luc XV, 7.10); leurs fautes contristent l'esprit de Dieu (Ephés. IV, 30). — Quant à l'homme, chez tous les peuples, à toutes les époques, dans toutes les religions, le cœur humain aspire invariablement à la félicité; mais l'idée qu'on s'en fait est infiniment diverse. Le caractère propre de la félicité, chrétienne, c'est qu'elle ne peut être séparée de la sainteté, celle-ci étant pour le chrétien non-seulement une addition au bonheur, mais son essence même. Envisagée dans son principe, cette félicité, fruit et couronnement de la grâce de Dieu, est la même pour tous; envisagée dans ses manifestations, elle varie avec les individualités : tel reçoit une récompense de prophète, tel autre reçoit une récompense de juste (Matth. X, 41); l'un gouverne dix villes, l'autre en gouverne cinq (Luc XIX, 17. 19), chacun ne pouvant goûter qu'une félicité proportionnée à ses facultés. Dieu veut être non tout *en tout*, ce qui supposerait un effacement panthéistique de tout caractère individuel, mais tout *en tous*, c'est-à-dire en chacun, ce qui suppose le maintien et sans doute l'entier déploiement des personnalités que Dieu a créées (1 Cor. XV, 28). C'est ainsi que dans le monde physique la lumière d'une étoile diffère de celle d'une autre étoile (1 Cor. XV, 41), bien que la lumière soit toujours identique à elle-même. — La félicité que le chrétien attend auprès de Dieu a pour point de départ et pour garantie celle qu'il a commencé de goûter ici-bas par la foi; il se réjouit toujours dans le Seigneur (Philip. IV, 4), même au sein de l'épreuve (Jacques I, 2); si pénibles que soient les semailles, il attend avec confiance une riche moisson (Ps. CXXVI, 5. 6). C'est par des béatitudes, résumé des conditions de la joie chrétienne, que Jésus-Christ débute dans son enseignement (heureux... heureux...); ces conditions sont l'humilité, la tristesse spirituelle, la douceur, la soif de la justice, une disposition miséricordieuse, la pureté du cœur, l'amour de la paix, les souffrances endurées pour la justice (Matth. V, 3-10; Luc VI, 20-23). Dès maintenant les bénédictions évangéliques sont une source de joie pour ceux qui en sont les témoins ou les objets : Heureux sont-ils, dit Jésus-Christ, car ils possèdent ce que les membres les plus illustres de la théocratie n'ont fait qu'entrevoir (Matth. XIII, 16. 17; Luc X, 23. 24; Hébr. XI, 13). Le bonheur promis aux fidèles sous l'ancienne alliance, et qui suit la piété comme la clarté suit les rayons, consis-

tait surtout en une prospérité extérieure et immédiate; toutefois, même à cette époque, les hommes de Dieu déclarent que la félicité entière et durable ne se trouve que dans sa communion (Ps. XVI, 11). — Quoique les racines du vrai bonheur soient déjà dans le cœur du croyant, c'est dans l'avenir seulement que nous pouvons en attendre la pleine manifestation (1 Jean III, 2. 3). Les éléments de cette félicité parfaite seront les suivants : avant tout, le bonheur d'être admis en la présence de Dieu et du Sauveur; le cœur pur qui dès à présent voit Dieu, parce qu'il ne cherche que lui (Matth. V, 8), le contemplera alors face à face (1 Cor. XIII, 12), car le chrétien sera avec Jésus, dans le sein du Père (1 Thess. IV, 17; Philip. I, 23; Luc XXIII, 43); il passera de la foi à la vue (2 Cor. V, 7. 8; 1 Cor. XIII, 9. 10; Ps. XLII, 3; XLIII, 3. 4); dès lors, indissolublement lié, par l'amour, au Dieu de sainteté, il sera délivré du mal, soit comme péché (Matth. VI, 13; Luc XI, 4; Eph. V, 27; 2 Tim. IV, 8), soit comme souffrance (Apocal. XXI, 4. 7. 17). Cette félicité est, en outre, un repos que Dieu a préparé à son peuple, après les fatigues et les luttes d'ici-bas (Hébr. IV, 9. 10; Apoc. XIV, 13; 2 Thess. I, 7), repos qui est le couronnement de la paix promise par Jésus aux siens (Jean XIV, 27) et qui n'est nullement inconciliable avec l'activité la plus grande dépensée au service de Dieu. Celle-ci n'est qu'une joie de plus pour les élus (Apoc. VII, 15), qui s'associent ainsi à l'activité de leur Sauveur et de leur Père céleste (Jean V, 17). Le salut est pour eux la plénitude de la vie, loin d'en être la cessation. Cette joie du salut s'exprime par des chants de louange (Apoc. V, 9-14); c'est la joie de la possession d'un héritage impérissable (1 Pierre I, 4) et spirituel (Matth. XXII, 30; Rom. VIII, 21; 1 Cor. XV, 53) qui attend le chrétien dans les demeures de Dieu (2 Cor. V, 1), où Jésus a préparé des places à ses disciples (Jean XIV, 2). Ceux-ci y seront éclairés non par des lampes, ni par le soleil, mais par le Seigneur lui-même (Apocal. XXII, 5). Entre les rachetés, membres de l'assemblée des premiers-nés (Hébr. XII, 23), règne une communion intime. Leur bonheur n'est complet qu'autant que tous y participent (Apocal. VI, 11). — On s'est demandé si dans ces demeures célestes il y aura des degrés de félicité. On peut répondre, en s'appuyant sur les promesses de l'Ecriture sainte, d'un côté, qu'il ne manquera rien à aucun de ceux que Dieu a recueillis dans le royaume de la sainteté et de la paix (Ps. XXXIV, 10. 11), chacun étant aussi heureux que le comporte sa capacité de bonheur; de l'autre côté, que cette capacité n'étant pas la même pour tous, à des besoins plus étendus correspondra un bonheur plus grand; il n'y aura pour personne ni disette douloureuse, ni surabondance inassimilable. En outre, il est naturel de penser que les âmes recueillies auprès de Dieu sont encore susceptibles de progrès spirituels, avançant de gloire en gloire (2 Cor. III, 18), comme ici-bas elles avançaient de foi en foi (Rom. I, 17). Il y a dans le royaume des cieux des petits et des grands (Matth. V, 19), des premiers et des derniers (Luc XIII, 30; Matth. XIX, 30; XX, 16). — Il y a lieu de croire qu'au sein de cette félicité suprême on se reconnaîtra mutuellement, puisque, si la chair

et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu (I Cor. XV, 50), néanmoins la personnalité demeure; Moïse, Elie (Luc IX, 30), Abraham, Lazare (Luc XVI, 23), Jésus-Christ (Jean XVII, 24) conservent la leur; on peut les reconnaître. En chacun sera restaurée l'image de Dieu telle qu'elle est individualisée en chacun. — Voyez les articles *Ciel* et *Eschatologie*. JEAN MONOD.

FÉLICITÉ (Sainte), martyre romaine.—En l'an 162 (telle est la date que M. de Rossi reconnaît à la passion de la sainte), « Félicité, femme très-illustre, fut frappée avec ses sept fils très-chrétiens. » Ayant refusé de rendre hommage aux dieux, elle fut amenée devant le préfet de la ville, Publius, ainsi que ses fils, Januarius, Félix, Philippus, Silvanus, Alexandrinus, Vitalis et Martialis. La mère fut décapitée et ses fils moururent de divers supplices (Ruinart, *Acta sincera; Acta sanct.*, 10 janv., I; voyez de Rossi, *Bulletino*, 1863, I, et 1872, II; *Roma sotter.*, III; Northcote-Allard, *Rome souter.*, éd. de 1877, p. 119). Les noms de Félicité et de Janvier appartiennent à une très-ancienne tradition chrétienne; Félicité fut regardée longtemps à Rome comme une sorte de patronne et de mère de l'Eglise; le nom de Janvier, avec ceux d'Agapitus et de Felicissimus, diacres de Sixte II, qui furent martyrs vers le milieu du troisième siècle, se trouve dans un *graffito* qu'on lit au-dessus d'un loculus dans les catacombes de Prétextat: *Refrigeri Ianuarius Agatopus Felicissim Martyres.* M. de Rossi regarde cette crypte comme la chambre sépulcrale de saint Janvier. M. Aubé, dans un mémoire présenté à l'Académie des inscriptions (*Comptes rendus*, 1875, p. 125; *Hist. des persec.*, I, 1875, p. 439), a contesté, et la date donnée par M. de Rossi, et l'authenticité, non pas de l'interrogatoire des martyrs, qui lui paraît vrai, mais des circonstances qui entourent cet interrogatoire dans les Actes. Ces Actes sont, à ses yeux, un pendant du récit biblique de la mère et des sept fils du livre des Macchabées. C'est vers l'an 202 que M. Aubé place les supplices qui ont fourni le noyau de nos Actes. M. Le Blant (*Comptes rendus*, 1875, p. 138) a pris contre le critique la défense de l'antique tradition romaine. Il en a montré les traces remontant aux origines du quatrième siècle, conservées dans le calendrier dit buchérien (*Depositio martyrum*) : *Mense Julio, VI idus, Felicis et Filippi in Priscillæ et in Jordanorum, Martialis Vitalis Alexandri... et in Prætextati, Januari.* L'inscription dédiée par le pape Damase à saint Janvier, retrouvée dans le cimetière même de Prétextat, est conçue ainsi : *Beatissimo martyri Ianuario Damasus episcop. fecit.* Dans l'inscription d'un oratoire antique, découvert récemment près des thermes de Titus, l'image de la martyre, entourée de ses fils, est accompagnée de ces mots : *Felicitas cultrix Romanorum.* S. BERGER.

FÉLICITÉ (Sainte), martyre à Carthage avec sainte Perpétue. Voyez *Perpétue.*

FÉLIX (Φῆλιξ, Act. XXIII, XXIV, XXV), procurateur de la Judée durant un assez grand nombre d'années, entre Cumanus qui le précéda et Festus qui reçut sa succession (ἐκ πολλῶν ἐτῶν, Act. XXIV, 10), c'est-à-dire entre les années 52 ou 53 et 60 ou 61. Pour la discussion

de ces dates, voyez Wieseler, *Chronol. des apost. Zeitalters*; Auger, *De temporum in actis apostolorum ratione;* Herzog, *Real Encycl.;* Schürer, *Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte*, etc. Les dates de 52 pour son entrée en charge et de l'été 60 pour celle de sa sortie paraissent les plus vraisemblables. Félix était le frère du célèbre Pallas et comme lui un affranchi de Claude ou plutôt d'Antonia, la mère de l'empereur; de là, les prénoms de Claudius et d'Antonius qu'il semble avoir également portés (Suéton., *Claud.*, XXVIII; Tacite, *Hist.*, V, 9; cf. Suidas à ce nom). Tacite a peint son caractère en une phrase : *Per omnem sævitiam ad libidinem jus regium servili ingenio exercuit* (*Hist.*, V, 9). Il eut trois femmes, trois reines (*trium reginarum maritum*, Suéton., *Claud.*, XXVIII). La première n'est pas connue; la seconde était une descendante de Cléopâtre et de Marc-Antoine; la troisième fut Drusille, la fille d'Agrippa Ier, que Félix, par l'entremise d'un goète, Simon de Chypre, enleva à son époux Azizus, roi d'Emèse, et dont il eut un fils nommé Agrippa, mort avec sa mère ou sa propre femme dans une éruption du Vésuve. La phrase de Josèphe (*Ant.*, XX, 7, 2, σὺν τῇ γυναίκι) n'est pas claire. La vie politique de Félix ne valait pas mieux que sa vie privée (Tacite, *Ann.*, XII, 54). Son administration de la Judée fut déplorable. Elle marque le moment décisif du drame terrible qui, commencé en l'an 44, s'acheva dans la catastrophe de l'an 70. Les cruautés de Félix armèrent toute la nation juive contre Rome, rendirent toute conciliation impossible et la révolution inévitable. Il faut lire dans Josèphe (*Bell. Jud.*, II, 13, et *Ant.*, XX, 8) le sanglant récit des émeutes continuelles et des répressions maladroites autant que cruelles qui se succédèrent alors. La révolte avant Félix était accidentelle ; désormais elle devient permanente. Ce sont d'abord les zélotes et les sicaires, puis les fanatiques religieux et les faux messies qui entraînent des multitudes au désert pour leur faire voir dans le ciel « le signe de la liberté. » De ces entreprises, la plus célèbre fut celle de cet Egyptien dont parlent les Actes (XXI, 38) et Josèphe (*Ant.*, XX, 8, 6). C'est dans les dernières années du gouvernement de Félix que tombe la captivité de saint Paul (Pentecôte de l'an 58 ou 59), retenu et traité assez doucement pendant deux ans dans sa prison de Césarée. Félix, en l'an 60, réprima encore une émeute des Juifs à Césarée. Rappelé par Néron peu de temps après, il fut accusé par ceux-ci, mais renvoyé absous par l'empereur, grâce à la protection de son frère Pallas (*Ant.*, XX, 8, 10). A. Sabatier.

FÉLIX Ier (Saint) fut évêque de Rome du 5 janvier 269 au 30 décembre 274. Malgré l'autorité de certains documents, il fut probablement enterré au cimetière de Calliste; son épitaphe est perdue, elle nous dirait ce qu'il faut penser de l'affirmation du Catalogue de 530: *Martyrio coronatur*. Son martyre ne paraît pas avoir été célébré ni connu au quatrième siècle, il n'est pas mentionné dans le Catalogue de 354, et, dans le tableau des évêques et des martyrs qui remonte aux environs de 310, Félix figure dans la *depositio episcoporum* et non dans la série des martyrs. On a pensé que la mention de son martyre, qui apparaît au cinquième siècle, pouvait provenir d'une confusion

avec Félix II, qui fut antipape de Libère. Le Catalogue de 530 nous dit qu'il établit l'usage de célébrer la messe sur les tombeaux des martyrs. Félix prit part à la lutte contre Paul de Samosate. — Voyez *Acta sanct.*, 30 mai, I; Tillemont, IV; de Rossi, *Roma sotter.*, II, 101; Northcote-Allard, *Rome souter.*, 3e éd., p. 554; Lipsius, *Chronol. d. röm. Bischöfe*, 1869, p. 231.

FÉLIX II (Saint) est compté dans la série des papes, quoiqu'il ne soit que l'antipape de Libère. Voyez *Libère.*

FÉLIX III (483-492). — Elu à la mort de Simplice, sous l'influence d'Odoacre, roi d'Italie et patrice, Félix régna au milieu des querelles ingrates suscitées par l'*hénoticon* de l'empereur Zénon. Il excommunia le patriarche de Constantinople, Acacius, dans un concile réuni à Rome en 484, et ordonna d'effacer son nom des diptyques de l'Eglise. Ce fut l'origine d'un schisme de trente-quatre ans (voyez Mansi, VII; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e éd., II; Baronius et Pagi; Tillemont, XVI; Thiel, *Epist. Rom. pontif.*, I, 1868). Félix était fils d'un prêtre du titre de Fasciola, c'est-à-dire de l'église des Saints Nérée et Achillée, nommé également Félix, et qui paraît être ce même prêtre Félix dont la tombe, conservée à Saint-Paul, nous apprend qu'il répara cette basilique. Il appartenait à la famille des Anicii et fut l'aïeul de saint Grégoire le Grand; sa femme se nommait Pétronia. C'est sans doute pour être réuni à sa famille que Félix III fut enterré à Saint-Paul, tandis que tous les autres papes de ce siècle reçurent la sépulture à Saint-Laurent hors les murs.

FÉLIX IV (Fimbrius, évêque de Bénévent) fut pape de 526 à 530. Il s'illustra par les travaux qu'il fit dans les églises de Rome. Il éleva la remarquable église de Saint-Côme et Saint-Damien, il orna de mosaïques et de marbres la basilique de Saint-Etienne, commencée par Jean Ier. Son épitaphe se lisait à Saint-Pierre; elle a conservé son éloge en ces termes :

Pauperibus largus, miseris solatia præstans,
Sedis apostolicæ crescere fecit opes.

La figure de Félix IV, malheureusement refaite sous Alexandre VII, se voit dans les peintures de Saint-Côme et Saint-Damien. — Voyez Gregorovius, *Gesch. d. St Rom.*, I, 3e éd., 1875; Hefele, *Conciliengesch.*, II, 724, 2e éd., 1875. — Le nom du pape Félix IV est attaché à la plus ancienne leçon du *Livre des papes;* on l'appelle le Catalogue Félicien, parce que ce document se termine avec la vie de ce pape. S. Berger.

FÉLIX V. — Amédée, duc de Savoie, élu pape le 5 novembre 1439 par le concile de Bâle, accepta la tiare le 5 janvier 1440, après avoir renoncé définitivement à la couronne de Savoie en faveur de son fils aîné. Amédée, que l'on peut considérer comme un des fondateurs de la puissance de sa maison, qui s'était distingué comme prince temporel par sa prudence et sa modération, vivait depuis 1434 dans la retraite à l'ermitage de Ripaille, partageant son temps entre la méditation et les affaires de l'Etat. Le concile de Bâle le choisit pour des raisons politiques; Amédée ne se décida qu'après de longues hésita-

tions et « les larmes aux yeux. » Il fait son entrée solennelle à Bâle le 24 juin 1440, il est couronné le 24 juillet par le cardinal d'Arles. Le nouveau pape croyait pouvoir compter sur l'appui de l'Allemagne, de l'Italie et peut-être de la France; mais il ne tarda pas à perdre ses illusions : Frédéric III, quand il vint à Bâle en 1442, refusa non-seulement de visiter le concile, mais il n'accorda au pape que le titre de *Benignitas tua*, il ne lui baisa que la main en ployant le genou; Alfonse de Naples se réconcilie avec Eugène IV et lui permet ainsi de retourner à Rome; Philippe-Marie et Sforza abandonnent la cause du concile. La France et l'Allemagne se rapprochent d'Eugène IV, celle-là dans l'intérêt de la paix de l'Eglise, celle-ci en vendant son obédience à prix d'argent (221,000 ducats d'or; voyez Voigt, *Æneas Piccolomini*, t. Ier, appendice II). Après la mort d'Eugène IV et l'élection de Nicolas V, une assemblée est réunie à Lyon pour mettre un terme au schisme : l'archevêque de Trèves, les députés des rois de France, d'Angleterre, de Sicile, du duc de Saxe et de l'archevêque de Cologne y discutent avec l'archevêque d'Arles et Jean de Grolée, représentants du concile et de Félix V. Ce dernier, qui s'était retiré à Genève et qui n'avait plus d'autre ambition que de se démettre avec dignité, fait ses conditions, qui sont acceptées par les députés envoyés de Lyon et chargés de traiter avec lui. Il convoque le concile à Lausanne et lui déclare que, pour le repos de l'Eglise et à la prière des rois de France, d'Angleterre et de Sicile, et du dauphin du Viennois, il renonce au pontificat (7 avril 1449). Ensuite de cette démission, les Pères procédèrent à l'élection de Nicolas V, qui, fidèle à la promesse qu'il avait faite, donna à Félix le titre de légat du saint-siége, avec de grandes prérogatives, approuva toutes les mesures qu'il avait prises pendant son règne et rétablit dans leurs biens et honneurs ceux qui avaient été condamnés ou révoqués par Eugène IV et par Nicolas V lui-même. Félix V retourne à son ermitage de Ripaille et meurt à Genève le 7 janvier 1451, à l'âge de soixante-sept ans. — Voyez Guichenon, *Histoire généalogique de la royale maison de Savoie*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1660; Voigt, *Æneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II*, 3 vol. in-8°, 1856-1863; les historiens du concile de Bâle. G. Leser.

FÉLIX DE NOLE (Saint), confesseur, était de cette ville campanienne qui a donné aux cloches le nom de *nola* et celui de *campana*, et qui fut illustrée par saint Paulin. On raconte que, dans la persécution de Dèce, il se cacha dans la crevasse d'un mur, et qu'une araignée, étendant sa toile à l'entrée de sa retraite, le déroba à ses persécuteurs. Saint Paulin, qui avait dès son enfance voué un culte à saint Félix de Nole, se rendit en 394 auprès du tombeau de son saint patron, et il occupa, de 409 à 431, le siége de Nole. Pendant quatorze ans au moins, il consacra, chaque année, une hymne à saint Félix, au jour de sa fête (*Carmina natalitia*, dans ses œuvres, publiées par Muratori, Vérone, 1736, in-fol.; voyez Ebert, *Gesch. der christl. lat. Literatur*, 1874, p. 291; Lagarde, *Paulin de Nole*, Paris, 1877; Boissier, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1878); il y décrit le culte du saint

confesseur, le pèlerinage qui se faisait de tous lieux vers sa tombe, et il raconte, dans des vers pleins de charme, les miracles qui s'accomplissaient par son intercession, tels que l'histoire de ce paysan auquel le saint fit rendre les bœufs qu'on lui avait dérobés. — Voyez Grégoire de Tours, *De Gl. Mart.*, 104; Tillemont, IV; Ruinart; *Acta sanct.*, 14 janv., I. S. Berger.

FÉLIX, évêque d'Urgel. Voyez *Adoptianisme*.

FÉLIX PRATENSIS, ainsi nommé du lieu de sa naissance, Prato en Toscane, fils de rabbin et rabbin lui-même, se convertit au christianisme et entra (avant 1506) dans l'ordre des augustins, auquel il rendit de grands services ; il séjourna assez longtemps à Venise, auprès de Bomberg, puis se rendit en 1518 à Rome, où il prêcha pendant bien des années avec succès en hébreu à ses anciens coreligionnaires, et y mourut presque centenaire, en 1539 d'après les uns, en 1537 d'après d'autres. — C'est lui qui, vers 1515, enseigna l'hébreu au savant imprimeur de Venise (mais originaire d'Anvers) Daniel Bomberg, l'Alde de la typographie hébraïque, auquel on doit tant de publications précieuses en cette langue à partir de 1516 ; Félix collabora activement aux premiers ouvrages sortis de ses presses, et dirigea en particulier la publication de la première *Bible rabbinique* (Venise, 1517-18, 4 part., in-fol.), dédiée à Léon X, dans laquelle il joignit au texte hébreu non-seulement les paraphrases chaldaïques presque toutes encore inédites, et les commentaires des principaux rabbins, mais publia pour la première fois la grande Massore et nota en marge du texte un assez grand nombre de variantes tirées de manuscrits (cf. Masch, *Bibl. sacra*, I, p. 96; de Rossi, *Annales hebr. typogr.*, II, p. 15) ; peut-être prit-il part aussi à l'édition du texte hébreu seul, avec quelques variantes, que Bomberg publia la même année (4 part., in-4°). Bien que les Bibles rabbiniques postérieures, publiées par le savant Jacob ben Chajim de Tunis, qui remplaça Félix à partir de 1518 chez Bomberg, soient plus complètes et beaucoup plus exactes, surtout pour la Massore, il reste à Félix le grand mérite d'avoir ouvert la voie par une Bible hébraïque bien supérieure à celles qui avaient été imprimées jusque-là. — Il avait formé aussi le projet de traduire tout l'Ancien Testament d'hébreu en latin, et au dire de quelques auteurs, il l'aurait réalisé ; quoi qu'il en soit, le pape Léon X, son protecteur, n'autorisa l'impression que de la traduction des Psaumes, qui lui est dédiée, accompagnée de quelques notes philologiques (*Psalterium ex hebræo diligentissime ad verbum fere tralatum, fratre Felice interprete*, Venet., P. Lichtenstein, sumptibus D. Bombergi, 1515, in-4° ; Hagenoæ, Th. Anselm., 1522, in-4° ; Basil., Andr. Cratander, 1524). Cette version, que Bomberg assure avoir été faite en quinze jours, n'est cependant pas sans mérite et fut fort appréciée au seizième siècle, où elle fut souvent réimprimée (entre autres avec d'autres traductions latines des Psaumes dans *Psalterium sextuplex*, Lugd., Seb. Gryphius, 1530, in-8°, et *Liber Psalm. cum translationibus quatuor et paraphrasibus duabus*, Argent., 1545, in-8°). Elle ouvre d'une manière remarquable la marche des nombreux travaux analogues sur le

Psautier que cette époque vit paraître, et servit en outre par son littéralisme à mieux faire saisir le sens précis du texte hébreu à ceux qui ne possédaient qu'imparfaitement cette langue ; c'est ainsi que Félix est indiqué et suivi comme une autorité reconnue par des catholiques tels que Titelmann (*Elucidationes in Psalm.*, 1531) et J.-B. Folengio (*Com. in Ps.*, 1543), et par des protestants tels que Lefevre d'Etaples (*Psalterium David*, Paris, 1524), Bugenhagen (*In Psalm. interpretatio*, 1524), Aurogallus (*De Hebræis nominibus*, 1526), Musculus (*Com. in Ps.*, 1550). — Sources : Elssius, *Encomiasticon Augustinianum*, Bruxel., 1654, p. 192 ; Colomiès, *Italia orient.*, p. 19; Wolf, *Bibl. Hebr.*, I, p. 981, et III, p. 935; et surtout : Gandolfus, *Dissertatio de Augustinianis scriptoribus*, Rom., 1704, p. 120 ; J. A. Fabricius et Mansi, *Bibliotheca latina med. ætatis*, 1754, II, p. 159. A. Bernus.

FELLER (François-Xavier de), publiciste ecclésiastique, né le 18 août 1735 à Bruxelles, fit ses études en France au collége de Troyes, entra en 1754 dans l'ordre des jésuites et passa en Hongrie après la condamnation de sa société par le parlement de Paris (6 août 1762). Lors de son retour en Belgique, ses supérieurs, frappés de son talent oratoire, l'employèrent comme prédicateur à Nivelles, puis à Liége, jusqu'à la promulgation par Clément XIV de la bulle *Dominus ac Redemptor noster*. Occupé tout entier en apparence de travaux historiques, le Père de Feller n'en servit pas moins avec un actif dévouement les intérêts de sa compagnie dans les Pays-Bas, et profita de son crédit sur les populations pour les indisposer contre les réformes de Joseph II. Après la victoire des armes autrichiennes, il émigra en Bavière (1796), fut accueilli avec distinction par l'archevêque de Freysing. Il mourut le 23 mai 1802 à Ratisbonne. Son activité littéraire fut véritablement surprenante : le nombre des écrits sortis de sa plume ne s'élève pas à moins de cent vingt, dont soixante-dix font partie du journal historique et littéraire dit *Journal de Luxembourg*, alternativement édité dans cette ville et à Liége (1774-1794) et presque entièrement rédigé par le docte jésuite. Quelques-uns de ses ouvrages parurent sous le pseudonyme de Flexier de Réval, entre autres son *Catéchisme philosophique* (Liége, 1773). Les plus estimés sont son *Dictionnaire historique et littéraire* (8 vol., Liége, 1781) et son *Coup d'œil sur le congrès d'Ems*, où il prend en main avec une incontestable habileté la défense de la curie romaine (2 vol., Dusseldorf, 1789). Ses confrères éditèrent après sa mort son *Cours de morale chrétienne et de littérature religieuse* (5 vol., Paris, 1824). — Sources : *Notice sur la vie et les ouvrages de M. l'abbé de Feller*, Liége, 1802; Baader, *Savants bavarois*. E. Strœhlin.

FELLON (Thomas-Bernard) naquit à Avignon le 12 juillet 1672 et mourut le 25 mars 1759, dans sa quatre-vingt-sixième année. Ayant, dès son enfance, montré un grand amour pour l'étude, il entra dans l'ordre des jésuites, où il enseigna les humanités avec succès. Plus tard, il se consacra à la prédication et à la direction spirituelle des âmes. Il paraît avoir eu aussi quelque talent pour la poésie latine. Il publia un certain nombre d'ouvrages, dont voici les principaux :

Fabra Arabica; Magnes; Oraison funèbre de monseigneur le duc de Bourgogne; Oraison funèbre de Louis XIV; ces deux discours ne sont pas sans mérite, mais il y manque de la chaleur; *Paraphrase des psaumes*, in-12; *Traité de l'amour de Dieu selon la doctrine, l'esprit et la méthode de saint François de Sales*, Nancy, 1754, 3 vol. in-12. Dans ce livre, qui est peut-être le meilleur de tous ceux que l'auteur a publiés, il montre qu'il avait en même temps une grande piété et beaucoup de goût. L'ouvrage du P. Favre, dit un de ses biographes, « présente sous un point de vue plus agréable et dans un ordre plus méthodique » les matières que l'évêque de Genève avait renfermées dans son traité. A. MAULVAULT.

FÉNELON (François de Salignac de La Mothe), célèbre écrivain et prélat français du dix-septième siècle. — Issu d'une ancienne famille du Périgord, il naquit au château de Fénelon le 6 août 1651, et mourut à Cambrai le 7 janvier 1715. Sa carrière littéraire et ecclésiastique peut se partager en trois époques : 1° celle de ses premiers écrits et de son préceptorat du duc de Bourgogne; 2° celle de sa lutte avec Bossuet sur le quiétisme; 3° celle de son activité pastorale comme archevêque de Cambrai. Nous insisterons surtout sur la seconde. — I. Elevé dans la maison paternelle jusqu'à l'âge de douze ans, le jeune Fénelon eut le privilége d'avoir pour premier maître un homme qui aimait les lettres grecques et latines, et qui, par son enseignement, sut de bonne heure lui en inspirer le goût. Il fit ses humanités à l'université de Cahors et alla ensuite achever sa philosophie au collége du Plessis, à Paris. Là, sa vocation ecclésiastique s'étant pleinement révélée, il se mit à l'étude de la théologie; par une singulière ressemblance de destinée avec Bossuet, son futur adversaire, il prêcha, à l'âge de quinze ans, avec un grand succès, son premier sermon. On le fit entrer alors au séminaire de Saint-Sulpice, placé sous la direction du savant et pieux Tronson. Les biographes de notre écrivain attribuent à l'influence exercée sur le jeune étudiant par ce maître vénéré la tendance qui entraîna plus tard Fénelon dans les voies du quiétisme; il est probable que la lecture assidue des écrivains mystiques, et en particulier de François de Sales, qui fut toujours son auteur de prédilection, contribua à développer le penchant naturel de son esprit et de son cœur. Consacré prêtre à l'âge de vingt-quatre ans, en 1675, il fut appelé aussitôt à exercer le ministère sacerdotal dans la communauté même des prêtres de Saint-Sulpice. C'est là qu'il commença à se livrer aux exercices d'un art où il devait exceller, en expliquant l'Ecriture au peuple les dimanches et les jours de fête, et en prenant une part active aux catéchismes donnés aux enfants. Enflammé du zèle missionnaire, il voulait alors se consacrer aux missions du Levant, mais empêché par diverses circonstances de suivre l'impulsion de son cœur, il accepta le poste de supérieur des *Nouvelles converties* où l'appelait l'archevêque de Paris. Ces fonctions nouvelles le mettaient en rapports journaliers avec ces jeunes huguenotes que la ruse ou la violence avait arrachées à l'*hérésie* et dont il fallait affermir l'orthodoxie chancelante. Malgré sa douceur, Fénelon

fut de son siècle et de son Eglise : il approuva pleinement le triste système qui enfanta *la révocation de l'édit de Nantes* et aboutit à l'appauvrissement de la France, il fut intolérant dans ses principes et dans sa pratique ; il faut cependant lui rendre cette justice que, dans sa méthode de conversion, il ne cessa de préférer les voies de la persuasion à celles de la rigueur. C'est à cette époque que Fénelon fit la connaissance de Bossuet, dont il suivit pendant quelque temps les *Promenades philosophiques* et les *Conférences sur l'Ecriture sainte* qui eurent lieu à Saint-Germain et à Versailles, de 1672 à 1685. En 1681, Fénelon quitta un moment la direction des *Nouvelles catholiques* pour entrer en possession du doyenné de Carenas que lui offrait son oncle, l'évêque de Sarlat ; mais il revint bientôt à son premier poste, qu'il occupa pendant dix ans. De cette période datent les premiers écrits de l'illustre écrivain. Ce fut d'abord son traité de *L'éducation des filles*, composé à la sollicitation de la duchesse de Beauvilliers pour la direction de ses enfants. Ce livre commença sa fortune et devint bientôt le manuel des mères de famille. Il mérite sa réputation par la simplicité et la pureté du style, par la vérité et la finesse des aperçus moraux. Le jeune prêtre a su pénétrer au fond de ces natures féminines si délicates avec un regard à la fois libre et chaste ; ce qu'il nous dit du caractère de la femme, et de la jeune fille en particulier, est pris sur le vif de la réalité ; les conseils qu'il donne ont pour but de rendre les femmes plus sérieuses, plus heureuses et, ce qui n'était pas un mince mérite à cette époque, plus solidement instruites. Du commerce journalier de Fénelon avec Bossuet résulta un autre ouvrage : *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*, auquel succéda bientôt un livre de polémique, le traité du *Ministère des pasteurs*, où l'auteur s'efforce d'établir que les ministres protestants n'ont aucune autorité légitime ; il est à remarquer que dans ce livre Fénelon veut réfuter les principaux écrits de nos anciens auteurs réformés sur la matière, en particulier l'ouvrage de Du Moulin (voyez *Du Moulin*). Les controverses de cette nature passionnaient alors les esprits : on était à la veille de la révocation de l'édit de Nantes. Dès que cet acte odieux fut accompli, des missions catholiques *bottées* furent organisées dans les provinces sous la direction de prêtres de talent ; sur la présentation de Bossuet, Fénelon fut chargé de celles de l'Aunis et de la Saintonge. Il y déploya, sans beaucoup de succès, toute l'ardeur de son zèle et toutes les amabilités de son caractère. Il ne put échapper pourtant aux imputations des esprits violents : on l'accusa de montrer trop de douceur et de condescendance à l'égard des hérétiques ; il se justifia aisément de ce reproche. Il allait être appelé par Louis XIV au siége épiscopal de Poitiers, lorsque l'intervention de l'archevêque de Paris, M. de Harley, qui voyait avec peine les rapports d'amitié du jeune abbé avec Bossuet, fit échouer la nomination. Un événement qui devait exercer une grande influence sur la direction de son talent et de sa destinée vint le dédommager de son insuccès. Le duc de Beauvilliers, appelé aux fonctions de gouverneur du duc de Bourgogne, ne crut pas pouvoir remplir ce

poste si difficile sans la coopération de l'homme dont il avait vivement apprécié le savoir et les vertus. Fénelon fut nommé précepteur du prince (1689). Saint-Simon nous a fait connaître dans ses *Mémoires* les défauts de cette nature si bien douée, mais si mal équilibrée, ce caractère à la fois violent et timide, raisonneur et renfermé, « s'emportant, dit-il, contre la pluie quand elle s'opposait à ce qu'il voulait faire. » La tâche du précepteur était donc de discipliner encore plus que d'instruire son royal élève, de lui enseigner le difficile secret de se connaître, de se posséder, de se gouverner avant de gouverner l'Etat. L'illustre écrivain réussit-il pleinement dans l'accomplissement de cette grande œuvre? Les avis sont partagés sur ce point. Plusieurs contemporains, et après eux divers historiens ont reproché à Fénelon d'avoir trop marqué le jeune duc de sa propre empreinte, et ils ont fait remonter jusqu'au maître les imperfections morales de son élève, une piété poussée jusqu'à la minutie, un perpétuel retour sur soi-même, un excès de raisonnement et une peur d'agir qui se firent voir jusqu'à la fin chez le prince. Ces reproches nous semblent excessifs; on a trop oublié, en les formulant, que l'éducation la plus solide peut bien modifier, mais non détruire entièrement les penchants et les goûts de l'homme naturel; on a trop méconnu surtout les admirables qualités que cette direction fit éclore et qui promettaient à la France un roi austère, dévoué et instruit. La mort prématurée du duc de Bourgogne vint renverser ces espérances; les regrets profonds et universels qu'elle inspira sont le plus bel hommage rendu à l'œuvre du précepteur. Quoi qu'il en soit, c'est à cette œuvre que nous devons plusieurs écrits sortis de la plume de Fénelon, entre autres ses *Fables*, ses *Dialogues des morts*, et le plus populaire de tous, *Les aventures de Télémaque;* ce dernier ne parut que plus tard. Bien qu'il n'eût publié encore que les deux premiers ouvrages, l'Académie française lui ouvrit ses rangs à la mort de Pélisson. Très-apprécié alors par Mme de Maintenon, il fut un de ceux auxquels elle soumit les règlements qu'elle avait rédigés pour sa maison de Saint-Cyr, récemment fondée; elle fut même sur le point de le prendre pour directeur. En 1694, Louis XIV, désirant récompenser les services qu'il avait rendus, le nomma à l'abbaye de Saint-Valéry, de l'ordre de Saint-Benoît; un an après, il l'appela à l'archevêché de Cambrai. La cérémonie de son sacre eut lieu dans la chapelle de Saint-Cyr; Bossuet était un des consacrants. Le nouveau prélat était parvenu au faîte de la faveur; la grande controverse du *quiétisme* qui venait de surgir allait bientôt traverser sa fortune et agiter sa vie. — II. Le quiétisme est une des formes et des applications pratiques du mysticisme irrationnel; le mystique veut élever l'homme à Dieu d'une manière surnaturelle sans recourir à l'usage de ses facultés naturelles; il a la prétention de conduire à la connaissance directe de l'Etre éternel, à la possession de la vie et de l'essence divines. Le quiétiste, poursuivant le même but, croit avoir trouvé la véritable méthode pour y atteindre : l'oraison silencieuse, la contemplation pure, l'amour désintéressé, la perte de toute conscience, de toute personnalité

l'anéantissement de soi-même, le repos absolu en Dieu. Cette tendance est aussi ancienne que le monde; on la retrouve au fond des grandes religions orientales (à l'exception du parsisme), spécialement dans le bouddhisme, et au sein de plusieurs sectes chrétiennes : les bégards, les hésychastes et bien d'autres encore; elle est l'inspiratrice secrète de l'ascétisme et du monachisme de tous les temps. Au dix-septième siècle, il était inévitable qu'elle se manifestât sous une forme nouvelle. Ce qui dominait, à la fin du siècle, à la cour du « grand roi, » c'était le catholicisme, mais le catholicisme devenu étroit et dévotieux, le catholicisme transformé en un ensemble de pratiques extérieures et mercenaires. La recherche d'une vie supérieure, la vie en Dieu, l'aspiration à l'amour pur sans motifs intéressés, devait plaire à des âmes tendres et pieuses; une nouvelle méthode de spiritualité devait séduire des consciences inquiètes et timorées. En réalité, le quiétisme, tel qu'il se montra dans la personne d'une femme distinguée et vertueuse et dans celle d'un prélat chrétien et grand seigneur, n'était pas loin d'apparaître comme une protestation légitime au sein de l'Eglise contre les excès du formalisme, comme une tentative généreuse et pacifique de réforme religieuse. Il faut, il est vrai, distinguer soigneusement deux sortes de quiétisme, celui de Molinos, par exemple, qui servait de prétexte aux plus honteux déréglements, et celui de Mme Guyon, qui se présentait avec tout le charme d'une imagination vive et d'un cœur innocent. Fénelon fit la connaissance de cette dame dans la société de Mme de Beauvilliers, qui l'avait chaleureusement accueillie. Tout en trouvant exagérées certaines expressions de ses ouvrages, le futur prélat s'attacha à sa personne et à la doctrine fondamentale professée par elle; ainsi naquit entre ces deux âmes cette amitié célèbre dont la calomnie n'a pu faire soupçonner la pureté. La duchesse de Chevreuse et la froide Mme de Maintenon elle-même furent un moment sous le charme, mais bientôt celle-ci commença à s'inquiéter; elle s'adressa d'abord à son directeur, l'évêque de Chartres, qui confirma ses appréhensions, puis successivement à plusieurs prêtres éminents : Bossuet, Noailles, Bourdaloue et d'autres encore, qui trouvèrent tous dangereuses ces nouveautés. Dans sa déférence pour Bossuet, Fénelon eut la malencontreuse idée de conseiller à son amie de soumettre ses écrits à l'examen de ce prélat, qui était déjà considéré comme le grand docteur de l'Eglise gallicane. L'évêque de Meaux ayant manifesté sa désapprobation sur le fond du système, tandis que l'abbé de Fénelon ne trouvait à reprendre que quelques expressions inexactes, la mésintelligence commença à se glisser entre ces deux hommes, jusqu'alors amis. Mme Guyon ayant demandé des commissaires pour juger sa personne et ses idées, une conférence eut lieu à Issy, à laquelle Fénelon, qui venait d'être nommé archevêque de Cambrai, fut admis en compagnie des juges déjà désignés : Bossuet, Noailles et Tronson, directeur de Saint-Sulpice. Le résultat de cette conférence fut de rendre suspecte l'orthodoxie du nouvel archevêque, et de provoquer chez Bossuet une attitude décidément hostile. Mme Guyon, qui s'était

engagée à demeurer désormais dans le silence, étant sortie de son repos, fut incarcérée à Vincennes; mais sa position de persécutée ne fit que la rendre plus intéressante et plus chère aux yeux de Fénelon. La lutte était maintenant déclarée entre les deux prélats. Bossuet qui, à l'origine de la dispute, ne connaissait pas les auteurs mystiques, se mit à les lire et publia bientôt après son *Instruction sur les estats d'oraison*, que Fénelon refusa d'approuver. Pour justifier son refus, l'archevêque de Cambrai publia son fameux livre : l'*Explication des maximes des saints*, qui devait lui causer tant de mal. Cet ouvrage est un petit traité dans lequel l'auteur veut fixer les divers degrés de la vie intérieure chez le fidèle; il est rédigé sous la forme passablement aride et monotone de quarante-cinq articles, divisés chacun en deux paragraphes, dont l'un établit le vrai et l'autre le faux sur la question. Toutes les voies intérieures, tous les degrés de spiritualité se réunissent pour Fénelon dans un principe souverain, *le pur amour*, qui est le plus haut degré de la perfection chrétienne. Ecartant dès l'entrée trois espèces d'amour pour Dieu qui lui semblent mercenaires, considérant comme insuffisant le quatrième genre d'amour, celui où l'amour désintéressé domine, mais n'anéantit pas encore la recherche du bonheur personnel, l'auteur propose comme fin dernière à l'âme chrétienne cet amour pour Dieu considéré en lui-même, sans aucun autre mélange de motifs intéressés, où cette âme « veut Dieu pour soi, mais non pour l'amour de soi. » Pour elle alors le désir des récompenses et la crainte des châtiments a pris fin; dans les ardeurs de sa charité elle consentirait avec joie, si la gloire de Dieu y était intéressée, au malheur et aux souffrances d'une damnation éternelle. Pour arriver à ce pur amour, Fénelon indique la voie déjà ouverte par les mystiques : la sainte indifférence, la désappropriation, l'abandon absolu de soi-même, l'état passif, et il recommande le grand moyen d'y parvenir et de s'y affermir : la contemplation. Ajoutons, pour être juste, qu'en plaçant ainsi sous son haut patronage les principes essentiels de la mystique, l'auteur des *Maximes* met constamment en garde ses lecteurs contre les erreurs et les excès des quiétistes conséquents, comme Molinos. L'union avec Dieu qu'il postule est toujours une union morale, et les moyens qu'il préconise sont purs de toutes concessions faites à la chair. — La lecture de cet ouvrage redoubla la colère de l'évêque de Meaux; il fit part de ses sentiments à Louis XIV, aux yeux duquel toutes les nouveautés étaient suspectes. Le monarque et la cour se tournèrent alors décidément contre leur auteur, qui eut encore le chagrin de voir se prononcer dans le même sens l'abbé de Rancé, réformateur de la Trappe. On intima à Fénelon l'ordre de se rétracter; il refusa et se décida à soumettre son livre au jugement du pape. Nous ne pouvons suivre toutes les péripéties de la polémique qui se poursuivait en France pendant l'étude que les dix consulteurs, nommés par Innocent XII, faisaient à Rome de l'écrit déjà célèbre; nous renonçons à analyser les diverses publications où les deux prélats déployèrent toute la fécondité et toute la souplesse de leur esprit, mais où Bossuet montra une hauteur

et une dureté qui font tort à sa gloire. On sait le résultat final de la lutte : après soixante-quatre congrégations, les dix consulteurs s'étant trouvés partagés *ex æquo*, selon les règles ordinaires du saint-siége, la sentence aurait dû être favorable à Fénelon, mais le pape, cédant aux instances de Louis XIV, porta l'examen définitif du livre à la congrégation des cardinaux du saint office, qui le condamna. On connaît aussi la manière dont l'archevêque de Cambrai reçut ce rude coup : dès qu'il apprit la décision et avant même qu'elle fut enregistrée, il rédigea un mandement dans lequel, avec une touchante simplicité, il acceptait sans réserve sa condamnation. La discussion est encore ouverte sur cette soumission si prompte et si entière; elle a été mise en regard de divers propos échappés plus tard à l'illustre prélat, et qui donnent lieu de croire qu'il fut plutôt vaincu que convaincu; on a vu dans cet acte plus d'habileté que de sincérité; on a déploré les défaillances d'un esprit si éclairé et jusqu'alors si obstiné. Tous ces reproches ont leur part de vérité. Il nous semble cependant que, pour juger l'accusé avec une entière justice, il faut ne pas oublier l'influence immense qu'exerçait à cette époque le dogme de l'autorité de l'Eglise et de la souveraineté de ses décisions. Hélas ! en plein dix-neuvième siècle, au sein de cette même Eglise, sur des questions autrement graves et après des décisions bien plus arbitraires, n'a-t-on pas eu le triste spectacle de rétractations plus étonnantes, et à coup sûr moins désintéressées ! — III. Après cet acte réputé si méritoire, les amis de Fénelon se persuadaient que la faveur du roi lui serait rendue et qu'on le verrait reparaître bientôt à la cour. Il n'en fut rien : Louis XIV ne lui pardonnait pas ses *chimères* (d'après Voltaire il aurait dit une fois, en parlant de lui, qu'il était « le plus bel esprit et le plus chimérique de son royaume »); il ne pardonnait pas surtout l'obstination qu'il avait mise à les défendre. Une nouvelle circonstance fortifia le monarque dans son éloignement pour le prélat. Peu de temps après sa condamnation parut l'ouvrage qui a rendu Fénelon si populaire et qui a eu tant d'éditions : *Les aventures de Télémaque*. Ce livre avait été composé par le précepteur du duc de Bourgogne pour l'instruction de son élève; l'auteur n'avait pas songé à le publier; ce fut l'infidélité d'un domestique auquel il avait confié son manuscrit qui le livra à l'impression. Le succès de cette publication fut immense; à peine les presses, dit un journal du dernier siècle, pouvaient-elles suffire à la curiosité du public, quoique les éditions fussent pleines de fautes. Boileau l'approuva fort ; il écrivit à son ami Brossette : « L'avidité avec laquelle on le lit fait bien voir que si on traduisait Homère en beaux mots, il ferait l'effet qu'il doit faire et a toujours fait. » Le grand mérite littéraire du *Télémaque*, au milieu de tous ses défauts, est en effet de nous rappeler le grand poëte hellénique et de nous apporter comme un lointain et fidèle reflet de ce génie grec qui a enfanté tant d'œuvres d'une immortelle jeunesse et marqué de son empreinte l'imagination de tous les peuples civilisés. Quant aux idées du livre, elles offrent un singulier mélange de vues justes et hardies et de détails chimériques et puérils. On y

crut reconnaître la satire de Louis XIV et de son gouvernement. L'auteur s'en défendit en déclarant que la date de la composition du *Télémaque* était bien antérieure; qu'en le rédigeant il n'avait songé qu' « à amuser M. le duc de Bourgogne et qu'à l'instruire en l'amusant, sans jamais vouloir donner cet ouvrage au public; » il ajoutait avec raison qu' « il l'avait fait en un temps où il était charmé des marques de bonté et de confiance dont le roi le comblait; » il n'en reste pas moins que le livre renferme une vive et spirituelle critique des abus de la royauté absolue et que la plupart de ces abus éclataient dans le gouvernement de Louis XIV. Ce sont ces hardiesses d'esprit qui ont fait considérer Fénelon comme un novateur et ont accru sa gloire au dix-huitième siècle. Le mécontentement du monarque après la condamnation des *Maximes* et la publication du *Télémaque* fit craindre à l'archevêque de Cambrai qu'on ne lui créât des difficultés dans l'exercice de son ministère, auquel il désirait se consacrer tout entier; c'était là une crainte vaine : le prélat fut laissé pleinement libre dans son œuvre ; il faut même ajouter, à la louange de Louis XIV, que ce roi sut en plusieurs occasions accueillir avec intérêt les observations que Fénelon lui faisait parvenir par l'intermédiaire du père Le Tellier. Il nous est impossible de suivre notre auteur dans cette dernière période de sa vie; elle fut remplie par les travaux du cabinet, l'activité pastorale et les devoirs d'une aimable et large hospitalité. La promenade était sa seule distraction; contrairement aux goûts de son siècle, Fénelon aimait passionnément la campagne et, dans ses excursions, il se plaisait, comme Cicéron, à s'entretenir avec ses amis sur les sujets les plus variés; au dire de Saint-Simon, dont le témoignage à son égard ne peut être suspect de partialité, nul ne le surpassait dans le talent de la conversation. Il possédait d'ailleurs, avec les grâces de l'esprit, un caractère plein d'amabilité. Il allait visiter les paysans dans leurs chaumières et consentait quelquefois à partager leur modeste repas. Il recevait à sa table ses amis et ses subordonnés ecclésiastiques, et en faisait les honneurs avec une politesse où les manières du grand seigneur qui lui étaient propres étaient tempérées par une grande simplicité. Sa réputation, devenue européenne, lui facilita l'accomplissement de ses devoirs pastoraux; pendant la guerre, il put continuer ses visites dans toutes les parties de son diocèse, occupé alors par les armées ennemies. La prédication tenait aussi une large place dans les méditations et l'activité du pieux prélat. Il est moins connu à cet égard; la réputation de l'orateur s'est perdue en quelque sorte dans celle de l'écrivain et aussi dans la gloire de ses illustres contemporains, Bossuet et Bourdaloue, et plus tard Massillon, mais elle était grande et légitime; quelques-uns des sermons qu'il a laissés en rendent témoignage. Un grand maître dans l'art d'écrire, La Bruyère, a loué son talent. Fénelon se faisait d'ailleurs du sermon une idée un peu différente de celle qu'en avaient les prédicateurs de son temps; il cherchait à instruire plus qu'à impressionner, et à édifier plus qu'à prouver; il désirait faire connaître au peuple l'Ecriture et la suite de l'histoire

de la religion. Il n'aimait pas les discours méthodiques, lentement élaborés et savamment divisés et subdivisés; il recommandait une forte préparation sur le fond des idées, mais l'improvisation pour la forme. Son admirable traité connu sous le nom de *Dialogues sur l'éloquence*, et qui n'a pas vieilli, est une exposition vive et familière, à la manière des dialogues de Platon, de ses vues principales sur la matière. Du fond de sa retraite, l'archevêque de Cambrai ne cessait pas de s'intéresser à toutes les questions politiques, philosophiques et religieuses qui agitaient l'Europe. Il se montra très-jaloux des droits et des libertés de l'Eglise catholique, mais il eut à nos yeux le tort de tendre trop souvent la main aux jésuites et de se déclarer l'adversaire ardent des jansénistes; il prit même contre ceux-ci une part directe à la controverse que rouvrit la publication d'un livre intitulé *Le cas de conscience*, et publia un mémoire dans lequel il demandait qu'on définît nettement l'infaillibilité de l'Eglise, et qu'on exigeât des fidèles l'adhésion absolue à cette définition. Ce mémoire fut suivi plus tard d'un second qui visait plus ouvertement les jansénistes. En même temps, il préparait ou éditait une série d'opuscules politiques, entre autres, *L'examen de conscience sur les devoirs de la royauté* et *Le plan du gouvernement*, et des travaux littéraires et religieux d'une réelle valeur : sa charmante *Lettre à l'Académie*, où on respire le souffle d'un esprit nourri des chefs-d'œuvre du monde antique, le classique traité *De l'existence de Dieu*, dont le succès fut considérable, ses lettres *sur le culte de la divinité*, *l'immortalité de l'âme* et *le libre arbitre*, suivies bientôt d'autres lettres sur *la vérité de la religion chrétienne* et *l'autorité de l'Eglise catholique*. Mentionnons enfin la vaste correspondance que cet écrivain aimable et admiré, ce directeur de consciences incomparable, entretenait avec une foule d'esprits curieux ou d'âmes troublées qui le consultaient de toutes parts ; les *Lettres spirituelles* sont le plus beau joyau de cette collection. — Sentant que sa dernière heure allait sonner, il écrivit à Louis XIV pour lui recommander de lui choisir un successeur qui ne fût pas entaché de jansénisme. Il mourut le 7 janvier 1715, après avoir rédigé son testament, dans lequel il renouvelait sa soumission entière au siége apostolique. — L'édition la plus complète de ses œuvres a paru à Versailles et à Paris, Lebel et Leclerc, 34 vol. in-8°, 1820-1830. — Sources : *Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Beausset, 4 vol. in-8° ; *Mémoires* de Saint-Simon ; *Histoire littéraire de Fénelon*, par l'abbé Gosselin, 1 vol. ; *Nouvelle biographie universelle; Histoire de la littérature française*, par D. Nisard, 3e vol. ; *L'intolérance de Fénelon*, par O. Douen. N. Recolin.

FÉNELON (Jean-Baptiste de Salignac, abbé de), né en 1714 à Saint-Jean-d'Estissac, en Périgord, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai. Il fut appelé aux fonctions d'aumônier de Marie Leczinska, femme de Louis XV, puis dirigea un établissement charitable fondé pour améliorer le sort des *petits Savoyards* à Paris. Malgré ses vertus, il fut arrêté comme suspect sous la Terreur et traduit au tribunal révolutionnaire, qui le condamna à mort : il subit le supplice le

8 juillet 1794. C'est en son honneur que le nom d'Asile-Fénelon a été donné à l'établissement charitable de Vaujours, destiné à élever des enfants pauvres.

FENOILLET ou Fenouillet (Pierre de), évêque de Montpellier, né à Annecy, en Savoie, mort à Paris en 1652, exerça d'abord les fonctions de théologal à Gap, et celles de prédicateur ordinaire de Henri IV. Il assista en 1609 au concile de Narbonne. Outre quelques *Oraisons funèbres*, on a de lui : 1° *Harangue au roi* (Louis XIII), pour l'engager à enlever Montpellier aux protestants (cette harangue se trouve dans le *Mercure français*, t. VIII) ; 2° *Remontrance au roi contre les duels, prononcée au nom du clergé de France à la tenue des Etats*, le 26 janvier 1615. — Voyez De Grefeuille, *Hist. ecclés. de Montpellier*, l. V, c. v.

FERDINAND III (Fernando) le Saint, né en 1199, était fils du roi de Léon Alonso IX et de l'infante de Castille, Berenguela, fille d'Alonso VIII. Le pape Innocent III avait déclaré l'union des princes illicite, à cause de la parenté des conjoints ; mais le roi de Léon ne consentit à se séparer de sa femme qu'après de longues résistances (1204). Néanmoins Fernando devint roi de Castille en 1217, et en 1230 il monta sur le trône de Léon, malgré les efforts des infantes, que le roi Alonso IX avait fait instituer héritières de la couronne. Fernando III reprit la guerre contre les Maures, que les luttes intestines avaient interrompue. « Brave, actif, patient dans son ambition et mêlant avec une rare habileté la politique au courage, » il s'empara de Cordoue (1236), du royaume de Murcie (1243), de Jaën et de Séville (1248). Infatigable dans son ardeur, il voulait même porter la guerre en Afrique et entreprendre une croisade contre les infidèles, mais la maladie l'empêcha d'exécuter ces plans. Fernando ne combattit pas avec moins de zèle les hérétiques albigeois, qui avaient cherché un asile dans son pays. A Palentia, un grand nombre d'entre eux fut livré au feu, et on raconte que le roi lui-même vint, « en guise de valet, » porter du bois pour les brûler. Luc, évêque de Tuy en 1239 (Lucas Tudensis), dit de ce prince, qu'il unissait l'humilité à la sévérité, et que sa sévérité n'excluait pas la clémence : qu'en tout point il était sans reproche (*Chronicon Hispaniæ*, éd. A. Schott, *Hispania illustrata, seu rerum in Hispania gestarum scriptores varii*, t. IV, p. 112, Francf., 1608). Fernando épousa, en premières noces, Béatrix de Souabe, et après la mort de cette princesse, Jeanne de Ponthieu. Il mourut le 30 mai 1252, à l'âge de cinquante-deux ans, laissant la couronne de Castille et de Léon à son fils, Alonso X. Sur la demande de Charles II, en 1677, Clément X mit Fernando au rang des saints. Sa fête est fixée au 30 mai. Contemporain et parent de Louis IX de France (1226-1270), il ressemble à ce prince par sa ferveur religieuse et par la piété avec laquelle le peuple a honoré sa mémoire. — Voyez Rosseeuw Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, t. IV, l. XI ; Man. Rodriguez, *Memorias para la vida del rey Don Fernando III*, Madrid, 1800.

FERDINAND V (Fernando) le Catholique, fils de Juan II, roi d'Aragon, et de Juana Henriquez, naquit le 10 mars 1452. Par son mariage

avec Ysabel de Castille (1469), il devint le fondateur de la monarchie espagnole. Grâce à la victoire de Toro (1476), les prétentions d'Alonso de Portugal furent repoussées, et Fernando et Ysabel purent se livrer sans réserve à la réorganisation des deux royaumes. Ils soutinrent la bourgeoisie contre l'arrogance de la noblesse et les exigences du clergé, et réformèrent les finances et les lois. Un code unique, publié par le docteur Alonso Diaz de Montalvo, sous le titre de *Ordenanzas reales* (à Huete, 1485), mit fin à l'arbitraire et aux incertitudes de la juridiction. Les grand'maîtrises des ordres militaires de Calatrava, d'Alcantara et de Saint-Jacques furent réunies à la couronne (1487-94-99), et quand le pape Sixte IV voulut élever son neveu, le cardinal don Giorgio, au siége de Cuença, que la reine avait destiné à son chapelain, Alonso de Burgos, celle-ci revendiqua avec énergie les droits de la couronne (1482). Cet esprit d'indépendance n'excluait pas chez Ysabel et chez Fernando une entière soumission aux lois de l'Eglise. L'ardeur avec laquelle ils combattirent les infidèles leur valut le nom de *rois catholiques*. Grenade, le dernier boulevard de la puissance des Maures en Espagne, tomba en 1492; c'est là que fut signé le décret qui exilait les juifs (30 mars 1492). En 1502, la même mesure frappa les Maures. Pour s'assurer de la sincérité de ceux qui acceptaient le baptême, l'inquisition, introduite en Castille en 1478, reçut, en 1483, une constitution nouvelle. Ce tribunal rencontra en Aragon une violente opposition. Pedro Arbues de Epila périt à Saragosse, frappé au pied des autels (1485), et en Andalousie, les rigueurs de Diego de Deza et de Lucero occasionnèrent des révoltes sanglantes (1499-1506). Mais toutes les résistances furent brisées, et l'implacable sévérité des inquisiteurs paralysa le brillant essor de la vie spirituelle de la nation (voyez l'art. *Espagne*). Sous le règne de Fernando et d'Ysabel, l'Espagne commença à jouer un rôle prépondérant dans les affaires européennes. La découverte de l'Amérique (1492) ouvrit au pays des trésors immenses, et des alliances avec les plus puissantes familles régnantes augmentèrent son influence et son crédit. Don Juan, prince des Asturies (1478-1497), épousa Marguerite d'Autriche; dona Juana, dite la Folle, l'archiduc Philippe, prince des Pays-Bas; dona Catalina, Arthur, le fils de Henri VII d'Angleterre. En Italie, Fernando combattit avec succès la politique ambitieuse de Charles VIII et de Louis XII, et enleva Naples aux armées françaises (1504). Les troubles de la guerre de la Sainte-Ligue lui facilitèrent l'annexion de la Navarre espagnole (1512-13). Ysabel mourut en 1504, laissant un grand nom et une réputation sans tache. En 1506, Philippe Ier, que la Castille avait nommé régent du royaume, la suivit au tombeau. Grâce aux efforts de Ximénès, la régence et la tutelle des deux jeunes princes, Charles et Ferdinand, furent confiées à Fernando, leur grand-père, et les armes victorieuses de l'Espagne continuèrent en Afrique la croisade commencée au pied des Pyrénées (1509). Le second mariage de Fernando avec Germaine de Foix (1506) rendit un moment la succession du prince Charles incertaine; mais, le 23 janvier 1516, Fernando mourut à l'âge de soixante-quatre ans, sans laisser d'héritier

direct. Il avait régné quarante et un ans en Castille et trente-sept en Aragon. Les historiens contemporains, L. Marineo (*Cosas memorables*), Pulgar (*Reyes catolicos*), ainsi que Zurita (*Anales de la corona de Aragon*) ont loué l'habileté de Fernando, son esprit économe, la simplicité de sa vie et son courage. Macchiavelli lui a reproché son avarice et sa perfidie. Les auteurs modernes ont rendu justice à son génie politique, mais ils ont blâmé sa mauvaise foi et son ingratitude envers la reine Ysabel, qui lui avait voué sa vie entière avec une passion sans cesse fidèle; envers Christophe Colomb, qui lui donna un monde, et Gonzalve de Cordoue, le plus illustre capitaine de son temps. Si l'Espagne vénère en lui le plus grand de ses rois, les victimes de son fanatisme hypocrite ont voué Fernando, *le maudit*, et *Jesebel* à une éternelle réprobation. — Voyez Borrow, *La Bible en Espagne*, t. I, p. 134; cf. Jean de Mariana, *Hist. génér. d'Espagne*, Paris, 1725, t. IV et t. V; Rosseeuw Saint-Hilaire, *Hist. d'Espagne*, Paris, 1844, t. V, p. 391; t. VI, p. 290, et surtout W. H. Prescott, *History of the reign of Ferdinand and Isabella the Catholic of Spain*, new edition revised in one volume, London. Eug. Stern.

FERDINAND Ier, empereur d'Allemagne. — L'archiduc Ferdinand naquit le 10 mars 1503, à Alcala de Hénarès, en Espagne. C'était le second enfant mâle de Philippe le Beau d'Autriche, fils de l'empereur Maximilien Ier, et de Jeanne la Folle, fille de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle la Catholique. Il passa son enfance dans la péninsule et y reçut une éducation toute espagnole, d'autant plus que son grand-père maternel songeait d'abord à lui confier le gouvernement des provinces ibériques et italiennes. Lorsque son frère aîné, le roi d'Espagne, don Carlos, occupa le trône impérial sous le nom de Charles-Quint, Ferdinand fut chargé par lui de l'administration des provinces héréditaires de la maison d'Autriche en Allemagne (1521). Il se maria vers la même époque avec la princesse Anne, sœur du roi Louis II de Bohême et de Hongrie. Lorsque ce jeune prince eut succombé dans la lutte contre les Turcs, à la bataille de Mohacs (29 août 1526), sans laisser d'héritier, Ferdinand, se réclamant à la fois de ses droits héréditaires, d'anciens traités de partage, et posant sa candidature élective, réussit à obtenir des Etats de Bohême et de Hongrie les couronnes des deux pays. Il entra ainsi lui-même en lutte avec le sultan Soliman le Magnifique, qui vint, après la conquête de la Hongrie, assiéger Vienne en 1529 et ne fut que difficilement repoussé. Tout en continuant contre les Ottomans une guerre qui ne cessa qu'avec sa mort, Ferdinand se mêla de plus en plus activement aux affaires d'Allemagne, à mesure qu'il apprenait à connaître la langue, les hommes et les tendances politiques et religieuses de l'Empire. Remplaçant Charles V, si souvent absent d'Allemagne, il présida de nombreuses diètes, entre autres celle de Spire (1529), qui vit naître le parti *protestant*. Charles V voulut le solidariser encore davantage avec la politique qu'il poursuivait alors et qu'appuyait déjà son frère, en le faisant élire *roi des Romains* à Cologne, le 5 janvier 1531. Aussi Ferdinand l'assista-t-il

énergiquement dans sa lutte contre la ligue de Smalkalde ; il contribua beaucoup à la victoire de Muhlberg, persécuta lui-même les protestants de Bohême (1547) et approuva l'*Intérim* d'Augsbourg (1548). Mais bientôt après nous le voyons préconiser une politique différente de celle de son frère aîné. Soit qu'il se soit rendu compte de l'impossibilité absolue d'écraser le protestantisme allemand, soit qu'il fût froissé des efforts faits par Charles V pour faire désigner d'avance son fils Philippe comme successeur de Ferdinand, alors que ce dernier caressait l'espoir de transmettre la couronne à son propre fils Maximilien, toujours est-il qu'il sépare sa cause de celle de l'empereur. Lors de la défection soudaine de Maurice de Saxe, loin de s'opposer à sa marche triomphante, il se met à négocier avec lui, et de ces négociations (juin-juillet 1552) sort la trêve de Passau, qui rend, provisoirement au moins, la liberté du culte aux princes et aux Etats protestants. C'est encore Ferdinand qui préside la diète d'Augsbourg et y promulgue, le 25 septembre 1555, le célèbre recès impérial, connu sous le nom de la *paix de religion d'Augsbourg*, Charles V n'ayant plus voulu reparaître en Allemagne, après son humiliante défaite. Après son abdication définitive, le 24 mars 1558, Ferdinand Ier est proclamé empereur. Il règne encore un peu plus de six ans, s'appliquant à conserver toujours la balance égale entre protestants et catholiques dans l'Empire. Très-dévot pour son compte, patron des jésuites qu'il installa dans ses Etats héréditaires, protecteur dévoué du concile de Trente, il resta néanmoins tolérant, par politique sinon par conviction religieuse. Il permit même aux princes protestants d'usurper les domaines ecclésiastiques, malgré les stipulations expresses de la paix d'Augsbourg, et de tourner le *reservat ecclésiastique* (voyez *Paix d'Augsbourg*) en remplaçant les évêques et les abbés catholiques par des *administrateurs* protestants. Il mourut à Vienne le 25 juillet 1564, laissant la couronne impériale à son fils Maximilien II, déjà roi des Romains. — Sources : Buchholtz, *Geschichte Ferdinands I*, Vienne, 1831-1838, 9 vol. ; Ranke, *Zur deutschen Gesch. vom Religionsfrieden bis zum dreissigjæhrign Kriege*, Leipz., 1868; Mailath, *Geschichte des œstreichischen Kaiserstaates*, t. II, Hamb., 1837.

Rod. Reuss.

FERDINAND II, empereur d'Allemagne. — L'archiduc Ferdinand d'Autriche naquit à Graz, le 9 juillet 1578, de l'archiduc Charles de Styrie et de Marie de Bavière. Confié par une mère dévote à des précepteurs tirés de la Compagnie de Jésus, il fut élevé dans leurs principes dès sa plus tendre enfance et mis en 1590 à leur université d'Ingolstadt, afin d'y profiter encore de leurs leçons, sous la surveillance plus immédiate de son oncle et tuteur, le duc Guillaume V de Bavière. Il y séjourna pendant cinq ans, puis revint dans son pays natal, où son père venait de mourir, et fut déclaré majeur par un édit impérial en 1596. Après s'être fortifié dans ses pieuses résolutions par un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette (mai 1598), il entreprit la reconversion de la Styrie, presque entièrement protestante alors, au catholicisme. De 1598 à 1602, il usa de tous les moyens possibles pour ramener au

bercail ses sujets hérétiques. L'expulsion des pasteurs, la démolition des églises, les refus de sépulture, la destruction des livres saints, l'emploi des garnisaires, l'exil, les prisons, la condamnation à mort des relaps, finirent par avoir raison des plus obstinés. Ferdinand, désigné dès lors aux suffrages de tous les princes bons catholiques de l'Empire, comme le vrai soutien de l'Eglise, ne sortit pas cependant de cette sphère d'action plus restreinte jusqu'à la mort de Rodolphe II (1612). L'avénement de l'empereur Mathias, qui n'avait point d'enfants, le mit plus en évidence. Un pacte de famille intervint entre les membres de la maison d'Autriche pour le désigner comme héritier présomptif des couronnes de son vieux cousin. Grâce aux efforts de Mathias, il obtint, dès 1617, la couronne de Bohême, et l'année suivante les Etats de Hongrie le désignèrent également comme leur futur monarque. Il semblait devoir atteindre sans peine à un but plus élevé encore, quand éclata la révolution tchèque et la guerre de Trente ans. Alors commença pour Ferdinand une époque de terribles épreuves que son caractère profondément religieux lui permit de traverser avec confiance et sérénité. Nous n'avons pas à la raconter ici. Elu empereur le 26 août 1619, à la mort de Mathias, grâce à l'inepte politique des électeurs protestants, Ferdinand employa toutes les forces nouvelles que ce titre mettait à sa disposition à poursuivre un double but : l'écrasement de la révolte politique et la destruction de la réforme religieuse. Il commença par ses Etats héréditaires ; on sait ce qu'il fit en Bohême, après la victoire de la Montagne-Blanche, le 8 novembre 1620 (voyez l'article *Bohême*). Il agit d'une façon tout aussi impitoyable dans la haute et la basse Autriche, en Moravie, en Silésie, partout où triomphèrent ses armes. Son rêve était de consommer le même bouleversement dans l'Allemagne entière. A la fin de la première période de la lutte trentenaire, alors que son général Wallenstein avait pénétré victorieux jusqu'au fond du Jutland et que l'Allemagne protestante était à ses pieds, il publia le fameux *Edit de restitution* (6 mars 1629) qui ordonnait aux princes et aux états hérétiques de rendre à leurs propriétaires légitimes tous les biens ecclésiastiques occupés depuis 1552, permettait à ces anciens maîtres du sol de ramener leurs sujets au catholicisme et mettait de plus les calvinistes hors le droit commun, en leur déclarant inapplicables les stipulations de la paix d'Augsbourg. Mais, à ce moment même, les dissensions de Ferdinand avec la *Ligue catholique* lui firent perdre les avantages obtenus jusque-là. Attaqué par ses alliés eux-mêmes à la diète de Ratisbonne (1630), il dut renvoyer Wallenstein et licencier son armée au moment où le roi de Suède, poussé par Richelieu, débarquait sur le sol de l'Empire (voyez l'article *Gustave-Adolphe*). La mort de ce monarque à Lutzen ne permit point à Ferdinand II de regagner le terrain perdu. L'œuvre de la contre-réformation s'arrêta, et tout ce que l'empereur put faire avant sa mort, ce fut d'assurer au moins une partie de ce qu'il avait fait, en obtenant des électeurs la nomination de son fils aîné comme roi des Romains. Il mourut peu après à Vienne, le 15 février 1637, sans voir la fin d'une lutte que ses

haines religieuses avaient déchaînée et l'empêchaient de clore après tant de désastres. Esprit borné de nature, et peu cultivé par la suite (il ne lisait jamais d'autres livres que les *Vies des saints*), d'une dévotion minutieuse, de mœurs pures, grand chasseur, faible envers ses favoris, administrateur prodigue au milieu de la plus grande détresse, Ferdinand II occupe encore aujourd'hui, dans les récits de la plupart des historiens, une place qui ne lui revient ni en bien ni en mal. Il fut, dès son avénement et jusqu'à sa mort, l'instrument docile et passif de son entourage immédiat. Ses confesseurs de l'ordre de Jésus, les Rév. P. Martin Becanus et Guillaume Lamormaini, inspirèrent ses mesures de politique ecclésiastique; son favori le prince d'Eggenberg, plus tard le comte de Trautmannsdorf furent les conseillers toujours suivis dans le domaine purement politique. Si sa confiance imperturbable en la bonté de sa cause lui donna une certaine attitude de dignité passive dans ses luttes contre la révolution, attitude qui frappe au premier abord, il n'y montra cependant jamais aucune initiative individuelle et ne mérite pas, même au point de vue le plus exclusivement catholique, d'être considéré comme un grand souverain. — Sources : *Status particularis Sacræ Cæsareæ Maiestatis Ferdinandi II*, sine loco, 1637; G. Lamormaini, *Ferdinandi II Imperatoris virtutes*, Vienne, 1638; Carlo Caraffa, *Germania sacra restaurata*, Coloniæ, 1639; Khevenhiller, *Annales Ferdinandei*, Leipzig, 1716-1724, 12 vol. in-fol.; F. von Hurter, *Geschichte Kaiser Ferdinands II und seiner Eltern*, Schaffh., 1850-1864, 15 vol. Voyez aussi toutes les histoires plus récentes et les innombrables monographies sur la première moitié de la guerre de Trente ans. Rod. Reuss.

FERGUSSON. Voyez *Ecossaise* (Philosophie).

FERMENTAIRES (*Fermentarii* ou *Fermentacei*), nom que les Latins ont quelquefois donné aux Grecs, dans les discussions au sujet de l'eucharistie, parce qu'ils se servent de pain fermenté ou levé. En retour, les Grecs appelaient les Latins azymites (voyez ce mot).

FERRAND, *Ferrandus*, surnommé Fulgence, *Fulgentius*, diacre de l'Eglise de Carthage, ami et disciple de Fulgence, évêque de Ruspe, dont il partagea l'exil en Sardaigne, mort vers l'an 550. Il avait une grande réputation de science et de fermeté de caractère. On a de lui : 1° un recueil des principaux décrets synodaux grecs et africains divisé en 232 chapitres, d'après l'ordre des matières, sous le titre de *Breviatio canonum ecclesiasticorum;* 2° une *Vita S. Fulgentii, Ruspensis episcopi;* 3° une *Epistola ad S. Fulgentium de duabus quæstionibus super salute Æthiopis moribundi;* 4° une *Epistola ad Eugyppium abbatem, de Trinitate et de duabus in Christo naturis;* 5° un recueil de préceptes moraux, sous le titre *De septem regulis innocentiæ*; 6° une *Epistola pro tribus capitulis adversus Acephalos*, qui contient une énergique et solide réfutation des prétentions romaines au nom de l'Eglise d'Afrique. Les œuvres complètes de Ferrand ont été éditées par P.-F. Chifflet, Dijon, 1649, in-4°.

FERRARI (Barthélemy). Voyez *Barnabites*.

FERRARIS (Lucius), théologien franciscain, né en 1750, est célèbre

par les nombreuses éditions de sa *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, ascetica, theologica, polemica*, etc. (Benoniæ, 1752; Venetiis, 1772, etc.), vaste encyclopédie à l'usage des étudiants en droit canon, dont l'érudition indigeste rappelle les volumineuses compilations du moyen âge. Très-imparfaite et négligée au point de vue du dogme et des discussions polémiques, elle sera toutefois utile à ceux qui recherchent l'origine et les priviléges des différents ordres monastiques, l'histoire des cérémonies et la cause première des nombreux rites de l'Eglise romaine; elle est un fil conducteur dans le vaste labyrinthe du formalisme romain. Les articles importants sont accompagnés de nombreuses notes et les bulles papales qui les concernent sont rapportées *in extenso*. Dans le dernier volume, l'auteur a relaté toutes les résolutions de la Congrégation des rites, mais le lecteur doit se tenir en garde contre plusieurs d'entre elles manifestement inauthentiques ou interpolées (préf. de l'éditeur de 1772).

FERRÉOL (Saint) ou saint Forget, évêque de Besançon. Voyez *Besançon*.

FERRÉOL (Saint), évêque d'Uzès († 581). Voyez *Uzès*.

FERRER (San Vicente de), le célèbre apôtre des juifs, se rendit remarquable par ses prédications ardentes et par son ascétisme rigoureux. Il naquit à Valence, le 23 janvier 1357. En 1374, il entra dans l'ordre des frères Prêcheurs. Il étudia à Barcelone (1380). A Lérida, il obtint le grade de docteur par son livre sur le schisme, *Tractatus de moderno Ecclesiæ schismate*, dans lequel il prend le parti de Clément VII contre Urbain VI (1384). Guidé par les conseils de Pierre de Luna, alors légat de Clément VII, il reprit à Paris le cours interrompu de ses études (1391). C'est dans cette ville qu'il doit avoir publié ses traités sur les tentations auxquelles est exposée la foi, sur la vie spirituelle et sur les cérémonies de la messe (voyez Ludw. Heller, *Vinc. Ferrer nach seinem Leben und Wirken*, Berl., 1830). Ses aptitudes lui ouvrirent la carrière des honneurs. A son retour à Valence, il devint conseiller du roi Jean Ier d'Aragon et confesseur de la reine. En 1395, Pierre de Luna, devenu pape sous le nom de Benoît XIII, l'appela à Avignon, et lui conféra la charge de maître du palais. Mais une apparition mystérieuse de Jésus-Christ vint réveiller sa vocation première. Il quitta tout, et après avoir exposé ses vues sur les signes des temps dans son traité intitulé *De fine mundi et tempore Antichristi, Epistola ad Benedictum XIII; die* XXVII *julii* 1412, il se mit à prêcher la repentance avec une telle énergie de parole et des accents si saisissants, qu'il parut avoir récupéré le don des langues de la première Pentecôte chrétienne. Partout où il passait, en Espagne, en France, en Angleterre, les foules accouraient à la voix de ce nouveau saint Jean-Baptiste. Enthousiasmées par ses sermons, dont les notes nous ont été conservées (*Sermones de tempore, de sanctis, per quadragesimum*, etc.), elles formaient des processions, connues dans l'histoire sous le nom de processions des flagellants. Allant de ville en ville, ces hommes cherchaient à mériter le pardon des offenses et la rémission des péchés par les larmes et les macérations et faisaient reten-

tir les rues et les campagnes du chant lugubre de leurs litanies (voyez G. Förstemann, *Geschichte der christlichen Geisslergesellschaften*, Halle, 1828). Malgré les efforts de Gerson, qui lui adressa une lettre personnelle (*Op.*, éd. du Pin, II, p. 658), unis à ceux du concile de Constance qui, en 1416, l'invita par une députation solennelle à assister à ses séances, Vincent Ferrer ne se laissa pas détourner de la voie qu'il avait embrassée. Il mourut à Vannes le 5 avril 1419. L'auteur de la *Chronique de Jean II* le représente traversant les diverses parties du monde et prêchant la foi au Rédempteur, convertissant en Aragon et en Castille un grand nombre de Juifs et de Maures et donnant par la sainteté de sa vie un exemple capable d'encourager les moines, les clercs et les laïques à abandonner leur vie coupable et relâchée. D'après cet auteur, il conjura les princes de soustraire les chrétiens au funeste contact des hommes ennemis de la foi (Vic de la Fuente, *Hist. eccl. de España*, Madr., 1873, t. IV, p. 390). L'influence du saint fut grande. On sait qu'en 1412, il contribua à l'élection de l'infant Ferdinand. Le pape Callixte III le canonisa par une bulle datée du 29 juin 1455 et publiée par Pie II en 1458. Sa fête est fixée au 5 avril. Vincent est frère de Boniface Ferrier, moine chartreux, auteur de la célèbre traduction de la Bible en langue catalane publiée à Valence en 1478, mais si complétement détruite que la dernière feuille seulement d'un exemplaire échappa aux recherches de l'inquisition. Boniface mourut en 1417. — Voyez sur Vincent, sa *Vie* par Petrus Ranzanus, *Acta sanctorum*, vol. I, 5 avril, p. 475; Quetif et Echard, *Script. Ord. Prædicat.*, vol. I, p. 766, et sa biographie par l'abbé Bayle, 1856. Eug. Stern.

FERRIER (Jérémie), fils et petit-fils de pasteurs, pasteur à Nîmes et professeur à l'Académie de cette ville, né à Nîmes vers 1568, s'est rendu tristement célèbre par son apostasie. Il y fut entraîné par un mauvais esprit d'ambition et d'avarice; mais rien, à l'origine, ne faisait prévoir une telle fin, car il se montra longtemps, au contraire, antagoniste violent du catholicisme. Il exerça d'abord le ministère dans l'église d'Alais; il y était depuis huit ans, lorsque le fameux controversiste Pierre Cotton lui fit sommation de disputer publiquement avec lui. Le consistoire de Nîmes, qui avait alors pour pasteurs des hommes pleins de piété et de foi, mais déjà affaiblis par l'âge (Falguerolles et Chambrun), s'empressa de faciliter au jeune et ardent champion du protestantisme une rencontre avec le jésuite : il paya généreusement ses frais de voyage et de séjour. Les conférences eurent lieu en octobre et novembre 1599, excitant une émotion générale dans toutes les classes de la société : à la guerre d'épée avait succédé la guerre de parole et de plume, et l'on s'y portait avec la même impétuosité. Chacun des deux partis s'attribua, naturellement, la victoire. L'Eglise de Nîmes, qui avait perdu Falguerolles en décembre 1599, chercha à lui donner immédiatement le pasteur d'Alais pour successeur; mais elle ne l'obtint qu'en mars 1601, par les soins du synode provincial qui se tint à Nîmes. Ferrier attira par ses prédications un si grand concours d'auditeurs autour de sa chaire, qu'on

dut ajouter des tribunes au temple, très-vaste pourtant, de la Calade. « Il avait, dit l'historien de l'édit de Nantes, l'esprit vif, l'imagination enflammée, une grande facilité à parler, un ton de voix impérieux, une véhémence dans l'action et dans le discours qui entraînait les auditeurs et qui ne leur laissait presque pas la liberté de lui contredire. » Suivant Tallemant des Réaux, « il étoit patelin, populaire, et pleuroit à volonté, de sorte qu'il avoit tellement charmé le peuple, qu'il le menoit comme il vouloit. » Ferrier fut bientôt appelé à remplacer, comme professeur, à l'Académie de Nîmes, le vénérable Chambrun, qui était mort le 28 octobre 1601. Ici encore son succès fut incontestable : les élèves affluèrent en grand nombre. En prenant possession de sa chaire professorale, il publia des thèses qui soulevèrent une violente tempête : il y soutenait que la pape était l'antechrist. Décrété de prise de corps par le parlement de Toulouse, il fut vivement défendu par les Eglises de Nîmes, de Montpellier et d'Uzès, qui nommèrent des députés dont la mission fut de l'accompagner à Castres devant la chambre mi-partie où il devait comparaître, et de veiller à ce que le voyage se fît « avec le plus de seureté pour sa personne que fere se pouvoit. » (Nous prenons ces détails et la plupart de ceux qui suivent dans les registres du consistoire de Nîmes.) Divers synodes provinciaux (Alais fin avril 1602, Montpellier octobre 1602, Uzès avril 1603) approuvèrent ses thèses et la réponse qu'il avait faite aux attaques des adversaires, et le synode national de Gap, en octobre 1603, inséra dans la confession de foi l'article suivant : « C'est la croyance et la confession commune de nous tous, que le pape est l'antechrist, et que c'est un des principaux fondements de notre séparation d'avec l'Eglise romaine, tiré de l'Ecriture sainte, confirmé par nos prédécesseurs, scellé par le sang de plusieurs martyrs. » L'Eglise de Nîmes se montra plus fière que jamais de son pasteur. Le consistoire lui laissait liberté absolue de parole du haut de la chaire; il censura trois consuls protestants qui s'étaient permis, au sortir de l'un de ses prêches (19 novembre 1606), de porter plainte au conseil de ville contre le prédicateur : ils avaient pris pour eux ses attaques contre la négligence des magistrats à réprimer les vices et contre les malversations publiques; ils durent s'humilier et retirer leur plainte (21 mars 1607). L'Eglise de Paris voulut attacher à son service un homme de cette réputation : elle en fit la demande par lettre officielle du 8 mai 1607; elle essuya un refus; mais, sur de nouvelles instances, elle l'obtint pour six mois (29 juillet 1609). Dans cette séance du consistoire de Nîmes, Ferrier avait produit une lettre du duc de Sully dans ce sens, et une décision du synode national de Saint-Maixent (mai 1609). A son retour, sa violence de polémique contre les jésuites mit fort dans l'embarras les administrateurs de son Eglise. En prêchant, le dimanche 8 août 1610, sur quelques versets du chapitre VI du premier livre de Samuel, il s'était moqué des miracles fabriqués par cette société trop célèbre pour appuyer le dogme de la transsubstantiation; il avait parlé de cette ânesse adorant une hostie qu'on lui avait présentée dans de l'avoine. Il avait aussi

raillé le prodige récent dont on vendait des images dans Nîmes et qui avait pour but de faire passer pour martyr le P. Garnet, exécuté en Angleterre comme complice dans l'affaire dite de la conspiration des poudres. Le prédicateur, échauffé par son sujet, avait même demandé que les magistrats empêchassent les jésuites d'ouvrir des établissements d'instruction, et il avait fait allusion à leur théorie sur le régicide. Les magistrats protestants s'étaient concertés avec les magistrats catholiques pour « tirer raison » de ces paroles offensantes : ils accusaient le prédicateur de vouloir provoquer une émeute dans la ville. L'affaire fit grand bruit. Une députation du consistoire, dont Ferrier faisait partie, fut envoyée auprès du duc de Ventadour, alors à Pézénas, pour qu'il intervînt. Celui-ci obtint qu'on supprimât tous les verbaux, lettres et autres actes qui avaient pu être faits à ce sujet (octobre 1610). Ferrier passait alors pour le plus intrépide champion des Eglises réformées, et cependant son âme était déjà ouverte à la tentation : elle était de celles qui se vendent pour des honneurs et de l'argent. Il avoua plus tard qu'il avait, à cette époque, reçu par deux fois du général Arnaud quelques centaines d'écus à titre d'indemnité de voyage, et, du roi, à titre gracieux, une partie des terres appelées de Fourques (près de Bellegarde). On s'aperçut de sa défection à l'assemblée politique de Saumur (août 1611); il prit ouvertement et avec beaucoup de vivacité le parti de la cour : il soutint qu'il fallait se contenter de l'édit de Nantes, tel qu'il avait été vérifié par les parlements, et non tel qu'il avait été expédié ; puis il quitta brusquement l'assemblée, sous prétexte que son fils et sa belle-mère étaient tombés malades. On refusa longtemps de croire à sa trahison. Le synode national de Montpellier (15 octobre 1611) et l'assemblée provinciale de Sommières (décembre de la même année) acceptent pour bonne la justification qu'il présente, malgré les accusations de plusieurs. Dans la séance du consistoire de Nîmes du 4 janvier 1612, il est encore déclaré exempt de blâme : « Le diable, avait-il dit, vomict ses calomnies contre les plus gens de bien pour les rendre inutiles. » Le synode national de Privas, moins aveuglé, ordonna que Ferrier s'abstiendrait des assemblées politiques durant six ans, qu'il sortirait de la province pour aller exercer son ministère dans une autre Eglise (celle de Montélimart), ou qu'il serait suspendu jusqu'au prochain synode (mai 1612). Mais rien ne semblait pouvoir arracher le bandeau qui couvrait les yeux des fidèles de Nîmes. Quand on connut l'arrêté du synode, l'assemblée mixte des trois ordres décida « par voix uniforme et sans discrepance de conserver le dict sieur Ferrier, le ministère duquel est honorable, de grand fruict et edification dans l'Eglize et dans la province » (11 juin 1612). Cependant, ses nouveaux amis travaillaient en sa faveur à la cour, et le 31 juillet 1612 il apprit au consistoire qu'un contrôleur de la maison de la reine était à Nîmes « avec un arrest de consel portant commission au siége présidial de ceste ville pour empescher l'execution de la sentence contre luy donnée par le synode national tenu à Privas. » Il est désolé de ce qui arrive; il proteste qu'il ne veut préjudicier en rien « à la liberté des Eglizes,

diminuer l'autorité des assemblées eclésiastiques ou fletrir le ministere en facon que ce soiet ; » il craint pour la tranquillité publique, et « il aimeroit mieux cent mille fois estre mort que sy cela arrivoyt à son occasion. » Il partira dès le lendemain pour s'aller jeter aux pieds de Leurs Majestés ; il les suppliera de révoquer l'arrêt ou pour le moins de souffrir qu'il demeure sans effet et sans exécution, ce qu'il espère obtenir de leur clémence. On se laissa encore prendre à ces protestations hypocrites : il obtint même, sur sa demande, une attestation « tant de sa doctrine que de sa vie, mœurs et conversation, et de la fidélité qu'il a apportée en l'exercice de sa charge durant tout le temps qu'il l'a exercée. » Enfin, le bandeau fut arraché par l'évidence des faits, et le 23 février 1613, les trois corps assemblés décident qu'on enverra une députation au colloque de Lyon, qui devait se tenir au Pont-de-Veyle le 13 mars, pour déclarer qu'ils sont instruits du scandale donné par Ferrier et qu'ils le rejettent du ministère. L'un des députés reçut mandat de pousser jusqu'à Genève pour supplier le pasteur et professeur Diodati de vouloir bien venir desservir quelque temps leur Eglise. Ferrier alors leva le masque. Il était bien allé à Paris se jeter aux pieds du jeune roi et de la reine régente, mais c'était pour solliciter une place d'assesseur criminel, bien qu'il jurât, le 7 avril 1613, au consistoire de Paris, par lettre signée, qu'il ne prendrait « jamais aucune vocation ni charge qu'eclésiastique. » Dès le lendemain de son retour à Nîmes, le consistoire le cita à sa barre (12 juillet 1613). Mais lui, sûr désormais d'être appuyé en haut lieu, la bouche pleine d'insultes, brava insolemment le vénérable corps et se fit installer quelques jours après dans sa nouvelle charge. Quand on apprit qu'il avait assisté aux audiences, il fut déclaré « déserteur du sainct ministère. » On épuisa à son égard toutes les formalités exigées par la discipline, et, « d'une commune voix, il est forclos de la société de l'Eglise » par le colloque provincial et le consistoire réunis. Durant trois dimanches consécutifs, on procéda contre lui « par admonitions publiques avec nomination expresse de sa personne, en y adjoustant des prières à Dieu affin qu'il lui donne l'esprit de repentance. » Et le dimanche 14 juillet, au prêche de huit heures du matin, la sentence d'excommunication est publiée solennellement par le pasteur Brunier, « à l'édification de toute l'Eglise, » dit le protocole du jour. Le lendemain, lundi, il eut l'impudeur de se rendre au palais. Mais, en revenant de là, il fut assailli par une troupe d'enfants qui lui jetèrent des morceaux de courge et l'accablèrent d'injures. Peu à peu le peuple s'y joignit ; on commençait à lui lancer des pierres. Pendant qu'il se cachait dans la maison du lieutenant principal Rozel, où il avait pu trouver un refuge, la populace courut à sa maison ; on abattit les portes, on brisa les fenêtres. Le consistoire, de concert avec les magistrats, parvint à arrêter l'émeute. Sur la requête de Mme Ferrier, les consuls lui envoyèrent quelques charrettes, le 25 juillet, « pour se changer avec sa famille et meubles à Beaucaire et s'y accoucher. » Le désordre recommença quatre semaines plus tard, le jeudi 12 août, quand on sut que « le traître

Judas, » comme on le désignait, avait pu s'évader de la ville et se rendre à Beaucaire, où la cour avait, en punition de l'émeute, transféré le siége présidial. Des enfants de neuf à dix ans allèrent saccager un enclos qui lui appartenait à la porte de la Bouquerie. Une nouvelle agitation se produisit dans la nuit du 11 au 12 septembre 1613 : quelques arquebusades tirées contre noble Pierre de Calvière, seigneur de Saint-Césaire et premier consul, blessent à mort le sieur Thouzel, docteur en droit. Le duc de Ventadour intercéda encore auprès de la régente en faveur de la ville ; le duc de Montmorency se montra aussi favorable, et malgré un libelle diffamatoire (*Le procès de Nysmes*), qu'on suppose avoir été écrit par Ferrier, Louis XIII, après cinq mois de sollicitations, accorda une amnistie générale, mais à condition que la ville achèterait les biens de Ferrier et lui payerait 6,000 livres d'indemnité. Les consuls s'empressèrent de verser 4,500 livres entre les mains du connétable, et s'engagèrent à trouver des acquéreurs pour lesdits biens. Les membres du consistoire s'entendirent pour les acheter au prix demandé de 19,500 livres (août 1614). — Ferrier, transplanté à Paris avec toute sa famille, abjura entre les mains du cardinal Duperron, quand le clergé l'eut assuré d'une bonne pension. Il se hâta de rétracter et de combattre ce qu'il avait jadis avancé dans ses fameuses thèses, en publiant un livre qui parut sous ce titre : *De l'Antechrist et de ses marques, contre les calomnies des ennemis de l'Eglise catholique*, Paris, 1615, in-4°. Duplessis-Mornay, auquel il eut l'audace d'en envoyer un exemplaire, lui répondit les plus cruelles vérités. On dit que l'apostat fut estimé du roi et de Richelieu. Dans tous les cas, ils se servirent de lui quand, après le traité de Compiègne, pendant la guerre de la Valteline, il fallut défendre l'alliance de la France catholique avec les Hollandais protestants, contre les écrivains aux gages du cabinet de Madrid ; il publia un ouvrage intitulé : *Le catholique d'Etat, ou Discours politiques des alliances du roi très-chrétien contre les calomnies des ennemis de son Etat*, 1625, in-8°. Ces *brindilles* (*scopæ Ferrieranæ*), comme dirent les Espagnols, eurent pourtant le plus grand succès : elles furent réimprimées trois fois en un an. Il mourut à Paris le 26 septembre 1626. Sa femme, Isabeau de Guiraud, ne changea pas de religion, mais ses deux enfants se firent catholiques et périrent l'un et l'autre de mort violente. Le fils fut tué, en 1638, par des laquais, et sa fille, qui avait épousé le lieutenant criminel Tardieu, fut assassinée avec son mari par des voleurs, en 1665. Boileau, dans sa dixième satire, a fait d'elle le plus hideux portrait. Racine a aussi stigmatisé son avarice en disant qu'elle

> Aurait du buvetier emporté les serviettes,
> Plutôt que de rentrer au logis les mains nettes.

Voyez Reg. du consist. de Nîmes, t. VII, VIII, IX, X ; Reg. du conseil de ville de Nîmes, t. XVIII ; *Mercure françois*, t. II et III ; Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes*, t. II ; Ménard, *Hist. de Nîmes*, t. V ; Haag, *Fr. prot.*, t. V ; *Bulletin*, passim ; *Biogr. univ.*, t. XIV ; Borrel, *Hist. de l'Egl. réf. de Nîmes*, 2e édition, 1856.

CHARLES DARDIER.

FERRIÈRES (*Ferrariæ*, Loiret, diocèse de Sens), célèbre abbaye de bénédictins, que l'on prétend fondée en 507 par Clovis, et qui portait aussi le nom de Bethléem. Il reste encore à Ferrières des ruines remarquables, remontant au douzième et au treizième siècle. L'abbaye de Ferrières, ravagée en 1569 par les protestants, reçut au dix-septième siècle la réforme de saint Maur. Adon fut moine à Ferrières; saint Loup (*Servatus Lupus*, voyez ce nom) en fut abbé au neuvième siècle, et y fit fleurir les lettres. — Voyez *Gallia christiana*, XII, 156; *Monasticon Gallicanum*, 1871, pl. 134; Morin, *Hist. de l'abb. de F.*, Paris, 1613, in-12.

FERRY (Paul), savant pasteur, naquit à Metz en 1591 et y mourut en 1669, après y avoir exercé le ministère pendant cinquante-sept ans. « Il était, lit-on dans les *Mélanges* d'Ancillon, considéré comme le père aussi bien que comme le pasteur de son troupeau. Il s'en était acquis l'amitié et l'estime d'une façon toute particulière. » — « C'était, dit un chroniqueur messin, un personnage majestueux, grand de corps et d'esprit, éloquent et savant, très-bien versé dans toutes les sciences. » Il travailla et écrivit toute sa vie; cependant ses ouvrages imprimés sont médiocres et peu nombreux. Nous n'en citerons que deux : *Scholastici orthodoxi specimen*, etc., Gen., 1616, in-8°; *Catéchisme général de la réformation de la religion*, Sedan, 1654, in-8°. Sa sagesse et sa douceur, une sorte de crédit qu'il avait su se ménager en haut lieu (témoin la lettre qu'il reçut de Louis XIII), le firent consulter de tous les points de la France; de là une immense correspondance pleine de renseignements historiques, qui se trouve dans le fonds Coquerel à la Bibliothèque du protestantisme. Esprit modéré et tolérant, il s'occupa sans succès de la réunion des calvinistes et des luthériens. Le dernier synode national (Loudun, 1659) approuva le plan du livre qu'il allait écrire sur cette matière, et dont il demanda vainement la publication dans son testament. Il conféra amicalement avec Bossuet (1666), sans pressentir que, sous les avances et les atténuations dogmatiques de l'archidiacre de Metz, qui travaillait à son *Exposition* (peu catholique) *de la doctrine catholique*, il y avait la violence de l'évêque de Meaux bénissant et glorifiant les dragonnades. Il prit naïvement part à la discussion du fameux projet de fusion du protestantisme et du catholicisme, remis sur le tapis en 1667. Son meilleur ouvrage est sans doute la lettre qu'il adressa au Conseil de Genève, pour l'empêcher de condamner à mort un malheureux fou, Nicolas Anthoine, qui fut étranglé et brûlé pour ses blasphèmes contre la Trinité (1632). Cette lettre a été insérée dans le tome II de la *Biblioth. angl.*, et celles qu'il écrivit à Bossuet se trouvent dans le tome XXV des œuvres du prélat, édit. de Versailles. — Voyez *Bullet. du prot.* et *France prot.*, art. *Ferry* et *Anthoine*. O. Douen.

FÉRUS (Jean), né aux environs de Mayence en l'une des dernières années du quinzième siècle, se nommait *Wild*. Il figure sous ce nom dans la *Biographie universelle* de Michaud et sous celui de *Sauvage*, qui en est la traduction, dans le *Dictionnaire* de Moréri; mais il n'est connu

que sous son nom latin. Témoin des commencements de la Réformation, il fut de ceux qui en subirent l'influence sans éprouver le besoin de se séparer de l'Eglise romaine. Entré dans l'ordre des cordeliers, il devint gardien ou supérieur de son couvent, et plus tard prédicateur ordinaire de la cathédrale de Mayence. Cette ville ayant été prise en 1552 par les protestants, Albert de Brandebourg, qui connaissait ses sentiments, le pressa de quitter l'habit de son ordre; mais il lui répondit qu'il n'en avait jamais été incommodé depuis qu'il le portait, et qu'il n'avait par conséquent aucune raison de le rejeter. Comme Luther avant lui, Férus s'était livré dans sa cellule à l'étude de l'Ecriture sainte. C'est là qu'il composa ses commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et les sermons qui lui ont valu, suivant Bayle, la réputation d'avoir été l'un des grands prédicateurs de son siècle. De Thou dit de lui qu'il a écrit avec tant de modération que, bien que l'Allemagne fût alors divisée à cause de la religion, il sut se faire apprécier des deux partis. Ce n'est pas qu'il ait manqué de sincérité; mais il s'abstint toujours de la controverse proprement dite, ce qui n'empêcha pas Colomiès de faire grand usage de ses livres dans sa *Rome protestante, ou Témoignages de plusieurs catholiques romains en faveur de la créance et de la pratique des protestants* (1675). « Tout comme il n'y a qu'un seul Christ, une seule foi, une seule Eglise, disait-il lui-même, il n'y a aussi qu'un seul Evangile, un seul pour l'Allemagne et pour l'Italie, ainsi qu'il n'y a qu'une Bible pour nous et pour les juifs » (*Præfatio in Matthæum*). La plupart des ouvrages de Férus n'ont été publiés qu'après sa mort, survenue le 8 septembre 1554. Le plus important de ceux qui le furent de son vivant est son commentaire sur saint Jean : *In S. Jesu-Christi Evangelium secundum Joannem piæ et eruditæ enarrationes pro concione explicatæ*, Mayence, 1550. Il venait à peine de mourir quand un dominicain espagnol, le P. Dominique Sotto, l'accusa, dans un livre qu'il adressa à l'inquisiteur général (*Annotationes in Commentarios Joannis Feri Moguntinensis super Evangelium Joannis*, Salamanque, 1554), d'avoir soutenu en soixante-sept endroits les erreurs de Luther. Un autre Espagnol, le cordelier Michel de Medina, prit, quelques années après, sa défense (*Apologia Joannis Feri*, Complute, 1558), et fit voir que les passages incriminés étaient conformes à l'Ecriture sainte et à la doctrine des Pères; mais cette apologie fut condamnée par la congrégation de l'*Index*. Ces rigueurs n'empêchèrent pas les amis de Férus d'entreprendre la publication de ses œuvres posthumes. Ils se partagèrent le travail. L'un d'eux, Philippe Agricola, fit paraître en 1559 le commentaire sur le premier Evangile : *In S. Jesu-Christi Evangelium secundum Matthæum Commentarior. libri quatuor*, et l'empereur Ferdinand Ier en accepta la dédicace. Trois éditions en furent publiées en cette même année, l'une in-folio à Mayence, les deux autres in-8° à Anvers et à Lyon. Le livre n'en attira que plus l'attention. Il fut condamné à Paris, dès son apparition, par la faculté de théologie, qui refusa à l'avance de se contenter des corrections qu'on y pourrait faire pour en auto-

riser la vente, de peur qu'on n'en profitât pour débiter des exemplaires des éditions non corrigées. Jean le Blanc le réimprima néanmoins à Paris en 1564. Michel de Medina avait donné en 1562, à Complute, une édition expurgée des commentaires de Férus sur ces deux Evangiles, pensant sans doute qu'il valait mieux y faire quelques suppressions que d'en priver ses compatriotes. Les protestants ne se sont pas bornés à louer cet écrivain ; ils lui ont fait jusqu'à nos jours des emprunts, comme il reconnaît lui-même en avoir fait à ceux de son temps, à Brentius et à Œcolampade entre autres. Beausobre le cite dans ses *Remarques sur le Nouveau Testament*, et l'Anglais Matthew Henry, dans son *Exposition* de la Bible. Le P. Quesnel, écrivant en 1688 à un ecclésiastique de ses amis, lui propose Férus comme modèle de « l'ancienne coutume de prêcher par homélies. » Ses commentaires peuvent, en effet, être considérés comme une suite d'homélies (*predigtweiss ausgelegt*, lit-on sur le titre de plusieurs), remarquables par une riche abondance qu'on ne rencontre peut-être pas ailleurs au même degré. Quelques-uns de ses sermons allemands ont été traduits en latin par Günther, chapelain de l'archevêque de Mayence. — Outre la notice de Dieterich : *De Joan. Fero, teste veritatis evangelicæ*, Altorf, 1723, et les dictionnaires biographiques, on peut consulter sur Férus : A. Teissier, *Eloges des hommes savants tirés de l'Histoire de M. de Thou, avec des additions*, Leyde, 1715; Græsse, *Das sechszehnte Jahrhundert in seinen Schriftstellern und ihren Werken*, Leipzig, 1852, p. 810 et 814, et pour la liste de ses ouvrages, au nombre de vingt-huit, les *Mémoires* de Nicéron. H. LUTTEROTH.

FESCH (Joseph), cardinal, né à Ajaccio en 1763, mort à Rome en 1839, oncle maternel de Napoléon Ier. Elevé au séminaire d'Aix, il abandonna la carrière ecclésiastique sous la Révolution, pour s'occuper de négoce et d'art. Après la signature du concordat avec Pie VII, il rentra dans le sacerdoce, fut nommé chanoine de la cathédrale de Bastia, puis archevêque de Lyon et cardinal. Envoyé à Rome pour négocier l'affaire du sacre, Fesch exerça les fonctions d'ambassadeur auprès du saint-siége jusqu'à la rupture de l'empereur avec Pie VII, et scandalisa le sacré collége par le luxe de ses fêtes et ses mœurs mondaines. En 1805, il fut élevé aux dignités de grand aumônier de l'empire, de comte et de sénateur; mais ses conseils de modération et de prudence dans la politique vis-à-vis du saint-siége ne furent pas écoutés. Forcé de présider le concile national de 1811, qui devait provoquer l'abdication de Pie VII, il prit le parti de ce dernier et, par son opposition décidée aux volontés de Napoléon, s'attira la disgrâce de celui-ci. Lors de la restauration des Bourbons, le cardinal Fesch quitta son diocèse pour aller vivre à Rome, où il passa son temps dans l'étude des lettres et des arts, sans vouloir jamais consentir à se démettre de son archevêché.

FESTUS (Porcius), procurateur romain, fut le successeur de Félix dans le gouvernement de la Judée (Act. XXIV, 27; Josèphe, *Ant.*, XX, 8, 9; *Bell. jud.*, II, 14, 1). De sa conduite à l'égard de Paul et des indications de Josèphe, il ressort que c'était un homme d'un bon sens

ferme, d'un caractère droit, modéré, et qui s'appliqua à faire oublier et à réparer les horribles cruautés de son prédécesseur. A peine entré en charge, il recommença l'instruction du procès de Paul, il reconnut son innocence et l'aurait sans doute relâché si l'apôtre n'en avait appelé à César (Act. XXIV, XXV). Malheureusement pour la Judée, cet administrateur honnête et ferme fut emporté par une mort rapide au bout de peu de temps. — L'entrée en charge de Festus est une des données essentielles pour fixer la chronologie de la vie de Paul. Malheureusement elle n'est pas absolument précise. D'après Josèphe (*Ant.*, XX, 8, 9), Festus vint en Syrie alors que Pallas était encore en faveur auprès de Néron. Or, comme il fut sacrifié en l'an 62, il faut que Festus soit parti pour l'Orient au plus tard au printemps de l'an 61. Avec Tacite (*Ann.*, XIV, 65), on arrive au même résultat. Il est vrai que, d'après un autre passage de Tacite (*Ann.*, XIII, 2, 14), Pallas avait, déjà trois ou quatre ans auparavant, perdu l'amitié de Néron, ce qui a poussé quelques auteurs à placer quatre ou cinq ans plus tôt l'entrée en charge de Festus. Mais il est vraisemblable que Pallas, qui n'a péri qu'en l'an 62, et qui sut encore sauver son frère Félix accusé par les Juifs, avait réussi à rentrer en grâce auprès de l'empereur après sa première infortune.

FÊTE-DIEU. Voyez *Fêtes de l'Eglise chrétienne.*

FÊTES (chez les Hébreux). — La loi mosaïque admet trois fêtes dans le sens propre du mot : la fête des pains azymes (maçôth), la fête des prémices et la fête des tabernacles (Exode XXIII, 14 ss.; XXXIV, 19 ss.; Deutér. XX). Seules, elles portent le nom de khag (de khâgag, danser), qui désignait la joie d'une fête publique, à laquelle tout Israélite mâle était obligé de paraître avec ses dons et de participer personnellement dans le sanctuaire de Jéhovah. L'Ancien Testament donne encore à ces fêtes le nom plus général de môèd, pl. mô'adîm, temps déterminés, appliqué aussi à des jours solennels, célébrés annuellement à côté des sabbats et des nouvelles lunes. D'après le calendrier que renferme le Lévitique (c. XXIII), toutes ces fêtes tombent dans les sept premiers mois de l'année, dont le premier et le septième étaient particulièrement en honneur, tandis que les cinq derniers mois de l'année (six pour les années bissextiles), c'est-à-dire l'hiver avec le temps du labourage et des semailles, ne renfermaient pas de fêtes. La série des fêtes s'ouvre au soir du quatorzième jour du premier mois par la célébration solennelle de la *Pâque*, à laquelle se rattache du 15 au 21 la fête des pains azymes. D'après l'exégèse traditionnelle des rabbins, c'était le 16 du Nisan qu'on offrait la première gerbe de la moisson. Ici encore le premier et le septième jour avaient une importance particulière. Sept semaines après (le Lévitique dit sept semaines plus un jour), on célébrait la *Pentecôte* (Πεντηκοστή, cinquantième jour), qui ne durait qu'un jour. La nouvelle lune du septième mois, appelée *la fête des trompettes au son éclatant* (Lévit. XXV, 9), avait une importance plus grande, parce qu'elle commençait le mois sabbatique. Le dixième jour du même mois, on célébrait la *fête des propitiations* (Lévit. XXIII,

27) et du 15 au 21, celle des *Tabernacles*, fête des moissons et d'actions de grâces tout à la fois. La série entière se terminait le 22 par un jour consacré au culte et que le Lévitique appelle ʿaçèrèth, c'est-à-dire assemblée solennelle. Les anniversaires spécialement célébrés par des assemblées religieuses pendant ce cycle de fêtes, sont au nombre de sept, dont quatre tombent dans le septième mois; l'un d'eux, le jour des propitiations, se distinguait, comme les sabbats ordinaires, par la cessation absolue de *tout* travail, les autres, par la cessation de tout travail *servil* (Lévit. XXIII, 21). C'est pourquoi ces sept jours sont désignés par le nom de *sabbats* (en hébreu non pas chabbath, mais chabbathôn, c'est-à-dire grands jours de fête). Le principe sur lequel repose l'organisation de ce cycle de fêtes est double. D'un côté, elle est déterminée par la nature et son influence sur l'agriculture, et se rattache ainsi aux fêtes célébrées par les religions naturelles de l'antiquité païenne. De l'autre, elle porte le cachet de l'esprit particulariste de la loi mosaïque et a une signification absolument théocratique. Il est un autre facteur cependant dont il faut tenir compte ; toutes ces fêtes se rattachent au nombre sacré 7. Le 7e jour, le 7e mois, la 7e année, l'année après 7 × 7 ans en sont la preuve la plus évidente. Les fêtes des trompettes, des propitiations se célèbrent dans le 7e mois, avec lequel commencent aussi l'année sabbatique et l'année du jubilé. La Pentecôte est le jour après 7 × 7 jours, la fête de Pâque et celle des Tabernacles durent 7 jours, les assemblées solennelles sont au nombre de 7. Tout ce système emprunte donc une importance particulière au nombre 7, parce qu'il porte à la fois le signe de l'alliance de Jéhovah avec Israël et le caractère d'un temps consacré spécialement à la sanctification. Israël est le peuple élu par Dieu ; il lui appartient en propre. La fête qui représente ce principe théocratique est le sabbat hebdomadaire avec son idée fondamentale de repos absolu. C'est là ce que montre la corrélation intime qui existe entre la signification des mots chèbâ et chabbâth. Le mot chabbâth est le reflet sensible de l'Être par excellence que le mosaïsme conçoit comme une personnalité concrète, ayant pour caractère essentiel la sainteté, laquelle est représentée par le chiffre 7. Par rapport à l'homme, le chabbâth implique l'idée d'un renouvellement moral, c'est-à-dire de la sanctification de l'homme, but définitif de l'alliance conclue par Jéhovah avec son peuple. Ceci nous ramène à l'idée fondamentale de tout acte de culte israélite, c'est-à-dire à la révélation divine faite en vue du salut de l'humanité. D'un autre côté, l'ordre de la nature, voulu par Dieu le Créateur et reconnu comme son œuvre par les Juifs, influe sur la célébration de la nouvelle lune et sur la fixation, d'après la lune, des deux grandes fêtes de sept jours. L'importance capitale que les Israélites attachaient au changement de la lune pour la division du temps, leur est commune avec beaucoup de peuples de l'antiquité et remonte bien au delà de l'époque de Moïse (Gen. I, 14; Ps. CIV. Baëhr, *Mosaïscher Cultus*, II). Dans la loi, cependant, toutes les nouvelles lunes n'étaient pas considérées comme jours de fête, ni célé-

brées par un sacrifice offert au lieu de culte central ; la lunaison du septième mois seule avait ce caractère, parce qu'elle commence, comme nous l'avons vu plus haut, le mois sabbatique. Quand bien même la pleine lune conserve, chez les Israélites, son importance pour la fixation de la Pâque, c'est bien moins à cause de considérations tirées de l'ordre naturel, que parce qu'elle concorde avec la sortie d'Egypte (Ex. XII, 17 ; XIII, 3, etc.). La célébration du premier mois aussi reposait sur une base tirée de l'ordre naturel; c'était la fête du printemps, ayant pour but de préserver les semences de maladies ou de tout autre malheur public. Antérieure à Moïse (Ex. V, 3), cette fête fut transformée à son tour par l'idée théocratique et trouva dans le culte israélite une signification purement religieuse. La foi du peuple en la grâce de Dieu reposait sur cette idée qu'Israël était *son* peuple; cette fête n'était donc que la commémoration de l'alliance conclue sur le Sinaï et de la délivrance, dont le peuple avait été l'objet. Aussi, dans les temps primitifs, la fête se compose de deux parties, complétement distinctes l'une de l'autre : la première est la Pâque célébrée dans les familles, dans la nuit du 14 au 15 Nisan, en renouvellement de l'alliance; la seconde est la fête publique des pains azymes célébrée dans le sanctuaire même et durant sept jours. Cela explique pourquoi le livre de l'Exode (XIII, 6) désigne le septième jour seul comme jour de fête; il était impossible à tous les Israélites de se rendre, dès le premier jour, au lieu de culte central. Ce n'est qu'à partir de la promulgation de la loi du Deutéronome (XVI) que nous trouvons la prescription de célébrer la Pâque, non plus dans les familles, mais au lieu de culte national ; à partir de cette époque, les deux fêtes finissent par se confondre en une seule. Cette fixation toutefois ne devient historique qu'à l'époque d'Ezéchias (2 Chron. XXX) et n'est confirmée d'une manière indubitable qu'au moment où Josias monta sur le trône (2 Rois XXIII, 21 ss.). Indépendamment de ces fêtes, nous en trouvons d'autres encore, en rapport immédiat avec l'agriculture et ayant pour objet la reconnaissance du peuple pour les bénédictions toutes temporelles accordées par Jéhovah. Elles ont conservé dans l'histoire d'Israël leur signification primitive, et l'idée théocratique n'y a rien ajouté. Partant de la fête des vendanges, placée à la fin de l'année, et qui se célébrait par des danses populaires, elles étaient plutôt locales, comme par exemple l'anniversaire de Jéhovah à Silo (Juges XXI, 19). Plus tard cependant la loi les a transformées en une fête nationale d'actions de grâces, célébrée au lieu de culte central et durant sept jours entiers. C'est à l'occasion de sa célébration qu'on voit se produire ces pèlerinages si nombreux à Jérusalem, signalés par le livre des Rois (1 Rois VIII, 2; XII, 32, etc.). La foule immense qui accourait de tous côtés, ne trouvant pas à se loger, se construisait des cabanes avec des branches d'arbres, et la fête devint celle des Tabernacles. Ici encore l'idée théocratique, d'après laquelle Jéhovah a fait habiter dans des cabanes le peuple après sa sortie d'Egypte, a dû contribuer, pour une large part, à cette transformation. Si, contrairement à

l'usage établi dans le royaume de Juda, Jéroboam reporta cette fête au huitième mois, il faut en chercher la cause dans la végétation moins hâtive du royaume d'Ephraïm, tout au moins autant que dans le désir d'en faire, pour le royaume d'Israël aussi, une fête nationale. Indépendamment de la fête des Tabernacles, et pour donner, en quelque sorte, une sanction religieuse à l'agriculture, la loi mosaïque faisait précéder la fête des moissons de deux cérémonies qui lui servaient de préparation. L'offrande de la première gerbe consacrait, par une cérémonie religieuse, le commencement de la moisson, et le sacrifice des premiers pains, faits de farine nouvelle, en annonçait la fin. Les deux cérémonies n'avaient aucun rapport avec la fête des Mazzot et étaient fixées, soit d'après le commencement de la moisson, soit d'après le sabbat hebdomadaire qui précédait la première semaine de la moisson (Lévit. XXIII, 1. 16 ; Deutér. XVI, 9). Comme, toutefois, la fête des moissons concordait généralement avec l'époque de la fête des Mazzot, le calendrier juif rangeait la première de ces cérémonies parmi celles de la fête des pains azymes, et la législation postérieure l'y maintint définitivement. La seconde cérémonie qui, d'après la loi, était une occasion de pèlerinage, était célébrée comme anniversaire entre la fête des Mazzot et celle des Tabernacles, mais elle n'a aucune signification théocratique. La purification du peuple, des prêtres, du sanctuaire enfin, donne à la fête des propitiations un caractère exclusivement religieux et qui relève essentiellement de l'esprit particulariste de la religion d'Israël. Sa fixation au dixième jour du septième mois servait de préparation solennelle à la fête des moissons. Le point de départ de toutes ces fêtes est, à la fois, l'idée sabbatique et la prescription de Moïse, d'après laquelle l'année devait commencer par le mois qui rappelait la sortie d'Egypte et le renouvellement de l'alliance conclue avec Jéhovah (Ex. XII, 2). De là la possibilité de distinguer, comme mois sabbatique le mois dans lequel se célébraient la fête des propitiations et celle des moissons, et d'en consacrer tout spécialement la nouvelle lune. Cette idée sabbatique déterminait aussi la fixation de la seconde des grandes fêtes, célébrée sept semaines après le commencement de la moisson, la durée de sept jours pour les deux fêtes anniversaires et les sept jours anniversaires. Quant à la réglementation de toute cette économie, nous trouvons, de très-bonne heure déjà, l'obligation pour tout Israélite mâle de se rendre au lieu de culte central, quoique cette coutume ne gagnât que très-lentement du terrain. A l'époque de Salomon, les trois grandes fêtes se célébraient à Jérusalem; c'est ce que prouvent les trois sacrifices annuels offerts par le roi (1 Rois IX, 25). Mais la masse du peuple ne se rendait en pèlerinage au lieu de culte national qu'une fois par an, à l'époque de la fête des Tabernacles (1 Rois XII, 27-32), tout comme, dans les temps antérieurs, on n'allait qu'une fois annuellement à Silo (1 Sam. I, 3. 21). Après la division du royaume en deux parties, les fêtes se célébraient aux sanctuaires de Béthel et de Dan tout autant qu'à celui de Jérusalem. C'est ce que prouvent les indications fournies par les prophètes Osée

et Amos. Depuis que, dans le royaume de Juda, la célébration de la Pâque avait lieu à Jérusalem, comme le demandait la législation postérieure, des pèlerinages se faisaient au lieu de culte central, pour la première fête aussi. La Pentecôte seule semble, dans la période antérieure à l'exil, avoir moins attiré les pèlerins dans la capitale. Au retour de la captivité, au contraire, les prescriptions de la loi furent plus rigoureusement observées (Esdr. III, 4. 6; Néhém. VIII, 1. 9. 14. 18); c'est à ces manifestations grandioses de la piété populaire que nous devons les admirables psaumes qui, dans le texte hébreu, portent le nom de m'alôth (120-134). Toutefois, s'il était déjà difficile pour les Juifs de la Palestine d'aller célébrer régulièrement, à Jérusalem, les grandes fêtes, il était à peu près impossible aux Juifs disséminés dans toutes les parties de l'empire d'y participer; à peine pouvaient-ils, une fois dans leur vie, satisfaire aux prescriptions de la loi. Néanmoins l'affluence des pèlerins à Jérusalem était énorme et la fête de la Pentecôte, qui se célébrait à une époque de l'année particulièrement favorable aux voyages, réunissait une affluence plus considérable de voyageurs (Actes II, 9). Les femmes elles-mêmes, que la loi affranchissait de l'obligation qu'elle imposait aux hommes, se joignaient en grand nombre aux pèlerins (Luc II, 41). Josèphe raconte que le nombre des pèlerins présents à Jérusalem dépassait le chiffre énorme de deux millions, ce qui obligeait le proconsul romain à prendre des mesures extraordinaires en vue de la sécurité publique (Jos., *Antiq.*, XX, 8, 11; Actes XXI, 31). Ces pèlerinages avaient une grande importance politique, car, en perpétuant le souvenir des grandes traditions théocratiques, ils maintenaient en même temps dans le peuple, la conscience de son unité nationale. A partir de l'époque postérieure à l'exil, on ajouta aux fêtes déjà établies celle de la consécration du temple et la fête des Purim (voyez les articles en question). C'est alors aussi que la célébration de la nouvelle lune du septième mois devint la fête du Nouvel an. Plus tard, on rattacha à ce cycle de fêtes consacrées par la loi mosaïque, quelques anniversaires destinés à perpétuer le souvenir des victoires remportées par les Macchabées sur les rois de Syrie, mais ils ne furent célébrés que pendant très-peu d'années, et à l'époque de Josèphe elles avaient disparu. Une seule d'entre elles, de fondation plus récente, la *fête de la joie de la loi*, célébrée le vingt-troisième jour du septième mois, s'est maintenue jusqu'à nos jours. Pour les rites des différentes fêtes, voyez les articles *Pâque*, *Pentecôte*, *Propitiation*, *Sabbat*. — Sources : Baëhr, *Mosaïscher Cultus;* de Wette, *Archæologie;* Ewald, *Alterthümer des Volkes Israël;* Moréri, *Dictionnaire;* Jost, *Gechichte der Israëliten*, I, III, V, XII; Eisenmenger, *Entdeckles Judenthum;* Riehm, *Handwörterbuch;* Winer, *Realwörterbuch;* et surtout, Hospinianus, *De festis Hebræorum*. E. Scherdlin.

FÊTES CHRÉTIENNES. — On entend par jours de fête, jours fériés, temps sacrés, *dies feriæ*, *tempora sacra*, les jours et les heures mis à part par l'Eglise, pour des actes de culte, des exercices d'adoration. Quoique le christianisme, par suite du caractère essentiellement

spirituel et spontané que lui a donné son fondateur (qui, en dehors du baptême et de la sainte cène, n'a institué ni rites, ni formes spéciales de culte), eût dû demeurer plus ou moins étranger à une organisation arrêtée, on vit, déjà du temps des apôtres, mais plus encore dans l'époque qui suivit leur mort, certains jours et certains lieux mis à part pour le culte en commun et pour le rassemblement des fidèles dispersés. Saint Paul, dans son épître aux Galates (IV, 10), s'était efforcé de mettre l'Eglise en garde contre un retour aux coutumes judaïques, et de rappeler aux chrétiens la liberté glorieuse dont ils ne devaient pas se départir, mais on retourna bientôt à l'observance, parfois servile, « des jours, des mois, des temps et des années. » Si l'on donna à ces temps et à ces moments consacrés plus spécialement au culte le nom de *saints* ou de *sacrés*, ce ne fut cependant pas qu'à l'origine on leur attribuât une valeur plus grande qu'aux autres jours de l'année, mais simplement parce qu'ils servaient à commémorer de grands actes de l'amour divin, à rappeler les souffrances du Rédempteur (Clément d'Alex., *Strom.*, l. VII, c. VII; Origène, *Contra Cels.*. VIII, c. XXI-XXIII; Jérôme, *Comment. in Gal.*, IV; Augustin, *Ep.* CXVIII, c. XVI, etc.). Cette fidélité au principe chrétien ne dura pas, et dès le quatrième ou le cinquième siècle, les fêtes jouèrent un grand rôle dans la vie de l'Eglise. — On a donné le nom d'*eortologie*, ἑορτολογία, à la science qui traite de l'origine et du développement des temps sacrés. Si l'on sait avec certitude que ce fut au sixième siècle que Denys le Petit introduisit la coutume de compter les années à partir de la naissance du Christ, on ignore, par contre, l'époque où se constitua l'année ecclésiastique. On en possédait un type dans l'Eglise juive. Dès le cinquième siècle, on peut constater l'existence d'une fête de l'Annonciation de la Vierge au 25 mars, fête que Chrysostome appelle πρώτη καὶ ῥίζα τῶν ἑορτῶν τοῦ Χριστοῦ (Leo Allatius, *De hebdomad. græc.*, p. 1403), et qui s'est maintenue dans beaucoup de pays. En France jusqu'au seizième siècle, en Angleterre jusqu'au dix-huitième, l'année ecclésiastique commençait le 25 mars. L'Eglise d'Espagne avait fixé cette date au 18 décembre; celle de Milan au dernier dimanche après Noël; celles d'Ethiopie et d'Arménie au 5 janvier. La coutume de commencer l'année ecclésiastique avec l'*Avent* (voyez cet article) est surtout due à l'influence de l'Eglise de Rome. Cependant, déjà au sixième siècle, on trouve en Gaule une fête de l'Avent, et ce serait, d'après Gavanti (*Thesaur. s. rit.*, ed. Merati, t. I, p. 365), cette institution que Grégoire le Grand aurait transportée à Rome, d'où elle aurait passé plus tard dans le Sacramentaire grégorien. — L'Eglise grecque d'Orient a choisi pour le commencement de son année ecclésiastique le premier dimanche qui suit la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre). Quoique dans l'une et l'autre Eglise, l'institution de l'année ecclésiastique n'ait eu d'autre but que l'utilité du culte et des besoins liturgiques, cette institution n'est pas demeurée sans influence sur la vie civile et politique, et dans nombre de pays l'on date volontiers certains actes de la Saint-Jean, de la Saint-Martin, de la Saint-Michel, des Trois-Rois, etc.

Le calendrier ecclésiastique servit ainsi de lien entre le peuple et l'Eglise. Ce ne serait pas exact de ne voir dans ce calendrier qu'une imitation servile de la pratique juive. Il faut y voir une idée plus élevée. On voulut consacrer au Christ Jésus l'année tout entière et embrasser dans un cycle de fêtes l'ensemble de sa vie et de ses souffrances rédemptrices. — La division de l'année en Quatre-Temps, *Quatuor Tempora*, *Quatember*, fut faite en vue des jeûnes ; l'on eut les *jejunia quatuor temporum*, appelés, suivant la saison dans laquelle ils tombent, *jejunium vernale*, *æstivale*, *autumnale*, ou *primi*, *quarti*, *septimi* et *decimi mensis*, le premier mois étant, d'après l'ancienne manière de compter, le mois de mars. L'ensemble de l'année fut encore envisagé comme un cycle unique, *cyclus*, *circulus anni*, *orbis*, *completus*, *ordo*, ou divisé en cycles divers, *cyclus paschalis*, *pentecostalis*, etc. L'Eglise conserva, du moins en partie, dans la répartition et la dénomination des mois, la division gréco-romaine, mais on évita autant que possible les noms et dénominations qui rappelaient trop le paganisme. Ce fut par le même principe qu'on évita la division en *calendæ nonæ*, *idus*, etc., et qu'on divisa l'année en cinquante-deux *hebdomades* ou *septimanas*. Chaque semaine eut son nom spécial, *hebdomas magna*, *authentica*, *muta*, *pœnosa*, *luctuosa*, *crucis*, *indulgentiæ*, *paschalis*, *pentecostalis*, *trinitatis*, etc. Le dimanche formait toujours le commencement de la semaine, sous le nom de *dominica*, κυριάκη ἡμέρα, et la semaine qui suivait était dans la règle nommée, d'après son titre ecclésiastique, *adventus*, *epiphania*, *septuagesima*, ou d'après la péricope ou la leçon qui lui échéait. Les chrétiens évitèrent aussi de se servir des noms de jours romains. Dans l'usage ecclésiastique on ne se servait jamais des noms de *dies solis*, *lunæ*, *martis;* parfois cependant on rencontre chez les homilètes les mots *dies solis*, mais toujours dans un sens mystique et allégorique, et comme désignant le ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, le Soleil de justice, Jésus-Christ. Tous les jours de la semaine étaient appelés *feriæ : feria prima*, *secunda*, *tertia*, etc. Employé au singulier dans l'usage ecclésiastique, ce mot ne l'était jamais à ce temps-là chez les Romains. Pour eux le mot *feriæ* désignait les jours où le travail et les affaires publiques étaient suspendus. *Dies feriatus* correspond à notre jour férié, *dies ubi cessant negotia*. Les Grecs le traduisent tantôt par ἑορτή, tantôt par ἡμέρα ἄπρακτος. On ne peut s'expliquer cette désignation appliquée à tous les jours de la semaine et de l'année par l'Eglise, qu'en y voyant la pensée mystique que le chrétien étant entré par la foi dans le repos éternel, tous ses jours devaient être des jours libres désormais de toute œuvre mauvaise, de tout travail servile, de toute pratique du péché. La division des jours en *dies sacri* et *profani*, *negotiosi vel laboriosi*, est aussi d'origine romaine. Aux *dies sacri* appartiennent essentiellement les jours de fête, quoiqu'il faille ranger aussi sous cette dénomination les saints jeûnes ou jeûnes prescrits. Lorsque ces *dies festi* ou *feriati* furent devenus très-nombreux on songea à les classer, et l'on eut les fêtes *hebdomadaires* et *annuelles*, les grandes fêtes, les fêtes moyennes, les petites fêtes, les fêtes univer-

selles et les fêtes particulières. — Les fêtes hebdomadaires se réduisaient au dimanche et au sabbat. Lorsque l'on cessa de célébrer ce dernier jour comme sabbat, on en fit dans beaucoup d'Eglises le *sabbatum marianum*, destiné au service de la Vierge. Parmi les fêtes annuelles on eut les fêtes *mobiles* et *immobiles*. Les premières doivent leur mobilité au fait que la Pâque se règle en conformité de la coutume juive, sur la première lune qui suit l'équinoxe du printemps, et entraîne avec elle toutes les fêtes qui en dépendent, Vendredi saint, Ascension, Pentecôte, Trinité, etc. Les fêtes immobiles, *stativæ seu fixæ*, sont Noël (25 décembre), l'Épiphanie (6 janvier), la Purification de Marie (2 février), l'Annonciation (25 mars), la fête de Saint-Jean-Baptiste (24 juin), la Visitation de Marie (2 juillet), la Saint-Michel (29 septembre), et toutes les fêtes en l'honneur des apôtres, des saints et des martyrs. La Fête-Dieu, dans l'Eglise romaine, et la Toussaint, dans l'Eglise grecque, appartiennent aux fêtes mobiles. Jours de liberté, d'abord, les fêtes chrétiennes deviennent jours obligatoires depuis le quatrième siècle, soit en vertu de décrets des synodes, soit en vertu de lois des empereurs. Tout travail fut sévèrement interdit; on en excepta les œuvres de nécessité et de charité, au nombre desquelles il faut ranger l'affranchissement des esclaves. Les temples et les maisons étaient ornés pour la circonstance; les fidèles se couvraient de vêtements de fête; on célébrait des agapes, on s'abstenait de tout jeûne; la prière publique se faisait non à genoux, mais debout. A la célébration des fêtes se rattachaient les *vigiles* qui les précédaient et les *octaves* qui en marquaient la fin. Ce double usage était emprunté à l'Ancien Testament. Les vigiles étaient originairement les assemblées secrètes et nocturnes des chrétiens persécutés. Plus tard on les réunit aux fêtes ordinaires pour en rehausser la solennité. Les octaves se célébraient le huitième jour. D'abord réservés aux grandes fêtes, on finit par les appliquer à d'autres fêtes secondaires. — Si l'on voulait classer historiquement les fêtes chrétiennes, il faudrait en commencer la série par les fêtes de Pâques, fêtes qui rappelaient la résurrection du Sauveur et qui ont donné au dimanche son nom, Κυριακὴ ἡμέρα. Après Pâques vint la Pentecôte, suite et clôture de la première, car il est hors de doute qu'on célèbra longtemps comme une fête ininterrompue les sept semaines qui les séparaient, sous le nom de Quinquagésime, Πεντηκοστή. Durant ces semaines, le jeûne et l'agenouillement pour la prière étaient interdits. Vinrent ensuite la fête de l'Ascension et les fêtes commémoratives de la mort des martyrs, *natales*, *natalitia martyrum*, que l'on trouve déjà aux deuxième, troisième et quatrième siècles. La fête des Innocents existait certainement avant celle de Noël. Chrysostome et Grégoire de Nazianze ont laissé des homélies sur la fête des Macchabées. Au quatrième siècle, l'Eglise d'Orient célébrait une fête de tous les saints. La commémoration de la naissance du Christ, γενέθλια, *natalitia Domini*, Noël, ne s'introduisit que plus tard dans l'Eglise, avec l'ensemble des temps sacrés qui l'accompagnent. Depuis l'introduction de cette dernière fête, on constitua trois grands cycles

de temps sacrés dans lesquels on chercha à résumer selon l'ordre chronologique la vie du Sauveur. Autour de ces cycles se rangèrent les jeûnes solennels de l'Avent et de la Quadragésime, etc. La Pentecôte ne fut précédée d'aucun jeûne. — Nous renvoyons aux articles spéciaux sur ces trois grands cycles, et nous nous bornerons à mentionner encore les principales fêtes annuelles ajoutées par les Eglises catholiques grecques et romaines au calendrier ecclésiastique. Les fêtes en l'honneur de Marie tiennent la première place dans ces adjonctions. Malgré les louanges données à la Vierge par les Pères du quatrième siècle, on ne trouve cependant qu'au commencement du cinquième siècle la mention d'honneurs publics rendus à sa personne. En 430 une fête de Marie existait à Constantinople et à Ephèse. Dans cette dernière ville, une église lui était consacrée. Vers la fin du sixième siècle les fêtes de Marie se multiplièrent et se généralisèrent, et dès lors la mariolatrie ne cessa de se développer, malgré les protestations des meilleurs esprits. Les Grecs n'ont que trois grandes fêtes de Marie, mais ils dépassent les Latins en hagiolatrie depuis la fête de *l'Orthodoxie* établie en 842. Ils n'ont pas pris part, il est vrai, aux débats sur l'Immaculée Conception, mais ils ont en l'honneur de Marie un jeûne de quatorze jours, et ils lui consacrent une portion du pain de l'Eucharistie (πανάγια). Les principales fêtes en l'honneur de la Vierge sont celles de la Purification (2 février), de l'Annonciation (25 mars), que saint Bernard appelle *radix omnium festum*, de la Visitation (2 juillet), de l'Assomption (15 août), de la Nativité de Marie (8 septembre, depuis le septième siècle en Orient, depuis le onzième ou le douzième en Occident), du nom de Marie (le dimanche qui suit sa naissance), de la Conception (8 décembre), de la Présentation de Marie au temple (21 novembre), etc., etc. Les fêtes des saints ne sont pas moins nombreuses. Destinées à rappeler le souvenir de ces témoins glorieux (Deut. XXXIII, 3; Ps. CXVI, 15; Hébr. XI, XII), elles ont aussi pour but d'encourager à l'imitation de leur zèle et de leur sainteté. Le jour de leur mort, ou, pour parler autrement, de leur naissance pour le ciel, est le jour mis à part. La plus ancienne de ces fêtes connue est celle de l'évêque de Smyrne, Polycarpe. L'Eglise grecque fêtait à l'octave de la Pentecôte la mémoire de tous les saints ; l'Eglise romaine la célèbre le 1er novembre. Ces *natalitia* entraînèrent promptement de graves et nombreuses superstitions, contre lesquelles s'élevèrent Vigilance, Augustin et d'autres. Mais la masse était pour elles et les évêques se turent, *episcopos sui sceleris habere consortes !* Parmi les fêtes des saints les plus respectées sont, au 24 juin, celle de saint Jean-Baptiste (*In nativitate Christi dies* CRESCIT, dit Augustin ; *in Johannis nativitate* DECRESCIT); au 29, celle des apôtres Pierre et Paul; au 22 février, celle de la chaire de Pierre; au 30 novembre, celle de saint André; au 29 septembre, celle de saint Michel, archange. Nombreuses sont les fêtes du Christ: au 6 août, fête de la Transfiguration; au 3 mai, fête de l'Invention de la Croix; au 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Croix; au jeudi après la Trinité ou après

l'octave de la Pentecôte, Fête-Dieu ou du corps de Christ, etc. Il faut mentionner enfin les fêtes de dédicace, *festa encœniorum*, de consécrations des évêques, les fêtes d'actions de grâce, les jubilés, etc. — Voyez sur ce riche sujet les articles spéciaux et Augusti, *Handb. der christl. Archæolg.*, t. I, p. 460-595, 1836; Rud. Hospiniani, *Festa christianorum*, etc., Genève, 1676; Louis Thomassin, *Traité des fêtes de l'Eglise*, 1683; *Hist. des festes mobiles de l'Église*, 1703; de Pressensé, *Hist. de l'Eglise aux trois premiers siècles*, t. VI, Paris, 1877, et les articles correspondants dans les *Manuels d'archéologie chrétienne* de Rheinwald, Guericke, etc. LOUIS RUFFET.

FÉTICHISME. — En abordant pour la première fois, vers le milieu du quinzième siècle, sur les côtes de la Guinée, les Portugais virent avec une surprise extrême le culte étrange que les habitants de ce pays rendaient à des animaux, à des plantes, à des pierres, à des coquillages, etc. Sous l'empire des croyances et des préjugés de leur temps, ils s'imaginèrent que la sorcellerie n'y était pas étrangère, et ils désignèrent ces idoles, d'un genre si nouveau pour eux, du nom de fétiço, chose-fée, objet enchanté ou ensorcelé. C'est de ce mot qu'est venu notre mot français fétiche; le président de Brosses en tira celui de fétichisme, qui est resté le nom de cette espèce de religion. Les voyageurs nous ont appris depuis que ce culte n'est pas particulier aux habitants de la Guinée, qu'il se retrouve parmi un grand nombre de tribus nègres de l'Afrique, comme aussi parmi les Peaux-Rouges de l'Amérique et la plupart des peuplades barbares de la Sibérie, et qu'il en est resté des traces bien marquées au milieu des hordes sauvages qui, en différents lieux, ont été converties plus ou moins imparfaitement au bouddhisme, au christianisme ou à l'islamisme. Enfin on sait, d'autre part, qu'un culte semblable, né sans doute au sein de la population primitive de l'Egypte, fut la religion populaire de ce pays depuis les temps les plus reculés jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne. De Brosses a consacré son ouvrage *Du culte des dieux fétiches* (1760, in-12 de 285 p.) à mettre en parallèle la religion populaire de l'Egypte ancienne avec le fétichisme de la Nigritie. — Les fétiches sont-ils des dieux ou des symboles des dieux, pour ceux qui leur rendent hommage? On a soutenu l'une et l'autre opinion. Les anciens écrivains grecs qui parlent du fétichisme des Egyptiens, et qui ne connaissaient pas d'autres exemples de ce culte, n'y voient en général qu'un symbolisme; ils étaient dans le vrai, s'ils n'avaient égard qu'aux sentiments de la caste sacerdotale; mais il est permis de douter que la foule l'entendît dans ce sens. Plusieurs modernes, Selden entre autres, ont aussi pensé que les animaux, les plantes ou les autres objets, que vénèrent les fétichistes, ne sont que des symboles des dieux du pays. Au contraire, Fourmont, dans ses *Réflexions sur l'histoire des anciens peuples*, l. II, sect. IV, de Brosses et bien d'autres encore sont d'avis que le culte rendu aux fétiches se rapporte uniquement à eux, et ne s'adresse nullement, par leur intermédiaire, à quelque divinité, dont on voudrait en vain les prendre pour des figures ou des représenta-

tions sensibles. Benj. Constant a cru pouvoir concilier les deux opinions en soutenant que les sauvages reconnaissent au delà et au-dessus de leurs fétiches, qui ne sont à leurs yeux que des idoles d'un ordre inférieur, un Grand Esprit, différent de toutes leurs autres divinités subalternes et qu'ils n'osent représenter par aucune image (*De la religion*, t. I, p. 237-239). Il est à craindre que cet ingénieux écrivain, préoccupé outre mesure de sa théorie de l'innéité du sentiment religieux, n'ait accepté trop facilement certains récits des missionnaires qui pourraient bien ne reposer que sur des malentendus (ce qu'il reconnaît parfois lui-même, *ibid.*, t. I, p. 240, à la fin de la note; cf. *Les mœurs des sauvages*, par le P. Lafiteau, t. I, p. 103, de l'édition in-12), et qu'il n'ait été un peu trop prompt à supposer aux sauvages des sentiments qui leur sont tout à fait étrangers (*ibid.*, t. I, p. 231 et 317), et à affirmer que chez eux, comme chez l'homme civilisé, la tendance religieuse se dirige vers l'idée de l'infini, de l'immensité (*ibid.*, t. I, p. 238). — Les fétiches sont cependant pour leurs adorateurs moins des dieux que des porte-bonheur, des espèces de talismans ou d'amulettes; cela suffit aux besoins du sauvage, et il est peu croyable, d'ailleurs, qu'il fût capable de s'élever plus haut. Chacun choisit le sien, d'ordinaire au hasard, par suite de quelque circonstance accidentelle qui produit une vive impression sur son imagination mobile et facilement irritable. Il lui suppose par cela même quelque puissance mystérieuse, qu'il compte bien faire agir à son profit; il n'en fait l'objet de son culte, il ne se met sous sa protection que dans cette intention; il l'implore uniquement dans l'espoir que, en retour des soins et des hommages qu'il lui rend, l'être ou l'objet qu'il invoque emploiera ses vertus cachées à lui procurer des chasses heureuses ou des pêches abondantes, et à le préserver des maladies ou de tout autre accident fâcheux. Et la preuve qu'il ne le prend pour son protecteur que dans ce but, c'est que, s'il éprouve quelque dommage que son fétiche aurait dû, à son jugement, lui épargner, il lui adresse de sanglants reproches, il le punit de sa négligence, de sa mauvaise volonté, de son ingratitude, ou de son impuissance, et, dans des cas plus graves, il le bat, le foule aux pieds, le destitue même et le remplace par un autre qu'il s'imagine plus capable de le protéger. Tel est, dans ses traits généraux, le fétichisme; c'est, comme le dit Benj. Constant, la religion à l'époque la plus brute de l'esprit humain. — On le donne parfois pour une branche ou pour une espèce particulière du naturalisme. Nous ne pouvons admettre cette opinion. Il n'y a rien de commun entre ces deux formes de religion. Le naturalisme est une divinisation des forces ou des grands phénomènes de la nature, de la lumière, du feu, du vent, de l'eau; le fétichisme, placé bien plus bas dans l'échelle des superstitions humaines, est une croyance aveugle, non raisonnée, en la puissance imaginaire d'êtres ou d'objets qui, par eux-mêmes, sont incapables d'exercer la moindre action sur les conditions de notre existence. Il est douteux qu'il se soit jamais établi dans la race indo-européenne, et plus douteux encore

que le naturalisme ait été le fond de quelqu'une des religions primitives des autres races. — On a souvent prétendu qu'il se trouve des traces du fétichisme dans toutes les religions. Voudrait-on y voir des restes des croyances primitives, et en conclure que tous les peuples, sans distinction, ont commencé par ce culte et par conséquent aussi, par l'état sauvage? On se trouverait alors en présence d'une question d'une solution fort difficile. Comment les peuples qui sont montés plus haut, seraient-ils sortis de leur état primitif? Il n'est aucun document, du moins connu jusqu'à ce moment, qui nous permette d'en trouver, d'en entrevoir même une explication. C'est un fait que de toutes les peuplades fétichistes qui sont venues à notre connaissance, il n'en est pas une seule qui soit passée par elle-même, et sans une pression venue du dehors, à une forme de religion moins imparfaite et à un degré supérieur de civilisation. Il pourrait bien se faire que ces traces de fétichisme dont on parle dussent s'expliquer, non comme des souvenirs des âges primitifs, mais comme des effets de la superstition et de l'ignorance. La plupart des pierres qui ont été longtemps ou qui sont encore des objets de vénération en certains lieux, sont des aérolithes; elles ont été placées dans des sanctuaires parce que, tombées, à ce qu'on croyait, du ciel, elles parassaient d'origine divine. Pour ce qui est des khammanim mentionnés dans l'Ancien Testament (Lévit. XXVI, 30; Esaïe XVII, 8; XXVII, 9; Ezéchiel VI, 4 et 6; 2 Chroniq. XXXIV, 4), des bœtiles, ou quels que soient les noms par lesquels on les désigne, des pierres dressées des Phéniciens, des Carthaginois, etc. (*Journal asiatique*, 1876, n° 2, p. 253-270), c'étaient, non des fétiches, mais des figures, des représentations de dieux, par conséquent des idoles, au sens propre du mot; les fétiches, au contraire, sont, non des symboles des dieux, mais des dieux mêmes, bien entendu au sens que les sauvages auraient pu attacher à ce mot, s'il leur avait été connu. La confiance aux talismans, qui se retrouve dans tant de religions, ressemble singulièrement, il est vrai, à celle des sauvages en leurs fétiches; mais elle n'est pas le fait de la tradition : elle est le triste résultat d'un état d'esprit qui, général chez les sauvages, n'est jamais entièrement étranger à l'homme quand il ne sait pas, par une culture élevée, se mettre en garde contre les séductions de la superstition.

MICHEL NICOLAS.

FEU (Culte du). — Le culte du feu ne paraît avoir été propre qu'à la race indo-européenne. Ce qui est certain, c'est qu'il occupe une place considérable dans les religions des Indous, des Grecs, des Latins et des Perses, les plus connus et les plus célèbres des peuples qui en tirent leur origine. Le *Rig-Veda*, le plus ancien monument des croyances antiques de cette race, est plein d'hymnes adressés au feu, personnifié et divinisé sous le nom d'Agni, mot sanscrit qui a ses analogues dans plusieurs des langues indo-européennes (Ad. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 677). Agni n'est pas seulement comparable au soleil (*R.-V.*, sect. V, lect. II, hymne IX, § 2), ou, comme il est dit encore, le rival du soleil (*R.-V.*, sect. I,

lect. VII, hymne IV, § 1); il est le soleil lui-même. « L'esprit divin qui circule au ciel, chante Daghatami, s'appelle Indra, Mithra, Varouna, Agni; les sages donnent à l'être unique plus d'un nom; c'est Agni, Yama, Matariçva. » Considéré en ce sens, Agni habite le ciel (*R.-V.*, sect. VI, lect. III, hymne IX, § 8; sect. VII, lect. VIII, hymne XIII, § 12). Il habite aussi dans les nuages; et en ce sens, il est la foudre qui en déchire l'enveloppe et les oblige à laisser couler sur la terre la pluie bienfaisante qui rend aux plantes la verdure et aux hommes et aux animaux la vigueur et la santé. Il habite aussi sur la terre, et là il est la flamme du foyer domestique. Sous ce rapport, il est considéré comme le maître de la maison (*R.-V.*, sect. IV, lect. V, hymne XIV, § 13) et le soutien de la famille (*R.-V.*, sect. I, lect. I, hymne XII, § 6). Soir et matin, le pieux Indou vient lui apporter l'hommage de ses prières (*R.-V.*, sect. I, lect. I, hymne I, § 7), et Agni porte aux dieux les libations et les vœux de son hôte, car il remplit les fonctions de messager entre le ciel et la terre (*R.-V.* sect. VI, lect. III, hymne VIII, § 1). Enfin, Agni est regardé comme la cause universelle, le père suprême de tout ce qui existe. La chaleur, en effet, est la source de la vie (*R.-V.*, sect. II, lect. VIII, hymne XII, § 5, et lect. I, hymne VII, § 6), et dans les croyances des Indous, le premier homme, Yama (personnification de la foudre tombée sur la terre), est né du feu céleste. Cette doctrine, qui remonte aux premiers âges de la race indo-européenne, se retrouve encore dans la philosophie grecque (Cicéron, *De natura deorum*, II, 23). En résumé, le culte d'Agni se fonda sur cette conception à la fois poétique et métaphysique et sur le souvenir longtemps vivant des services que l'usage du feu avait rendus aux hommes primitifs. — A côté d'Agni, les Indous connaissent un autre dieu du feu : c'est Tvachtri, l'ouvrier céleste qui forge les armes d'Indra (*R.-V.*, sect. I, lect. IV, hymne VI, § 7, et hymne XV, § 6; lect. VI, hymne V, § 9). Il est la personnification du feu, en tant qu'instrument nécessaire aux travaux des métaux, comme Agni est la personnification du feu en tant que propre aux usages de la vie domestique; mais c'est toujours le même feu; aussi Tvacthri participe-t-il aux vertus d'Agni, et est-il représenté aussi bien que lui, et certainement pour les mêmes raisons, comme ayant formé tous les mondes, et le ciel, et la terre, et nos premiers parents (*R.-V.*, sect. VIII, lect. VI, hymne V, § 9; cf. sect. VI, lect. VII, hymne XI, § 9). — Ces croyances se retrouvent chez les Grecs et chez les Latins. Agni et Tvachtri s'appellent Hestia et Héphaistos chez les premiers, et Vesta et Vulcanus chez les seconds. Hestia est dans la Grèce le feu sacré du foyer domestique, et en même temps le feu sacré de la cité. Son culte est, avec celui d'Athéné (personnification de l'éclair), le plus ancien des populations de l'Attique. L'auteur de l'hymne homérique la célèbre comme le plus auguste des êtres divins et comme ayant une place dans les temples de tous les dieux. A Olympie, ce n'était qu'après l'avoir invoquée qu'on s'adressait à Zéus (Pausanias, V, 14, § 5). Le serment par Hestia fut toujours, dans la Grèce, le plus solennel (Platon, *De legib.*, IX, 2). Voyez, sur cette divinité, Alfr.

Maury, *Les religions de la Grèce*, I, 100-102. — Le nom de Vesta ne vient pas du grec Hestia, comme on le croyait à Rome, du temps de Cicéron (*De natura deorum*, II, 27). Les deux noms dérivent de la même racine (en sanscrit, *vas*, habiter; *vaicas*, maison). Vesta était, comme Hestia, la déesse du foyer, principe et centre de la vie domestique, et, par suite, de la vie municipale et politique, la cité ou l'Etat n'étant que la grande famille de toutes les familles particulières. M. Preller a très-bien montré qu'elle était la protectrice de la maison, et que, à Rome, c'était là le caractère essentiel du culte qu'on lui rendait (*Les dieux de l'ancienne Rome*, p. 365-371). — Héphaistos était, comme Tvachtri, la personnification du feu de la forge, et, comme lui encore, il était tenu, dans les âges reculés de la Grèce, pour le grand artisan de l'univers (Cicéron, *De natura deorum*, II, 23). Il conserva, dit-on, ce caractère dans les mystères de Samothrace, dont on faisait remonter l'origine aux Pélages. Mais à mesure qu'on s'éloigna davantage de l'époque à laquelle l'art de forger les métaux tenait le premier rang, on en comprit moins l'importance, et sans abandonner son culte, on se fit une moins haute idée du divin forgeron. Ce dieu de l'industrie primitive fut peu à peu remplacé par Athéné, divinité plus élégante, quoique de même origine, et on attribua à celle-ci l'invention des arts, qui avait d'abord appartenu à celui-là (voyez, sur Héphaistos, Alfr. Maury, *Les religions de la Grèce antique*, I, 499 et 500). — Le Vulcain des Latins présente la même idée du feu employé à travailler les métaux. Dans les vieilles légendes latines il apparaît tantôt comme un dieu destructeur, tantôt comme un dieu bienfaisant, parfois comme le dieu qui anime et qui crée (Preller, *Les dieux de l'ancienne Rome*, 359-363). — Le culte du feu tient une place plus grande encore dans la religion zoroastrienne. Les Perses, dit Hérodote (III, 16), tiennent le feu pour divin. Il est désigné, en effet, dans les livres saints des mazdéens, comme un être céleste (*Yaçna*, XXXVI, 7), comme le fils d'Ahura-Mazda (*Yaçna*, LXI, 1), comme le chef pur du monde pur (Vispered, VIII, 21 ; XV, 7), etc. C'est de lui que les membres du sacerdoce avaient tiré leur nom d'atravan (ou athravan), prêtres du feu (Zend, *Atare*, feu ; Ad. Pictet, *Les origines indo-européennes*, II, 678). Le feu n'est pas cependant, dans le mazdéisme, un dieu, au sens propre du mot ; il est bien plutôt le symbole de la pureté. Ce n'est pas que Agni, Hestia et Vesta ne soient aussi, en tant que les protecteurs de la famille et de la cité, des représentants de la pureté morale et des vertus domestiques et civiles ; mais ce caractère est plus fortement marqué dans la religion mazdéenne, dont le premier principe est que « la sainteté est le bien suprême » (*Yaçna*, XX, 1). D'un autre côté, le trait démiurgique et cosmique du feu y est bien moins accusé, le mazdéisme insistant avant tout sur la vie morale, et s'occupant peu de considérations métaphysiques. — La qualification d'adorateurs du feu, qu'on donne d'ordinaire aux Guèbres et même aux anciens mazdéens, ne répond pas tout à fait à la réalité des choses ; le feu était et est encore pour les zoroastriens l'instrument et non l'objet du culte. « C'est toi, ô

Ahura-Mazda! dit le Yaçna (XXXVI, 1), que nous venons implorer par ce culte du feu. » Comme chez les anciens Indous, il brûlait constamment dans chaque habitation. C'était un devoir de religion, pour le père de famille, de veiller à son entretien. « Lève-toi, maître de la maison, lui crie chaque nuit le feu ; revêts tes habits, lave tes mains, cherche du bois à brûler et apporte-le-moi. Fais-moi briller à l'aide du bois pur et avec tes mains purifiées. Azis, qu'ont créé les daevas, pourrait venir et me ravir au monde » (*Vendidad*, farg. XVIII, 43-51). Cette dernière phrase est, sans le moindre doute, un souvenir des appréhensions que la possibilité de la perte du feu dut inspirer aux hommes des temps primitifs, aussi longtemps qu'ils n'eurent pas trouvé le moyen de le reproduire par l'aranî. — Les Perses n'élevaient pas des temples. La tribu se réunissait sur un lieu élevé pour invoquer Ahura-Mazda (Hérodote, I, 131), en présence du feu qui se conservait dans la maison du chef, remplissant, en cette occasion, les fonctions de père de la grande famille. Il n'est pas dit un seul mot dans l'Avesta d'édifices religieux. Plus tard on construisit des abris sous lesquels le feu sacré du clan était entretenu. Ce fut une dérogation manifeste à l'esprit du mazdéisme primitif. On a dans ce fait la preuve, d'un côté, qu'il s'était formé un corps sacerdotal dont l'influence avait assez grandi pour avoir pu s'attribuer exclusivement la célébration des rites appartenant dans l'origine aux chefs des tribus et aux pères de famille (Spiegel, *Avesta*, II, LXIII), et, d'un autre côté, que le cérémonialisme avait pris la place de l'antique simplicité du culte. Ce changement s'accomplit pendant l'obscure période qui s'étend de la chute des Achéménides (330 av. J.-C.) à l'avénement de la dynastie des Sassanides (226 de l'ère chrét.). Il n'est question, pour la première fois, des pyrées que dans la traduction Pehlvi de l'Avesta, traduction qui fut faite sous les Sassanides, et il y en est parlé en termes qui indiquent que ce n'était pas alors une nouveauté, et en effet, par suite d'une fausse interprétation de *Yaçna* (IX, 2), on en attribue l'établissement à Zoroastre lui-même et on les regarde comme contemporains de la première célébration du culte du feu (Spiegel, *Avesta*, II, XLIV). C'est dans des pyrées, en présence du feu, que Ahura-Mazda est encore invoqué aujourd'hui par les prêtres des parsis (voyez, sur les anciens mazdéens, Spiegel, *Avesta*, t. II, p. LIII et LIV, LXIV-LXVI ; t. III, p. XIII-XVI ; *Eranische Alterthumskunde*, t. II, p. 41-51 ; de Harlez, *Avesta*, t. I, p. 50 et 51, 58 et 59 ; t. II, p. 8 et 9 ; et sur les parsis, un ouvrage publié en anglais par Dosabhoy Framjee, qui est lui-même un parsi de Bombay, et un article de la *Revue britannique*, où il en est rendu compte, juill. 1859). — Ce culte du feu est à peu près inconnu des autres peuples de la race indo-européenne. Faut-il en conclure, avec M. Ad. Pictet (*Les origines indo-européennes*, II, 677), qu'au moment où cette race commença à se disperser, la personnification du feu ne s'était pas encore accomplie ? Cette conclusion serait, ce nous semble, quelque peu hasardée. Il faut reconnaître, toutefois, que ce culte ne se retrouve que dans les branches de cette

famille qui paraissent s'être séparées les dernières. Mais il y a tant de circonstances qui auraient pu le faire tomber en désuétude parmi les bandes qui quittèrent les premières le berceau primitif de la race, pendant les longues pérégrinations auxquelles elles semblent avoir été condamnées avant de fonder des établissements fixes, que pour le moment, et en attendant que quelque heureux hasard nous mette des renseignements précis entre les mains, la réserve sur ce point nous paraît le parti le plus sage, d'autant plus que parmi les peuples issus de ces antiques émigrations, on rencontre une foule de traditions, de préjugés, de superstitions et de croyances populaires qui ne paraissent pouvoir s'expliquer que comme des souvenirs plus ou moins altérés d'une vénération primitive du feu. — En outre des ouvrages déjà cités, voyez Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, travail dans lequel, au jugement de M. Ad. Pictet, tout ce qui se rapporte aux mythes du feu parmi les Indo-Européens est traité de main de maître; il faut y joindre les articles publiés par M. F. Baudry sur cet ouvrage, dans la *Revue germanique*, t. XIV, p. 353-387, 535-556, et t. XV, p. 5-42. MICHEL NICOLAS.

FEUERBACH (Louis) naquit à Landshut en 1804. Son père, P.-J.-A. Feuerbach, † en 1833, criminaliste distingué, était le chef de l'école appelée *rigoriste*, qui assignait aux peines l'unique rôle d'empêcher les crimes par l'effroi qu'elles inspirent. Le fils débuta, en 1828, par une dissertation latine, *De ratione universali*, qui démontrait que la pensée est l'acte de l'intelligence universelle: *cogito, ergo omnes sum homines; cogitans nemo sum.* Ce spinosisme prenait une nuance schleiermacherienne dans les *Gedanken über Tod u. Unsterblichkeit*, 1830, qui professèrent une immortalité panthéistique fort en harmonie avec les célèbres *Reden über die Religion* de 1799. Puis Feuerbach se prononça pour la philosophie hegelienne; mais après avoir fait partie de la gauche de cette école, il la dépassa en 1839, et sa *Kritik der hegel. Philosophie*, publiée dans les *Hallesche Jahrbücher* (fondés par Ruge pour servir d'organe à la jeune science) déclara que le hegelianisme était un dernier reste de la théologie, l'esprit défunt du supranaturalisme, une suprême apparition du spectre métaphysique, l'Ancien Testament de la philosophie. Hegel avait bien eu le mérite de faire prévaloir le principe de l'immanence, mais c'était à la nouvelle philosophie qu'il appartenait de faire produire à ce principe tous ses fruits et d'apporter l'Evangile scientifique. Cette doctrine nouvelle, que Feuerbach indiquait dans une multitude d'écrits divers, sur toutes sortes de sujets, histoire, critique, littérature, économie politique, fut exposée, d'une manière aussi systématique que le lui permettait la verve étincelante de son style et la vivacité de sa fantaisie, dans deux ouvrages principaux: *Philosophie u. Christenthum*, 1839; *Wesen des Christenthums*, 1840. Au fond, c'était le matérialisme sensualiste: La nature est une réalité incontestable, la seule réalité possible; au delà il n'y a rien que des abstractions, des fictions; l'enseignement de nos cinq sens repousse et réfute tout spiritualisme, et le devoir de la science est de rétablir dans leurs droits les

sens excommuniés par l'idéalisme chrétien. Hegel ramenait tout à la dialectique, à la métaphysique ; il faut, au contraire, tout ramener à la physique et à l'anthropologie. Le moi est un corps qui sait qu'il vit. Dis-moi ce que tu manges et je te dirai qui tu es. Régénérons l'espèce humaine en lui fournissant des matériaux meilleurs ; substituons à la pomme de terre qui amollit, les pois qui donnent au cerveau du phosphore, car le phosphore est la substance qui pense en nous (*Naturwiss. u. Revolution, Blätter f. liter. Unterhaltung*, 1850). Mais surtout rendons-nous compte de ce que c'est que la religion : Dieu est un non-être, puisqu'il n'existe pas d'être immatériel. Si l'esprit humain a conçu l'idée d'un être céleste et infini, c'était par un dédoublement de lui-même, en projetant au dehors ses propres vertus; l'homme adore sa propre nature quand il adore Dieu ; le fond de toute religion, c'est l'anthropomorphisme; au commencement, au milieu, à la fin de la religion, nous ne trouvons que l'homme; illusion décevante qui attribue tout à Dieu et ne nous laisse rien ; juste châtiment de l'homme qui a voulu se procurer un protecteur et qui s'est condamné à la servitude ; le Dieu des théistes est le démon de l'arbitraire ; la religion est née du mariage de l'égoïsme et de l'imagination ; aussi elle est funeste, elle avilit l'homme, elle le *deshumanise;* l'athéisme seul ramènera le règne de la moralité. Malheureusement cette doctrine, qui le prenait de si haut avec toutes les religions comme avec toutes les philosophies antérieures, fourmillait de contradictions, et M. Ulrici a pu dire avec raison : « Ce n'est pas une philosophie ; l'imagination, qui doit avoir joué un si grand rôle dans la naissance des religions, joue les tours les plus étranges à la pensée de Feuerbach. » Il est sensualiste, mais il reconnaît que l'homme a une intelligence, une raison, qu'il est libre. Tantôt l'égoïsme est la source de la religion; tantôt il est la cause de toutes les vertus. Qu'est-ce qui a inspiré le sentiment de l'honneur ? L'égoïsme, qui interdit le vol. Et la chasteté ? L'égoïsme, qui ne veut pas partager avec un autre l'objet de son amour et qui proscrit l'adultère. Et la véracité ? L'égoïsme encore, qui ne veut pas être trompé. D'autre part, l'homme se doit à l'homme ; l'humanité, voilà le vrai absolu ; qui pense aux autres est vraiment religieux; toute la piété consiste à se consacrer à l'espèce humaine. Aussi un disciple qui a dépassé son maître, Gaspard Schmidt († 1856), n'a pas eu de peine à montrer (dans un écrit publié sous le pseudonyme de Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, 1843) ce qu'il y a de faux dans cette *anthropolâtrie :* s'il n'y a de réel que ce qui est palpable, individuel, comment cette notion générale de l'humanité, cet être de raison, serait-elle l'absolu ? Si nos cinq sens sont la source de toute certitude, qu'est-ce qu'ils nous apprennent sur l'amour de l'humanité ? Il est insensé de se dévouer à une fiction ; le plus sûr et le meilleur, c'est que chacun se consacre à lui-même. Toutefois, Feuerbach, qui avait renoncé à convaincre les professeurs et qui s'adressait plutôt aux classes moins cultivées, jouit pendant quelque temps d'une assez grande popularité. Ce qui a relégué dans l'ombre son

enseignement, ce sont moins les réfutations directes que les progrès d'un matérialisme plus rigoureux, moins littéraire, celui qui, sans se préoccuper de philosophie, se fonde uniquement sur les sciences naturelles; et Feuerbach put mourir en 1872 sans que l'opinion publique s'en émût. — Voyez Schaller, *Darstellung und Krit. der Philosophie L. Feuerbachs*, 1847; Schaden, *Ueber den Gegensatz des theist. u. pantheist. Standpunkts*, 1848; Const. Frantz, *Ueber den Atheismus*, 1844; R. Haym, *Feuerbach u. die Philosophie*, 1847; Bartholmess, *Hist. critique des doctrines relig. de la philosophie moderne*, 1855, t. II, p. 377. A. Matter.

FEUILLANTS (*Fulienses*), branche de l'ordre de Cîteaux, sous la règle de Saint-Bernard, née à Feuillans ou Feuillens, abbaye du Languedoc, située à six lieues de Toulouse. Jean de La Barrière, abbé de ce monastère, y jeta les fondements d'une réforme vers l'an 1574. Sixte V approuva en 1586 et 1587 cette réforme, malgré l'opposition jalouse de Cîteaux. Clément VIII et Paul V lui accordèrent des supérieurs particuliers, mais en modérant les prescriptions trop austères de Jean de La Barrière. Urbain VIII divisa les feuillants en deux congrégations: l'une en France, sous le titre de Notre-Dame des Feuillants; l'autre en Italie, sous le nom de réformés de Saint-Bernard. Henri III appela en 1587 soixante moines de cet ordre à Paris et leur bâtit un somptueux monastère dans la rue Saint-Honoré, transformé en club par les royalistes sous la Révolution. Des couvents de feuillantines (*moniales Fulienses*), soumis à la même réforme, s'élevèrent à Montesquiou, dans le diocèse de Rieux; à Toulouse, au faubourg Saint-Cyprien; à Paris, au faubourg Saint-Jacques, et ailleurs. — Voyez Joseph Morotio, *Cistercii reflorescentis, seu congregat. cisterc. monastic. B. M. Fulienses in Gallia;* Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, V, 401 ss.

FEUQUIÈRES (Jean Pas, seigneur de). D'abord page, puis gentilhomme de la maison du roi, il obtint, jeune encore, le commandement d'une compagnie de chevau-légers et devint gouverneur de la ville de Roye. « Il fut quelque temps aux guerres de Picardie, près de M. l'amiral, et fut dès lors un des mareschaux de camp. Là il ouyt souvent un cordelier qui soubs son habit preschoit la vérité, et dès lors y print goût et commença à cognoistre les abus de l'Eglise romaine. Depuis fut en Italie avec M. de Guise, auquel voyage les sieurs françois qui l'accompagnoient firent hommage au pape et luy baisèrent la pantoufle. Remarquons aussy que, pour peu d'argent que l'on bailloit au pape, on estoit libre de manger de la viande en caresme et autres jours deffendus, et qu'ailleurs partout, par l'authorité du pape, on brusloit ung homme pour avoir mangé ung œuf. Cela luy donna de grand débatz en sa conscience, pour l'envie qu'il avoit de s'instruyre à cercher la vérité; et, d'autre part, il se voioit avancé en une court, et sur le point de recevoir des biens et honneurs lesquelz il ne pouvoit avoir ny espérer s'il faisoit profession de la vérité, mais, bien au contraire, estre banny de France, où les feux estoient allumez. Je luy ay ouy souvent dire que, sur ces difficultez et sur le choix qu'il

devoit faire des deux, il en avoit esté malade : enfin avoit résolu, sur la lecture du pseaume deuxiesme, d'oublier toutes considérations, congnoissant par iceluy que c'estoit l'ordinaire que les roys et princes se banderoient contre Dieu et contre Jésus-Christ son roi bien-aymé. Lors il se résolut de quitter la messe et les abus, et faire profession de la vérité ; et n'abandonna pas toutesfois la court, et souvent luy et quelques autres zélés faisoient faire le presche en la chambre de la royne, mère du roy, pendant son disner, estant aydés à ce faire par ses femmes de chambre qui estoient de la religion » (*Mém.* de Mme de Mornay, t. II, p. 51). — Feuquières participa à l'affaire d'Amboise, mais il échappa à toute poursuite et condamnation. Au début de la première guerre de religion, Catherine de Médicis l'envoya à Orléans réclamer l'appui du prince de Condé pour elle et son fils contre les Guises. Feuquières, que Condé avait nommé maréchal de camp dans son armée, rendit de grands services à Orléans, lors du siége, à raison de ses connaissances spéciales en fait de fortifications. Après la paix d'Amboise, « il fut recherché de M. le prince de Portien et accepta la lieutenance de sa compagnie, voyant que ledit prince de Portien estoit tout plein de zèle et affection à la religion » (*ibid.*). En 1567, Feuquières épousa Charlotte Arbaleste (voyez ce nom). Dans la seconde guerre, il s'acquitta avec distinction des fonctions de maréchal de camp, sous les ordres de Condé et de Coligny. N'ayant pu se joindre à Condé, quand éclata la troisième guerre, il servit sous le prince d'Orange, l'accompagna en France, fut attaché comme maréchal de camp à l'armée du duc de Deux-Ponts et « s'achemina avec luy vers la Charité, laquelle fut reconnue de luy (Feuquières), et ayant esté preste à battre, ceux qui commendoient dedans se rendirent au mois de may 1569, auquel lieu Mr de Feuquières fut blessé à la jambe, d'un coup de pied de cheval, et luy en print la fiebvre continue, de laquelle il rendit son âme à Dieu, au grand regret des gens de bien qui le congnoissoient, laissant après luy une très-heureuse mémoire » (*ibid.*). — Voyez *Mém.* de Mme de Mornay, éd. de 1568, t. I, p. 50 ss. ; *Comment.* de Bl. de Montluc, t. II, p. 141; Bèze, *Hist. eccl.*, t. II, p. 37, 249, 268; Brantôme, t. IV, p. 214; d'Aubigné, *Hist. univ.*, t. I, liv. III, ch. XIII et XVI; Lapopelinière, *Hist.*, t. I, f° 305, 341, 350, 355, 356, et t. II, f° 91 ; Le Laboureur, t. II, p. 223; Bibl. nat., Mss. fr., vol. 3212, f° 130, et 4682, f° 53. J. Delaborde.

FEUTRIER (Jean-François-Hyacinthe), né à Paris le 2 avril 1785, et mort dans la même ville le 27 juin 1830, comte, pair de France, ministre des affaires ecclésiastiques, membre de la Légion d'honneur et évêque de Beauvais, était sorti du séminaire de Saint-Sulpice où il avait achevé ses études sous le pieux abbé Emery. Nommé par le cardinal Fesch, alors grand aumônier de France, secrétaire général de la grande aumônerie, il fut en outre membre du concile de Paris, convoqué par Napoléon, et fut, dans cette assemblée, un des esprits les plus ardents qui résistèrent à l'empereur. A la Restauration, il devint successivement chanoine honoraire de Saint-Denis, curé de la

Madeleine, charge dans laquelle il montra beaucoup d'activité, puis enfin évêque de Beauvais. Plus tard, appelé au ministère des affaires ecclésiastiques, qui venait d'être séparé de celui de l'instruction publique, il prit une part considérable à la promulgation des ordonnances du 16 juin 1828, dont l'objet était la fermeture des petits séminaires dirigés par les jésuites et la soumission à l'Université de tous les autres petits séminaires de France. Cette mesure irrita la majorité de l'épiscopat et une grande partie du clergé, dont les protestations bruyantes allèrent jusqu'à dire que « par ses actes ministériels, M. Feutrier s'était séparé de la cause des chrétiens. » Néanmoins l'évêque de Beauvais persista dans la voie libérale, où il était entré, et travailla courageusement à affermir son œuvre. Le vide se fit autour de sa personne, ses amis l'abandonnèrent, et M. de Quélen lui-même, avec lequel il avait été intimement lié, devint son adversaire déclaré.Son crédit, sourdement ébranlé, diminua jusqu'au moment où il disparut entièrement dans la disgrâce qui le renvoya dans son diocèse où son administration, empreinte d'une largeur pleine de tolérance, lui aliéna l'affection du petit nombre d'amis qui lui restait. D'une nature tendre et sensible, M. Feutrier ne put résister à cette épreuve, dont son cœur fut frappé comme d'un coup mortel. Sa tristesse altéra rapidement sa santé, dont l'état de plus en plus affaibli l'obligea de venir consulter les médecins à Paris, où on le trouva mort dans son lit le lendemain de son arrivée. M. Feutrier a été un prédicateur excellent; ses sermons, remarquables par l'onction, l'harmonie du style et la dignité gracieuse du débit, ont été fort suivis et fort appréciés par ses contemporains. En 1821, il prononça dans la cathédrale d'Orléans le panégyrique de Jeanne d'Arc, qu'on lui redemanda deux ans après. Dans son oraison funèbre de la duchesse douairière d'Orléans, il montra un vrai talent uni à une grande mesure et à une parfaite convenance de paroles, évitant les allusions politiques trop fréquentes dans ce genre de discours. Avant sa disgrâce, l'évêque de Beauvais avait été élevé aux titres de comte et de pair de France, avec une pension de 12,000 francs. Il fut inhumé dans la cathédrale de Beauvais. On a de lui : 1° *Panégyrique de S. Louis*, prononcé en 1822 devant l'Académie française ; 2° *Eloge historique et religieux de Jeanne d'Arc*, etc., Orléans, 1823, in-8°; 3° *Oraison funèbre de S. A. R. le duc de Berri ; 4° Oraison funèbre de S. A. S. madame la duchesse douairière d'Orléans*, 2e éd., Paris, 1821, in-8°. On doit rappeler ici un nouveau catéchisme et un nouveau bréviaire qu'il publia pour l'usage de son diocèse. — Sources : Rabbe, de Boisjolin et Sainte-Beuve, *Biogr. des contemp.*, Supplém.; Le Bas, *Diction. encycl. de la France*, t. VIII; Pérennès, *Dict. de biogr.*, t. II; Michaud, *Biogr. univ.*; Larousse, *Grand Dict. univ.*; de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations*, t. VII; Nettement, *Histoire de la Restauration*, t. VIII.

A. Maulvault.

FÈVRE DE LA BODERIE (Le), en latin *Faber* ou *Fabricius Boderianus* (Guy et Nicolas), orientalistes, étaient fils d'un gentilhomme catholique de Normandie, dont un autre fils, Antoine (1555-1615), qui fut

le beau-père d'Arnauld d'Andilly, se signala comme diplomate sous Henri IV, à la conversion duquel il avait travaillé (voyez *le Correspondant*, fév. 1857), tandis que deux autres, Pierre et Philippe, suivirent la carrière des armes. Guy, l'aîné, né le 9 août 1541, au château de La Boderie, près Falaise, se voua de bonne heure à l'étude des langues orientales à Paris, sous la direction de Postel, Cinquarbres et Génébrard; appelé avec son frère Nicolas à collaborer à la *Bible polyglotte* (Anvers, 1569-73, 8 vol. in-fol.) dont, à l'instigation de l'imprimeur Christophe Plantin et encouragé par le pape Paul IV, Philippe II avait décrété la publication sous la direction du savant Espagnol Arias Montano, les deux frères se rendirent à Anvers en 1568, et séjournèrent tant dans cette ville chez Plantin qu'à Louvain au collége des jésuites, jusqu'en 1571 ou 1572, où ils rentrèrent en France. Tandis que son frère Nicolas (1550-1615) acceptait des charges de l'Etat et se rendait utile en Italie sous Henri III, Guy devenait secrétaire du duc d'Alençon et son interprète aux langues étrangères; il profitait des loisirs que lui donnait cette sinécure pour s'occuper de travaux philologiques, entre autres d'un vocabulaire arabe resté inédit, et pour polémiser contre les protestants dans des écrits de controverse qui furent brûlés lors du sac de l'abbaye de Saint-Jean de Falaise, où il demeurait ; en outre, lié avec Baïf, Dorat, Ronsard, et surtout avec Vauquelin de La Fresnaye, il composa un assez grand nombre de poésies françaises (voyez Goujet, *Biblioth. franç.*, t. VI et XIII; Brunet, *Manuel du libr.*, III, 931, et *Supplém.*, I, 817), qui furent publiées aussi bien que ses traductions de divers ouvrages espagnols, italiens et latins, entre autres de plusieurs traités de Marcile Ficin; il mourut entre 1584 et 1598, dates entre lesquelles ses biographes varient. — Il nous reste à résumer les travaux scientifiques auxquels le nom des Le Fèvre de La Boderie doit sa célébrité : Nicolas, dont les connaissances philologiques paraissent s'être bornées à l'hébreu, prit part spécialement à la publication du texte hébreu de la Polyglotte, et aida, de concert avec son frère et Fr. Rapheleng, Arias Montano dans la révision de la traduction latine du vieux Testament de Pagninus (t. VII, 1572), révision dont le but était de rendre cette traduction plus littérale pour la publier interlinéaire, et qui n'aboutit qu'à la gâter souvent en l'obscurcissant; néanmoins, elle fut réimprimée fréquemment au dix-septième siècle avec le texte hébreu, mais sans la falsification intentionnelle de ce dernier, que les frères Le Fèvre s'étaient permise dans Genèse III, 15. On doit encore à Nicolas : *Ad nobiliores linguas communi methodo componendas Isagoge, cui accessit De litterarum hebraic. laudibus Oratio*, Paris, 1588, in-4°. — Guy, dont la science était bien supérieure et qui, après avoir appris le syriaque sans maître, s'était occupé déjà du Nouveau Testament en cette langue, voua ses soins à la partie syriaque de la Polyglotte et le fit avec un vrai mérite: dans le tome V (1571), dont la préface indique les principes qui l'ont dirigé, il inséra la version syriaque du Nouveau Testament (moins II Pierre, Jude, II et III Jean, l'Apocalypse, etc.), qui avait été publiée pour a première fois par Widmanstadt (1555), dont il revit le texte d'après un

manuscrit rapporté d'Orient par Postel ; il donna au tome VIII le relevé des corrections qu'il avait admises, ainsi qu'un errata. A l'imitation de l'édition de Tremellius (1569), Guy joignit au texte syriaque une transcription en caractères hébraïques ponctués et une bonne version latine de sa façon ; cette transcription fut réimprimée à part non ponctuée par les soins de Rapheleng, avec les variantes en appendice (Antverp., 1574, in-8°, et 1575, in-16), puis par l'imprimeur Jean Bien-né (Paris, 1584, in-4°), avec la traduction latine interlinéaire de Le Fèvre, la Vulgate et le texte grec, édition pour laquelle Le Fèvre composa une longue et curieuse épître dédicatoire à Henri III, dans laquelle il annonce le retour prochain de Christ qui sera précédé de la conversion à bref délai de tous les païens. La traduction latine de Le Fèvre fut reproduite dans les recueils de diverses versions latines de la Bible publiés à Venise (1609, 1721, 1747 ; Anvers, 1616), ainsi que dans la Polyglotte de Paris 1645, où Gabr. Sionita la corrigea en plus d'un passage. En outre, parmi les travaux philologiques qui terminent la Polyglotte d'Anvers (VI, 1572), la grammaire et le glossaire syriaques étant échus au savant Masius, Guy se chargea d'un travail analogue pour le chaldéen dans lequel il établit constamment la concordance avec le syriaque ; son *Dictionnaire syro-chaldaïque* en particulier, pour lequel il s'aida des conseils de Fr. Rapheleng et des travaux antérieurs de Münster et d'Elie Levita, est bien plus complet que ces derniers. Enfin, dans le tome VIII (1572), il donna, à l'exemple de Widmanstadt, la table des péricopes du Nouveau Testament telles qu'elles existaient dans l'Eglise syriaque, avec quelques détails sur la liturgie de cette dernière (digression reproduite par Claude Duret dans son *Thrésor des langues*, Yverdon, 1619, p. 357-64). Citons encore, en dehors de la Polyglotte, la réimpression des *Syriacæ linguæ prima elementa* (Antverp., 1572, in-4°), publiés en 1555 par Widmanstadt, et l'édition avec transcription en caractères hébraïques et une traduction latine assez fautive d'un traité inédit attribué au monophysite *Sévère d'Alexandrie* (lisez d'Antioche) sur les rites du baptême et de la cène chez les Syriens (Antverp., 1572, in-4°, reproduit plus correctement par J.-A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rom., 1749, t. II, p. 261), publication dont le but était à la fois de fournir un texte peu volumineux à ceux qui étudiaient le syriaque et de servir à la controverse contre les protestants. Par ces divers travaux, Guy a mérité la reconnaissance de la postérité comme un des premiers promoteurs des études syriaques. — Sources : *Bibliothèques franç.* de La Croix du Maine et Du Verdier, 1772, I, 297 ; II, 157, et IV, 146 ; Nicéron, *Mém.*, t. XXXVIII ; Moréri, *Dictionn.*, 1759, t. V, p. 132 ; Chaufepié, *Dictionn.*, t. II, art. Fèvre ; Masch, *Bibliotheca sacra*, passim ; de La Ferrière-Percy, *Les La Boderie, étude sur une famille normande*, Paris, 1857, et *Nouv. Biographie gén.* (Didot), t. XXX, p. 341 ; Nève, *Guy Le Fèvre de La Boderie*, Bruxelles, 1862 (extr. de la *Revue belge et étrang.*, t. XIII). A. Bernus.

FÈVRE (Jacques Le). Voyez *Lefèvre d'Etaples*.

FIACRE (Saint), solitaire et patron de la Brie, était issu d'une noble

famille de l'Irlande. Sa légende, dans le Bréviaire de Meaux, commence ainsi : *Fiacrius, qui et Fefrus, in Hibernia, quam veteres Scotiam appellabant, nobilibus parentibus ortus...* On s'est demandé si le nom de Fefrus, qui se rencontre dès le neuvième siècle, n'était pas le nom irlandais du saint; mais la tournure de ce nom n'est pas celtique, et le nom de Fiachrius ou Fiachra se retrouve, au contraire, dans l'ancienne histoire de l'Irlande, comme celui d'une célèbre tribu qui tire son origine de Fiachra, à la chevelure flottante, fils d'Eochaid, roi de Connaught en 358 (voyez *The Genealogies... of Hy-Fiacrach, by J. O'Donovan,* Dublin, *for the irish archæol. Soc.*, 1844, in-4°). Saint Fiacre appartenait sans doute à la famille des Hy-Fiachrach, et Fefrus peut être une vieille forme française de son nom. Fiachra s'en vint en France chercher la retraite auprès du célèbre évêque de Meaux, saint Faron († 672), qui lui assigna comme lieu de séjour un endroit voisin, dit *Broilum* ou le Breire; le saint Irlandais éleva à cette place un couvent qu'il consacra à la vierge Marie. Le solitaire des environs de Meaux mourut à une date incertaine, le 18 août, paraît-il, mais le 30 du même mois est le jour de sa commémoration. Saint Fiacre est devenu le patron des jardiniers, qui célèbrent encore sa fête en beaucoup de lieux par des processions et des danses. La renommée des nombreux miracles qui s'accomplissaient au lieu de sa sépulture attirait à Saint-Fiacre des foules nombreuses. On a proposé les explications les plus étranges du nom de fiacre, que l'on donne encore aujourd'hui aux voitures publiques de Paris, et les ouvrages les plus sérieux ont reproduit ces singularités étymologiques. Il paraît plus simple de s'en tenir à l'explication d'un vieil auteur, d'après lequel « le nom de fiacres a été donné aux carrosses de place, parce qu'ils furent d'abord destinés à voiturer jusqu'à Saint-Fiacre (en Brie) les Parisiens qui y allaient en pèlerinage. » Dès 1652, on parlait de « l'ancienne voiture à fiacre. » L'explication que nous donnons se concilie fort bien avec celle du dictionnaire de M. Littré. — Voyez *Acta sanct.*, 30 août, VI; Mabillon, *Acta sanct. Ben.*, s. II, p. 598; Toussaint de Plessis, *Hist. de Meaux*, 1731; Ansart, *Hist. de S. F. et de son monastère*, Paris, 1784, in-8°; M. Fourtier (*Les dictons de Seine-et-Marne*, Paris et Provins, 1873, in-8°, p. 56) a publié, d'après un livre d'heures de 1509, une bien curieuse litanie française de saint Fiacre. On peut y chercher l'énumération des maladies que son nom guérissait. S. Berger.

FICHTE (Jean Gottlieb) naquit en 1762 à Rammenau, en Lusace. En 1780, il vint étudier la théologie à Iéna, et à partir de 1788 il passa plusieurs années en Suisse, exerçant les fonctions de précepteur. En 1790, il présentait à Kant une dissertation écrite en peu de jours : *Kritik aller Offenbarung*, où le philosophe de Kœnigsberg reconnaissait ses pensées, et l'ouvrage, publié sans nom d'auteur, fut d'abord attribué au maître, ce qui attira sur le disciple l'attention du monde philosophique. Deux autres écrits, où il prenait la défense des idées politiques de Rousseau et justifiait la Révolution française d'avoir aboli la noblesse, lui valurent la réputation d'un démocrate. Cependant, en 1794, la puissance de son génie philosophique était assez

reconnue pour qu'il fût appelé à la chaire de philosophie d'Iéna, comme successeur de Reinhold. Il se proposait alors de compléter le criticisme de Kant, ou plutôt de constituer une science première et fondamentale, *Wissenschaftslehre*, qui indiquât la possibilité et le mode de toute connaissance légitime et qui pût servir de base aux diverses vérités énoncées par Kant. Le criticisme avait constaté dans l'esprit humain plusieurs activités, l'intelligence, la volonté, le sentiment, sans déterminer la relation qui les unit; il avait constaté l'existence d'une réalité extérieure, d'un *x*, dont le mode d'existence et l'origine demeuraient un mystère. Comment relier ces éléments épars, arriver à la synthèse, à l'unité qui seule peut satisfaire l'esprit? Reinhold s'y était essayé. Fichte se flatta d'avoir trouvé la voie par laquelle la philosophie s'élèverait au rang d'une science évidente, et cela, par une analyse plus rigoureuse des phénomènes de conscience. Kant avait relevé le rôle de la raison pratique, lui assignant la mission de combler les lacunes que la critique de la raison théorique avait découvertes dans l'ensemble de nos connaissances. Fichte fit un pas de plus; obéissant à son rigorisme moral, à l'instinct de son caractère énergique, il attribua le rôle essentiel à la raison pratique. A cet effet, il distingua entre le moi actuel, empirique, et le moi primordial, originaire, qui doit être reconnu comme le point de départ de toute réalité et de toute spéculation. Selon la raison théorique, le moi, en tant qu'intelligence, se pose, c'est-à-dire se pense ou se contemple comme fini, déterminé par le non-moi; elle ne peut que constater l'existence de cette réalité objective, sans en découvrir la signification. La raison pratique remonte à un fait antérieur : le moi s'est déterminé en posant le non-moi, le moi a posé en face de lui le non-moi qui le limite et le constitue être fini, empirique, mais il l'a posé pour se manifester à lui-même comme l'activité absolue, en surmontant la limite qu'il s'est donnée ; et ainsi la raison théorique reçoit de la raison pratique l'explication de l'origine des choses. Si je considère le moi dans sa simplicité irréductible, abstraction faite de tout ce que je ne suis pas, je constate que je suis une volonté qui se veut elle-même; le caractère essentiel du moi, par où il se distingue de tout ce qui est hors de lui, consiste en une spontanéité, en une tendance à la réalisation de soi-même et pour cette seule réalisation ; absolue liberté, absolu pouvoir de se faire absolu. C'est en prenant conscience de sa liberté que le moi s'affirme indépendant; en tant que force absolue et douée de conscience, il se distingue de lui-même, du moi en tant qu'absolu sans conscience et sans force, ou plutôt avant cet acte personnel, il n'est encore rien; il faut qu'il se constitue lui-même. Ainsi la conscience ou contemplation de soi-même est un élément décisif de ce moi primordial. L'être intelligent ou raisonnable est absolu, indépendant, cause de lui-même, être premier, se faisant ce qu'il doit devenir; il suffit que nous rentrions en nous-même pour reconnaître cette vérité fondamentale. Or, si je dois nécessairement reconnaître que ma liberté constitue mon essence, par là je pose aussi la nécessité de me déterminer librement; en tant

qu'intelligence, je pose ou je pense cette nécessité; non que je sois pour cela contraint; car je suis mon propre législateur, et c'est ma liberté même qui est ma norme, ma loi, une loi qui consiste à sauvegarder mon indépendance. Il est vrai, nous n'avons, à ce compte, qu'une liberté vide. Notre activité reçoit un objet par l'existence du monde extérieur. C'est pour cela que le moi s'est posé comme individu, comme moi limité, spontanéité n'existant qu'à l'état fini, se rapprochant par ses actes du but qui est l'infini. Le monde extérieur, sur lequel s'exerce notre activité, nous résiste; il se compose de la nature et de notre propre complexion, penchants, désirs, instincts; toutes ces choses ne sont là que pour être surmontées; elles n'ont pas de valeur propre, de raison intrinsèque; elles sont les antipodes de la raison. Leur seule signification, mais celle-ci est claire, certaine, suffisante, c'est d'offrir un champ à notre activité, de constituer notre poste dans le monde moral; c'est en cela que consiste leur réalité; tel est le vrai fond des phénomènes. Quant à l'homme, son rôle ne consiste pas seulement à surmonter la nature et ses propres instincts au nom de la prudence et dans l'intérêt de son bonheur, mais à agir en vue du devoir, même sans y trouver de joie, par un acquiescement désintéressé à la loi morale; loi de la liberté, à laquelle tout en nous doit être subordonné; loi qui m'ordonne de respecter la liberté de mon prochain; de telle sorte que chaque homme est un but; mais tous ces buts sont coordonnés, constituent un but unique, vis-à-vis duquel chaque homme, chaque être est un moyen. La raison pratique, comme elle nous explique le pourquoi de l'existence du monde, nous apprend aussi que ce monde est organisé de telle sorte que tout accomplissement d'un devoir prépare la réalisation du but suprême et le bonheur de l'individu qui a fait le bien. Ce principe ordonnateur, cette puissance cosmique et morale, c'est Dieu; il n'y en a pas d'autre; volonté éternelle qui a donné naissance au devoir et aux conditions de son accomplissement, c'est-à-dire au monde; volonté qui s'actualise incessamment dans les volitions individuelles. La foi consiste à ne pas douter de cet ordre moral actif, à croire la réalisation, le triomphe du bien dans la liberté. Les fondateurs de religions furent les hommes éminents qui comprirent cette vérité et qui l'incarnèrent dans leurs actes; l'Eglise est l'association indispensable de ceux qui unissent leurs convictions pour arriver au règne de la raison. Tel est le système que Fichte exposait dans ses cours et dans une série d'ouvrages, dont il variait le langage pour faire passer son austère enthousiasme dans l'âme de ses lecteurs : *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794; *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 1795; *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796; *System der Sittenlehre nach Principien der W. lehre*, 1798. Il comptait parmi ses disciples le jeune Schelling, les deux Schlegel, Niethammer, Forberg; Reinhold déclarait que ce qu'il avait entrepris lui-même, son successeur l'avait réalisé. Mais en 1798, un essai : *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, lui attira l'accusa-

tion d'athéisme; le gouvernement de Saxe-Weimar, saisi de la question, blâma l'imprudence de l'écrivain; Fichte y répondit en offrant sa démission. En même temps, Kant, indigné de voir sa doctrine transformée par un disciple à qui il avait rendu jadis un si beau témoignage, déclarait hautement que la *Wissenschaftslehre* était une œuvre manquée; il prononça même le mot de *Tœlpel*, que nous adoucissons en traduisant : brouillon. Fichte se retira à Berlin, où il donna des conférences et publia l'ouvrage qui clôt sa première période philosophique : *Sonnenklarer Bericht... ein Versuch den Leser zum Verstehn zu zwingen*, 1802. Cet écrit ne parvint pas à lui ramener les esprits qui, tout en honorant son caractère, n'éprouvaient plus de sympathie pour l'idéalisme subjectif où il voulait les enfermer. Jacobi avait objecté qu'un système qui déduit toute connaissance de l'activite spontanée du moi pensant, aboutissait au nihilisme pur, et quoique Fichte eût repoussé comme absurde l'idée qu'il niât l'existence réelle des choses, il était évident qu'il méconnaissait la nature, le monde objectif. Ce fut un de ses disciples, Schelling, qui se chargea de compléter la doctrine du maître, et par là de la renverser, lui rendant ainsi le même office que Fichte avait naguère rendu à Kant. Le philosophe de Berlin sentit la nécessité de reviser son système; cette doctrine nouvelle est exposée dans l'ouvrage intitulé *Anweisung zum seligen Leben*, 1806, et dans les œuvres posthumes. Elle ne pouvait exercer d'influence ; car Fichte, instruit par les écrits de son disciple, cherchait à se rapprocher, autant que le lui permettait la nature de son esprit, du panthéisme nouveau. Du moins il faisait une place plus considérable à l'expérience, et reconnaissait que, pour comprendre ce que c'est que l'absolu objectif, il faut avoir été en communication avec lui, l'avoir senti dans le fond de la vie intérieure. Jésus-Christ fut le premier qui connut la vérité suprême, savoir : la complète unité de l'existence humaine et de la divine. L'occupation de la Prusse par les troupes françaises fut pour lui une occasion de manifester un patriotique héroïsme. En 1808, il publia les discours qu'il avait adressés l'hiver précédent à la jeunesse de Berlin, *Reden an die deutsche Nation*. Il contribua à l'organisation de l'université de Berlin, où il reçut une chaire. Lorsque la guerre de la délivrance commença, il demanda l'autorisation d'accompagner les troupes, comme orateur, pour enflammer leur courage. Cette offre ne fut pas acceptée, et avant que la campagne fût terminée, le vieil athlète avait expiré, le 27 janvier 1814. Un subjectivisme aussi hardi que celui de Fichte ne pouvait exercer une action durable; c'est à peine si l'on peut lui attribuer une école proprement dite en philosophie; pour ce qui est de la théologie, il faut le nier, tout en reconnaissant que plusieurs théologiens ont été momentanément ses disciples, tels que Daub, Niethammer, et qu'il a exercé une influence sur la pensée de Schleiermacher, de Fries. Les œuvres de Fichte ont été publiées en 1845 et ss., 8 vol. Quelques écrits ont été traduits en français : *La destination de l'homme*, par Barchou de Penhoën, 1836; *La doctrine de la science*, par Grimblot, 1843; *La méthode pour arriver*

à la vie bienheureuse, par Fr. Bouiller, 1845. — Sur Fichte, voyez, outre les histoires de la philosophie moderne, F. Zimmer, *Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwickelung*, 1878; O. Pfleiderer, *Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers u. Patrioten*, 1877. — Son fils, Emmanuel Hermann Fichte, né à Iéna en 1797, professeur à Tubingue, est actuellement le Nestor de la philosophie en Allemagne; tout en publiant les ouvrages posthumes (1834) et l'édition complète des œuvres de son père, ainsi qu'une biographie inspirée par la piété filiale, il s'est frayé une voie différente, et occupe une des premières places dans le groupe des philosophes théistes de son pays : Ch.-H. Weisse, K.-P. Fischer, H. Ulrici, J.-U. Wirth, H.-M. Chalybæus, etc. Ses principaux ouvrages sont : *Ueber Gegensatz, Wendepunkt u. Ziel heutiger Philosophie*, 1832; *Grundzüge zum System der Philosophie*, 1833 et 1836; *Die speculative Theologie*, 3 vol., 1846; *Die theistische Weltansicht u. ihre Berechtigung*, 1873; *Anthropologie*, 3e éd., 1876. A. Matter.

FICIN (Marsile) naquit à Florence en 1433; son père, premier médecin de Cosme de Médicis, le destina à la médecine. Outre cette science, il étudia la théologie et devint prêtre. Gémite Pléthon, de Constantinople, enseignait alors à Florence la philosophie grecque. Cosme de Médicis, qui s'était épris de la sagesse de Platon, fit instruire le jeune Ficin dans son propre palais par des maîtres grecs, afin qu'il pût propager un jour la même sagesse; quand il eut atteint l'âge de trente ans, il le mit à la tête de l'académie platonicienne qu'il avait fondée. « J'ai eu, dit Marsile, en faisant un jeu de mots, deux pères, Ficin le *medicus* et Cosme le Médicis; *ex illo natus sum, ex isto renatus:* l'un m'a recommandé à Galien, l'autre m'a consacré au divin Platon; par l'un je suis devenu médecin des corps, par l'autre médecin des âmes. » On comprend ce qu'a dû devenir le christianisme de ce prêtre philosophe; c'était par Platon, selon lui, qu'il fallait relever la théologie de la décadence et rendre la religion acceptable aux gens cultivés. C'est dans cet esprit qu'il prêchait à Florence et qu'il écrivit son traité *De vita christiana*. Il traduisit en latin les œuvres de Platon, de Jamblique, du faux Hermès Trismégiste et d'autres Alexandrins. Comme philosophe, il s'appliqua surtout à prouver l'immortalité de l'âme; ses *Libri XVIII theologiæ platonicæ de immortalitate animorum* sont le principal de ses ouvrages. Comme médecin, il publia un livre *De triplici vita*, sur les moyens de conserver la santé et de prolonger la vie, et sur l'influence des astres sur le bien-être du corps et de l'âme. Il mourut en 1499. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Paris, 1641, 2 vol. in-fol. Ch. Schmidt.

FIDÉLITÉ. — Considérée en Dieu, la fidélité est une perfection qui consiste dans l'action continue de son amour à travers les temps et malgré les obstacles. Considérée en l'homme, c'est une vertu qui consiste en un ferme attachement aux promesses qu'on a faites, au dessein qu'on s'est proposé ou à l'idéal moral qu'on a conçu. On est fidèle à ce qui est plus grand que soi, au devoir, à l'honneur. Dieu, qui n'a rien au-dessus de lui, est absolument fidèle à lui-même; aussi, n'y a-t-il

en lui « ni changement, ni ombre de variation » (Jaq. I, 17). Dieu réalise éternellement le nom sous lequel il se révéla à Moïse : « Celui qui est » (Ex. III, 14). Le mot « Eternel » de nos versions françaises rend ce nom d'une manière assez satisfaisante. C'est sur la fidélité de Dieu que reposent nos espérances religieuses. Nous savons, parce qu'il est fidèle, qu'après nous avoir appelés à la communion de son Fils, il nous affermira jusqu'à la fin (1 Cor. I, 8. 9; 1 Thess. V, 24). Sous toutes les formes, dans tous les temps et dans toutes les langues, l'Eglise répète avec David : « Ce qu'il t'a plu de commencer, sans se lasser, ta main l'achève » (Ps. CXXXVIII). Tandis que le monde nous trompe par ses flatteuses promesses et ses attraits séducteurs (Matth. XIII, 22; Eph. IV, 14), la fidélité de Dieu est inébranlable (Es. XLIX, 7; 2 Tim. II, 13); elle atteint jusqu'aux nues (Ps. XXXVI, 6) et subsiste à toujours (Ps. XXXIII, 4; CXIX, 90; LXXXIX *passim*). Elle se montre dans l'exécution de ses promesses (Hébr. X, 23), dans l'exacte proportion qu'il établit entre nos œuvres et leur récompense (2 Chron. XV, 7; 1 Cor. XV, 58; Hébr. VI, 10; X, 35), dans la façon paternelle dont il ménage ses enfants (1 Cor. X, 13), dans l'action de sa grâce qui pardonne et qui purifie (1 Jean I, 9), dans le soulagement qu'il accorde aux affligés qui lui remettent leur âme (1 Pierre IV, 19). Elle se montre aussi dans ses dispensations envers les hommes, qui, toutes, sont marquées du cachet de sa miséricorde et de sa sagesse. Sous l'ancienne alliance, les destinées du peuple d'Israël sont un perpétuel témoignage de la fidélité de Dieu, ces destinées n'étant que la réalisation successive de la parole adressée à Abraham (Gen. XVII, 7) et à toute sa postérité (Deut. VII, 9) et incessamment confirmée dans la prophétie. Quand ce peuple, renonçant à ses magnifiques priviléges religieux, rompit violemment les liens de filialité qui le rattachaient à l'Eternel, pour se jeter dans l'impiété ou dans le formalisme, Dieu, restant fidèle au plan de la rédemption, se forma, dans l'humanité, un autre peuple recruté, non plus par la naissance, mais par la foi, qui bénéficia des promesses faites au premier (Rom. IX, 30. 31). Cette persistance de la fidélité divine, sous les formes les plus diverses, est le fond même des voies de Dieu, la clef de ses dispensations dans l'avenir. C'est ce que méconnurent les membres de la théocratie juive: s'attachant avec acharnement à leurs priviléges nationaux, ils ne purent admettre que ces priviléges fussent temporaires, et mirent en doute la fidélité de Dieu, au moment même où elle éclatait comme grâce universelle. L'originalité de l'enseignement de saint Paul, au contraire, fut la revendication de la fidélité absolue de Dieu, employant, sous l'économie évangélique, des moyens nouveaux à la réalisation d'un but qui demeure toujours le même. A cette fidélité de Dieu, l'homme doit répondre par la sienne. Même en dehors de nos rapports directs et conscients avec Dieu, il existe dans le cœur humain, sous le nom de fidélité au devoir ou d'honneur, un sentiment d'obligation volontaire, mais absolue, qui nous lie tellement qu'il peut être nécessaire de lui sacrifier jusqu'à notre vie; telle est la fidélité politique, conjugale, celle de l'amitié, celle des traditions

de famille. Mais c'est, avant tout, envers Dieu que l'homme est lié; la volonté de Dieu est sa loi suprême; l'accomplir fidèlement, même dans les circonstances les plus adverses, au milieu des tentations incessantes de l'égoïsme et du monde, malgré l'ingratitude des hommes ou la ruine de nos espérances, telle est la règle de l'enfant de Dieu; le Dieu auquel il appartient, il le sert (Act. XXVII, 23), et retient avec fermeté ce qu'il a, pour tout mettre au service de Dieu (Apoc. III, 11). Il fait valoir, comme un économe fidèle (1 Cor. IV, 2; 1 Pierre IV, 10), les dons que Dieu lui a confiés, quelle qu'en soit la nature ou l'étendue (Matth. XXV, 15. 21. 23), et quelle que soit la mesure du succès obtenu (Luc XIX, 16-19). — La fidélité chrétienne est personnelle : chacun a son propre cœur à garder (Prov. IV, 23; 1 Jean V, 18); elle ne connaît pas de limites, mais va jusqu'à la mort (Apoc. II, 10; Matth. V, 11. 12; 2 Tim. II, 11-13; Hébr. XII, 4); elle est active : un serviteur honnête, mais paresseux, est un mauvais serviteur (Matth. XXV, 25. 26); elle s'exerce dans les devoirs les plus ordinaires de la vie, comme dans les plus importants, et même la fidélité dans les petites choses est une garantie de la fidélité dans les grandes (Luc XVI, 10). JEAN MONOD.

FIESOLE (Da). Voyez *Angelico* (*Fra*).

FILBERT (Saint), *Filbertus*, originaire de la Gascogne, mort vers l'an 684, embrassa de bonne heure la vie religieuse, grâce à l'influence qu'exerça sur lui saint Ouen. Il se mit sous la discipline de saint Agile ou Aile, abbé du monastère de Rebais, en Brie, et il lui succéda l'an 650. Après avoir visité plusieurs monastères de France et d'Italie, il fonda, vers l'an 654, la célèbre abbaye de Jumiéges, située à cinq lieues de Rouen. Ebroïn, maire du palais, irrité des remontrances qu'il lui avait adressées sur sa mauvaise conduite, le calomnia auprès de saint Ouen, qui le fit mettre en prison. Dès qu'il eut recouvré la liberté, Filbert se retira dans le diocèse de Poitiers, où il fonda les monastères de Noirmoutier et de Quinçay.

FILIOQUE. — Ce mot, célèbre dans les controverses théologiques entre les Grecs et les Latins, est une adjonction que ceux-ci se crurent en droit de faire au symbole orthodoxe fixé à Nicée et à Constantinople (325 et 381). Voulant condamner la doctrine de Macédonius et des semi-ariens qui ramenaient le Saint-Esprit à l'idée d'une action divine ou d'un être inférieur au Père et au Fils, sans se mettre par là en contradiction formelle avec les définitions de Nicée, le concile de Constantinople ajouta au premier symbole œcuménique cette déclaration : « Nous croyons au Saint-Esprit, le Seigneur qui vivifie, qui procède du Père, qu'il faut adorer et glorifier avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes. » Ces termes incluaient la personnalité du Saint-Esprit et son égalité de rang, tout au moins par rapport au Fils. Cependant il y avait encore un point important où ce levain arien, qui ne cessa jamais de faire valoir son influence dans l'Eglise orientale, trouvait encore une certaine satisfaction. Le Fils était *engendré* du Père, le Saint-Esprit *procédait* du Père. On ne disait pas qu'il procédât aussi du Fils, et, par conséquent, le Père

paraissait toujours le Dieu suprême, seul absolu, à titre plus complet que le Fils et le Saint-Esprit, puisque ceux-ci tiraient leur existence de celle du Père, source absolue, incomparable, des êtres incréés. En Occident, cette lacune ou cette réticence du symbole œcuménique fut suppléée par la logique trinitaire des théologiens. Déjà Augustin (*De Trin.*, IV, 20) regardait comme évident que l'Esprit du Fils, étant le même que l'Esprit du Père, devait procéder du Fils aussi bien que du Père. Léon le Grand (*Ep.* XV, c. 1) dit du Saint-Esprit que *de utroque procedit*. Peu à peu l'usage se répandit d'intercaler dans le texte latin du symbole *qui procedit ex Patre* le mot FILIOQUE, *et du Fils*. Il semble que ce soit en Espagne que cette adjonction reçut pour la première fois une consécration officielle. On la voit exprimée dans les actes du troisième concile de Tolède, tenu en 589. Elle passa dans le symbole dit d'Athanase, dont l'origine espagnole est aussi, pour ainsi dire, démontrée. La querelle de l'adoptianisme contribua à répandre son usage dans l'Eglise de l'empire franc. Enfin le pape Léon III, sans autoriser encore l'intercalation du mot dans le symbole officiel, approuva formellement la doctrine que ce mot définissait. Bientôt l'expression devint partie intégrante de ce symbole et fut lue dans toutes les églises. Mais cette innovation ne gagna pas l'Orient, qui resta fidèle au texte œcuménique. Ce fut un des griefs que les Grecs firent valoir avec le plus d'énergie contre le siége romain, qu'ils accusaient d'avoir altéré par là l'antique et pure orthodoxie. Le *Filioque* devint donc un thème d'âpres disputes. Photius, dans sa fameuse Encyclique aux patriarches d'Orient, dénonce cette altération du symbole comme un artifice du diable. Il en est de même du patriarche de Constantinople, Michel Cérularius, grand adversaire des prétentions des pontifes romains, sous lequel se consomma le schisme entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine (onzième siècle). Depuis lors, le *Filioque* est resté une des principales pierres d'achoppement lors des tentatives plusieurs fois essayées, toujours infructueuses, ayant pour but la réunion des deux Eglises.

A. RÉVILLE.

FILLES DE LA CHARITÉ. Voyez *Charité*.

FILLIUCCIUS ou, comme il s'appelait de son nom véritable et sans latinisation, Figliucci (Vincent), jésuite, né à Sienne, en Toscane, dans la deuxième moitié du seizième siècle. Après s'être formé à l'enseignement dans quelques villes de province, il fut appelé à une chaire du Collége romain, et acquit comme casuiste une réputation assez étendue pour devenir pénitencier du saint-siége. Il mourut à Rome en 1622. Parmi les ouvrages qui sortirent de sa plume, nous citerons comme les plus importants : *Moralium quæstionum de christianis officiis et casibus conscientiæ, tomi II*, dédié au cardinal de Médicis, Lyon, 1626 ; *Synopsis universæ theologiæ moralis de christianis officiis et casibus conscientiæ*, Lyon, 1628 ; *De statu clericorum, De beneficiis, De pensionibus, De spoliis, De clericorum vita et de simonia, De alienatione rerum spiritualium*. Filliuccius compte parmi les champions les plus célèbres du probabilisme, et fournit à Pascal une proie facile

par la hardiesse et l'immoralité de ses thèses. — Sources : Moréri, *Dictionnaire;* Alegambe, *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu;* Le Mir, *De scriptoribus societatis Jesu.* E. Strœhlin.

FINLANDE (Le christianisme en).—Les Finnois, branche de la famille des Huns, occupaient, au moment de l'invasion barbare, toute l'Europe du Nord, dont ils avaient réduit en esclavage les premiers habitants, les pacifiques Lapons. Resserrés de tous côtés par les races slave et germanique, ils se virent bientôt réduits à la contrée qui porte aujourd'hui leur nom. Il paraîtrait, d'après certaines découvertes récentes, que, contrairement à ce qui se passe habituellement chez les peuples barbares, leur civilisation aurait été plus avancée à l'origine que dans les siècles postérieurs. Sauvages, grossiers, d'humeur sombre, adonnés à une religion farouche et à la pratique des arts magiques, qui les faisait considérer comme des sorciers par les peuples voisins, ils ne possédaient dans leur langue aucun mot répondant aux idées d'église et de prêtre. Leur pays, aujourd'hui encore couvert de lacs et de marécages, d'un accès difficile, les protégeait contre les invasions et les influences du dehors. Aussi, comme en Livonie et en Prusse, l'élément politique a-t-il joué, à côté de l'action ecclésiastique, un rôle considérable dans l'histoire de la conversion de la Finlande au christianisme. Saint Anschaire, dont l'autorité spirituelle s'étendait sur toute l'Europe du Nord, n'avait fait qu'effleurer en passant la Finlande, et l'on n'est pas même sûr de l'existence d'un missionnaire, Eric, qui serait mort martyr, d'après les Actes des saints. C'est la Suède, à peine sortie elle-même du paganisme et de la barbarie, qui, poussée à bout par les ravages que les pirates finnois exerçaient sur ses côtes, se leva à la voix de son roi Eric le Saint (1156). Cette expédition fut une véritable croisade, et l'archevêque d'Upsal lui-même, l'Anglais Henri, prit les armes pour accompagner le roi. Les Finnois n'ayant fait aucune réponse à l'ambassadeur suédois, qui leur offrait la paix au prix de leur conversion, Eric débarqua à l'endroit où s'éleva plus tard la ville d'Abo et remporta, peu de temps après, une victoire aussi glorieuse que sanglante. On le vit pleurer, en parcourant le champ de bataille couvert de cadavres, à la pensée de ces milliers d'âmes immortelles précipitées en enfer sans avoir connu le Christ. Pour réparer ce malheur dans la mesure du possible, il créa l'évêché de Randamaki (transporté en 1300 à Abo), et confia à Henri le soin de convertir les païens. L'archevêque célébra tant de baptêmes à Lapisala, que cet endroit porta plus tard le nom de Source de Saint-Henri. En 1158, Henri tomba sous les coups d'un noble païen, qui lui coupa un doigt pour s'emparer de son anneau épiscopal. De nombreux miracles ne tardèrent pas à s'accomplir sur son tombeau, et sa fête, célébrée le 19 janvier, attira bientôt des milliers de pèlerins sur le théâtre de son martyre. Ses reliques assurèrent un grand prestige à la cathédrale d'Abo, consacrée en 1300. Du reste, la mission en Finlande fut surtout une œuvre de conquête et de violence. Dès 1174, nous voyons apparaître aux frontières les Russes de Novogorod; en 1322, ils pénétrèrent jus-

qu'à Viborg, dont ils ne purent s'emparer. Les luttes des chevaliers Porte-Glaives et de l'ordre Teutonique contre les Lithuaniens, les Prussiens et les Esthoniens idolâtres, les mouvements confus de ces diverses populations encore barbares, exercèrent leur contre-coup jusqu'en Finlande. En 1221, les Esthoniens, irrités de l'envoi dans leur pays de missionnaires par l'archevêque d'Upsal, envahirent la Gothie suédoise et la ravagèrent avec l'aide des Caréliens de Finlande. En 1248, le jarl Birger, fondateur de la dynastie nouvelle de Suède, résolut de venger cette invasion, remporta des succès sérieux sur les Tarastes et les Caréliens et construisit plusieurs châteaux forts pour les maintenir en respect. En 1293, pendant la minorité du jeune roi Birger, son tuteur, Tortel Knutson, chancelier du royaume, entreprit une troisième et décisive croisade, fonda la place forte de Viborg et fit prêcher l'Evangile par Pierre de Westeräs. Le paganisme se maintint, toutefois, dans les régions reculées de la province, et ce ne fut qu'au quinzième siècle que s'accomplit la fusion définitive entre les vaincus et les vainqueurs. Vers cette époque, les églises de pierre remplacèrent partout les simples chapelles de bois. L'école d'Abo a joué, pendant le moyen âge, un rôle important dans la civilisation de la contrée. Devenue luthérienne en même temps que la Suède, au seizième siècle, la Finlande est russe depuis 1809. — Sources : H. Reuterdahl, *Swenska kyrkaus-historie*, 3 vol., Lund, 1838-1863; Dalins, *Geschichte Schwedens*, vol. II; Ruehs, *Finnland und seine Bewohner*, Leipzig, 1809. A. Paumier.

FIRMILIEN (Saint), évêque de Césarée, en Cappadoce, né vers l'an 200, mort à Tarse l'an 269. Il était lié avec Origène, qui l'appréciait fort (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 27), et se réfugia auprès de lui pendant la persécution qui sévit à Alexandrie sous Maximin le Thrace. Firmilien se rangea du côté de Cyprien dans la querelle que celui-ci soutint avec l'évêque de Rome Etienne, au sujet du baptême des hérétiques. La *Lettre* que l'évêque de Césarée écrivait à celui de Carthage sur la nullité du baptême administré par les hérétiques, les schismatiques et les relaps, est le seul document écrit que nous possédions de lui; elle nous a été conservée dans une traduction latine parmi les lettres de Cyprien (*Ep.* LXXV). L'Eglise romaine a essayé, mais inutilement, d'en contester l'authenticité. Basile le Grand cite de Firmilien plusieurs *Discours* qui sont perdus. — Voyez Tillemont, *Mémoires*, IV; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, III, 304 ss.; Rettberg, *Cyprian*, 189.

FIRMIN (Saint), évêque d'Amiens. Voyez *Amiens*.

FISHER (Jean), évêque de Rochester, né à Beverley (comté d'York) en 1459 et décapité le 22 juin 1535. Il commença par être chapelain de Marguerite, comtesse de Richemond, mère de Henri VII. En 1501, il fut nommé chancelier de l'université de Cambridge, et obtint en 1502 le titre de premier professeur de théologie. Appelé en 1504 à l'évêché de Rochester, il ne voulut plus entendre parler de changement de position. Lorsque les doctrines de Luther s'introduisirent en Angleterre, il leur fit une vive opposition. Il s'éleva également avec

force contre Henri VIII, quand ce monarque voulut divorcer avec Catherine d'Aragon et se déclarer chef suprême de l'Eglise. Fisher refusa de prêter le serment qu'on demandait aux évêques. En conséquence, il fut arrêté et jeté à la Tour de Londres. Pendant sa captivité, il reçut le chapeau de cardinal. A cette nouvelle, Henri VIII s'écria : « Ah! on a envoyé à Fisher le chapeau de cardinal; eh bien! je ne lui laisserai pas la tête pour s'en coiffer! » En effet, quelques jours après, le prisonnier fut mis en accusation et condamné à être décapité comme coupable du crime de lèse-majesté. On a de Fisher quelques ouvrages : *Traité contre la réponse de Luther au livre de Henri VIII sur les sacrements; Discours contre les écrits de Luther; Traité de la prière*, etc. A. Gary.

FLACIUS, proprement Flacich (Matthias), un des théologiens luthériens les plus savants et les plus méritants du seizième siècle, bien que d'une nature trop véhémente et d'un esprit porté aux exagérations, naquit en 1520 à Albona, en Illyrie; de là son nom Flacius Illyricus. Après avoir fait quelques études à Venise, il voulut, pour satisfaire à ses besoins religieux, se faire moine; le provincial des franciscains, Lupetino, son parent, qui plus tard devint martyr évangélique, le détourna de ce projet, lui parla de Luther et l'engagea à se rendre en Allemagne. Flacius s'arrêta pendant quelque temps à Bâle et à Tubingue. En 1541 il vint à Wittemberg. Comme il était fort en hébreu, on le chargea, en 1545, de l'interprétation de l'Ancien Testament. Luther et Mélanchthon l'avaient en grande estime. La malheureuse issue de la guerre de Smalkalde le força de se retirer à Brunswick; le nouvel électeur de Saxe, Maurice, le rappela à Wittemberg. Après l'Intérim, il fit tous ses efforts pour engager les protestants à ne pas se soumettre à l'humiliation que leur infligeait Charles-Quint; et quand, en Saxe, eurent lieu les délibérations sur les concessions qu'on pourrait faire dans les *adiaphora* ou choses indifférentes, il publia, en novembre 1548, un écrit pour prouver qu'on se trouvait en présence d'ennemis qui ne tendaient qu'à la ruine du protestantisme, que par les modifications auxquelles on consentirait on scandaliserait les faibles, qu'il n'y a pas d'*adiaphora* quand il s'agit de la foi. Comme néanmoins les Saxons firent l'Intérim de Leipzig, Flacius fit paraître un nouveau traité, le plus important de tous ceux qu'il a composés sur cette matière, *De veris et falsis adiaphoris;* il y démontre que les *adiaphora* qu'on voulait faire passer pour tels ne le sont pas en réalité, puisqu'ils doivent être imposés à l'Eglise malgré elle, et que ceux qui les exigent ne sont pas guidés par des motifs religieux. Flacius partait du principe très-juste que les *adiaphora* supposent la liberté; on ne peut participer à des pratiques dites indifférentes que quand on est libre de ne pas y prendre part; dès qu'il y a contrainte, la chose en apparence la plus futile cesse d'être indifférente. On peut juger avec indulgence Mélanchthon et les autres théologiens de la Saxe pour avoir cru devoir céder en cette circonstance, où le protestantisme tout entier leur a semblé menacé de ruine; mais on doit reconnaître aussi que, dans le désarroi géné-

ral, Flacius et ceux qui ont pensé comme lui ont représenté les principes de la Réforme dans toute leur énergie; ils ont voulu préserver l'œuvre de Luther d'une altération qui n'aurait profité qu'aux adversaires.— Flacius s'était retiré à Magdebourg, qui était alors au ban de l'Empire. C'est là qu'avaient trouvé un asile les adversaires les plus décidés de l'Intérim. Irrités contre les Saxons, ils entreprirent contre eux une guerre sans relâche ; mais, aigris par les événements, ils oublièrent trop souvent la modération. Ils poursuivirent surtout Mélanchthon ; non contents de lui reprocher les concessions qu'il avait faites dans les choses qui lui semblaient indifférentes, ils relevèrent les divergences entre lui et Luther et traitèrent ses opinions de *corruptelæ* de la saine doctrine. Il se forma deux partis, celui des philippistes, se rattachant à Mélanchthon, et celui des flaciens. Le premier dominait dans les universités de Wittemberg et de Leipzig, le centre de l'autre était Magdebourg. Il s'éleva plusieurs controverses, qui chaque jour prirent un caractère plus aigre; Flacius s'y montra en adversaire irréconciliable de la théologie philippiste. Cependant il ne se laissa pas absorber entièrement par la polémique. Le même intérêt qui le poussait à défendre les conceptions de Luther contre celles de Mélanchthon et de ses disciples, le portait aussi à justifier la Réformation comme une nécessité providentielle. De concert avec ses amis, il entreprit le grand ouvrage d'histoire ecclésiastique dont il est parlé à l'article *Centuries de Magdebourg*. Il publia en outre son *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram ætatem reclamarunt papæ* (d'abord Bâle, 1556, et souvent réimprimé). C'est un recueil de témoignages historiques, pour prouver, contre l'Eglise romaine, qui reprochait au protestantisme d'être une nouveauté, que dans tous les siècles il y a eu des confesseurs de la vérité évangélique, des précurseurs de la Réforme. On peut signaler, dans cet ouvrage, des inexactitudes et blâmer l'auteur d'avoir compté au nombre des *testes veritatis* des gens qui ne le sont pas; néanmoins, à cause des nombreux renseignements authentiques qu'il renferme, le livre aura toujours une valeur réelle. — En attendant, on faisait des tentatives pour réconcilier les flaciens et les philippistes; on tenait des conférences, on appelait en aide les théologiens les plus estimés de l'Allemagne du Nord; mais chaque fois Flacius faisait des conditions que Mélanchthon ne pouvait pas accepter; c'était peu généreux, par exemple, de lui demander d'abjurer ses erreurs. En 1557, le duc Jean-Frédéric de Saxe appela Flacius comme professeur de théologie à Iéna; cette université venait d'être fondée pour être un boulevard du luthéranisme contre Wittemberg, siége du philippisme. Les controverses devinrent de plus en plus vives. Lorsqu'en septembre 1557 s'ouvrit le colloque de Worms entre protestants et catholiques, les théologiens d'Iéna le quittèrent parce que Mélanchthon et ses amis refusèrent de condamner d'avance les zwingliens, les adiaphoristes, les osiandristes et les majoristes; cela suffit aux catholiques pour dissoudre la réunion. En mars 1558, les princes protestants, assemblés à Francfort, signèrent une formule d'union pour mettre fin aux querelles dans leurs Etats; aussitôt le duc de

Saxe fit rédiger, contre cette formule, une *Confutation de toutes les hérésies;* elle devait servir en Saxe de symbole de l'orthodoxie; mais la rigueur avec laquelle on voulut l'imposer et la maintenir finit par irriter les pasteurs et les laïques; le duc lui-même se vit forcé, vers la fin de 1561, de destituer les professeurs d'Iéna. Flacius se rendit à Ratisbonne, où il resta cinq ans; il devint ensuite pasteur à Anvers; expulsé de là, il vint à Francfort. Le sévère défenseur de la doctrine devint la victime de la même rigueur qu'il avait montrée contre les philippistes; les luthériens ne le trouvèrent plus assez orthodoxe. En effet, il avait émis une opinion au moins singulière; déjà en 1560 il avait soutenu, dans un colloque tenu à Weimar, que le péché originel n'a pas seulement perverti la nature humaine, mais qu'il était devenu la substance même de cette nature; d'abord on n'y avait pas pris garde; mais quand, en 1567, il inséra dans sa *Clavis Scripturæ sacræ* un traité développant la même idée comme étant une des vérités les plus importantes de toute la théologie, ses anciens partisans eux-mêmes se prononcèrent contre « ce manichéisme renouvelé, cette hérésie du substantialisme. » Flacius, déclaré hérétique, dut quitter Francfort; il vint trouver un refuge à Strasbourg, mais là aussi on finit par le renvoyer. Il revint à Francfort, où, s'il n'était pas tombé malade, on ne lui aurait pas permis de s'arrêter; transporté à l'hôpital, il mourut, âgé de cinquante-cinq ans, en 1575.—Nous venons de mentionner sa *Clavis Scripturæ sacræ*, dictionnaire biblique, accompagné de traités où sont exposés les principes de l'interprétation; Flacius y joignit des gloses ou commentaires, dont il ne put achever que la partie concernant le Nouveau Testament (Bâle, 1567, 2 vol. in-fol.). Cet ouvrage, entrepris au milieu de tribulations de tout genre, a le même but apologétique que les Centuries et le Catalogue des témoins de la vérité; il doit justifier le protestantisme contre l'accusation de ne pratiquer qu'une exégèse arbitraire; par l'étendue du savoir et par la profondeur de la pensée, sauf l'opinion sur le péché originel, c'est une des productions les plus remarquables du seizième siècle. — La biographie la plus complète de Flacius est celle de Preger, *M. Flacius u. seine Zeit*, Erlangen, 1859, 2 vol. CH. SCHMIDT.

FLAGELLANTS. — La flagellation, sous diverses formes, fut d'abord employée dans les cloîtres comme moyen disciplinaire ou pénitentiaire. A ce dernier point de vue, elle reçut une sorte de consécration mystique du fait que Jésus-Christ l'avait subie le jour de la Passion. On lui attribuait, pour cette raison, une vertu expiatoire particulière. C'est en Italie, au neuvième siècle, sous l'influence de l'austère évêque d'Ostie, Pierre Damien, qu'elle devint usitée aussi parmi les dévots laïques des deux sexes. Toutefois, pendant assez longtemps, cette méthode demeura purement individuelle, acte de dévotion privée. Mais au treizième siècle elle devint si populaire qu'il se forma des confréries pour en organiser l'usage et en assurer les bienfaits à la chrétienté entière. En 1260, un dominicain de Pérouse, Ranieri, crut conjurer par de grandes flagellations publiques les maux que les luttes entre guelfes et gibelins faisaient souffrir à l'Italie.

Bientôt des confréries du même genre s'organisèrent dans le midi de la France, en Souabe, en Lorraine, en Thuringe, en Alsace, dans les Pays-Bas. Mais ce fut le quatorzième siècle qui fut témoin des plus grands pèlerinages de flagellants. Cet étrange mouvement fut provoqué par la terreur qui s'empara de toute l'Europe occidentale à la vue des ravages de la *peste noire* (depuis 1348). La flagellation passant pour le plus efficace des moyens d'expiation et d'apaisement du courroux divin, les flagellants s'associèrent par milliers. On vit de longues processions d'hommes et de femmes, de tout âge, de tout rang, les épaules découvertes, parcourant les villes et les campagnes, au chant des cantiques, et se flagellant mutuellement à coups de fouet. Il fallait que le sang coulât pour que l'expiation fût considérée comme méritoire. Ils s'appelaient eux-mêmes *les dévots* et désignaient la flagellation comme *la dévotion* par excellence. Ils marchaient précédés de la croix, dont ils portaient l'image par devant et par derrière sur leurs vêtements originairement de couleur sombre. Plus tard, ils adoptèrent le blanc, symbole de la purification. Leur chaperon portait aussi cet insigne. De là leurs noms assez fréquents de *crucigères* ou de *frères de la croix*. Il importe de noter ici que ce mouvement, non-seulement fut populaire, généralement très-goûté des populations même qui se bornaient à en être les témoins, mais qu'il dénote aussi la grande défiance qui s'était rendue maîtresse de beaucoup d'esprits au sujet de l'efficacité des pénitences et des indulgences du clergé. Les confréries excluaient les prêtres et se nommaient des supérieurs ou *magistri* qui dirigeaient les dévotions et prononçaient sur la validité des expiations, *propter quod*, dit une vieille chronique, *Livi sunt clero graviter indignati*. Outre que, comme d'habitude, à ces dévotions exaltées se joignaient trop souvent des dissolutions morales du genre le moins édifiant, cette revendication d'autonomie, en face des prétentions du clergé, ne tarda pas à attirer sur les flagellants le mauvais vouloir des princes de l'Eglise. Ceux-ci ne pouvaient admettre que les laïques s'arrogeassent de satisfaire ainsi tout seuls au courroux céleste. Un grand pèlerinage de flagellants s'était formé sur la frontière hongroise vers la fin de l'an 1348, et parcourait l'Allemagne. Les chroniques d'Eisenach, de Wurzbourg, de Halle, de Strasbourg, des principales villes allemandes, mentionnent son passage et les sympathies populaires dont il était l'objet. Le 20 octobre 1349, Clément VI adressa aux évêques d'Allemagne une bulle où il condamnait sévèrement ces associations, sans toutefois proscrire la *dévotion* elle-même, pourvu qu'elle redevînt pratique individuelle et non publique. Les confréries diminuèrent en nombre et en éclat, mais elles persistèrent et, du moins en Allemagne, devinrent une sorte de secte anticatholique. Un certain Conrad Schmidt, de Thuringe, rédigea un traité où il niait la validité de l'absolution sacerdotale, des sacrements administrés par le clergé, de la sépulture ecclésiastique, des indulgences, etc., remplaçant tous ces moyens de grâce par la flagellation sanglante. La corruption du clergé était son grand argument. Il

se forma autour de lui tout un parti, observant extérieurement les rites catholiques, mais les méprisant en secret, et qui se maintint jusqu'à la Réforme. Les papes, notamment Grégoire XI, dénoncèrent vivement aux inquisiteurs ces flagellants hérétiques. On voit par leurs lettres que le nom de *béghards* leur était aussi appliqué. L'une des plus lugubres conséquences de ces dénonciations pontificales fut le supplice de cent vingt-sept flagellants qui furent brûlés vifs à Sangershausen et aux environs, sur les poursuites du dominicain inquisiteur Schœnefeld (1414). On mentionne encore en 1399 un pèlerinage de flagellants *blancs* (*bianchi*, d'où le surnom de *blanc-battus*) qui descendit des Alpes dans la haute Italie, et fut reçu par la population avec de grandes démonstrations sympathiques. Mais, quand ils furent arrivés en terre pontificale, leur chef fut arrêté, condamné et exécuté. Ce fut le signal de leur dispersion. Toutefois, on signale encore quelques pèlerinages semblables dans le sud de la France et en Espagne. Mais le concile de Constance, conformément aux avis de Pierre de Cambrai et de Gerson, condamna absolument ces associations. Cependant, en France, la flagellation publique et en bandes eut son regain de succès sous Henri III. Mais cette fois ce fut sans arrière-pensée d'hérésie, la politique bien plutôt s'en mêla. Les pénitents *blancs* étaient ceux du roi, qui avait le premier donné l'exemple ; les *noirs* ceux de la reine mère, les *bleus* ceux du cardinal d'Armagnac. Ces flagellations ne tardèrent pas à disparaître sous les moqueries des uns et l'indignation des autres. Mais ce genre de pratique dévote se perpétua dans les couches obscures du monde catholique ; le parfait dévot devait s'administrer la discipline, et au siècle dernier il y avait encore des flagellants dans le midi de la France et en Italie. — Sources : J. Boileau, *Historia flagellantium*, Paris, 1700; trad. fr. de Grouet, Amst., 1701 et 1732; Thiers, *Critique de l'Histoire des flagellants*, Paris, 1703 ; Du Cerceau, *Lettre sur l'Histoire des flagellants*, 1700; Fœrstemann, *Die christl. Geisslergesellschaften*, Halle, 1828. A. Réville.

FLAMEL (Nicolas). — Les noms de Nicolas Flamel et de sa femme Pernelle appartiennent à l'histoire des sciences occultes et des superstitions populaires par les légendes plus ou moins absurdes qui finirent en peu de temps par enlever à leur existence toute valeur historique, mais une science plus impartiale a sauvé du ridicule la mémoire de Flamel et lui a assigné un rang honorable parmi les bienfaiteurs de l'humanité. Nicolas Flamel, mort le 14 février 1428, longtemps après sa femme, écrivain juré, acquit une fortune considérable en si peu de temps et par des moyens si peu connus qu'on l'accusa tantôt d'avoir volé les juifs, tantôt d'avoir trouvé la pierre philosophale. L'ignorance et la superstition ont toujours accusé le génie d'avoir recours aux sciences occultes et aux puissances des ténèbres, et les plus grands esprits ont jusqu'à nos jours cru au grand art. Nicolas Flamel aurait découvert, disait-on, un livre de magie intitulé *Abraham le Juif*, qu'il aurait étudié pendant quatorze ans et qui lui aurait révélé le secret de faire de l'or. Ce qui est probable, c'est que cette fable

fut inventée pour amuser la folie de Charles VI, et qu'elle eut pour base les rapports commerciaux de Flamel avec les juifs persécutés. La lettre de change aurait été sa véritable pierre philosophale. Nous pouvons y joindre la copie de riches manuscrits, les nombreuses affaires d'un quartier commerçant, l'hospitalité qu'il donna aux écoliers de noble maison, et les logements qu'il loua à des conditions qui lui permirent d'acheter d'immenses terrains et de les couvrir de constructions nouvelles. Il n'en est pas moins vrai que c'est la légende, réfutée avec talent par l'abbé Vilain, qui lui a valu sa réputation, et que, sans ces contes bleus, on aurait oublié le noble emploi qu'il fit de sa fortune en contribuant à la construction de Saint-Jacques la Boucherie, des arcades du charnier des Innocents, couvertes de sculptures, parmi lesquelles sa statue et celle de sa femme, de grandeur naturelle; de l'hôpital des Quinze-Vingts et de trois autres hospices. — Sources : L'abbé Vilain, *Hist. critique de Nic. Flamel*, in-12, Paris, 1761 ; Louis Figuier, *L'Alchimie et les Alchimistes;* J. Michelet, *Histoire de France*, IV, 52. A. Paumier.

FLAMINES. Voyez *Rome* (Religion de l'ancienne).

FLAMINIUS (Marc-Antoine) [1498-1550]. — Poëte élégant et léger à la cour littéraire de Léon X, choyé par de nombreux et influents Mécènes mitrés, philosophe à l'université de Bologne, théologien et littérateur dans sa retraite de Viterbe, Flaminius est le type de ces lettrés et de ces prélats du seizième siècle qui, tout en admettant les principes de la Réforme, n'osaient les avouer publiquement. Capable de décider avec éloquence G. Caracciolo à embrasser la foi réformée et à souffrir pour elle, il fut incapable de s'y décider lui-même, et ses écrits et sa personne ne furent ainsi recherchés par l'inquisition que longtemps après sa mort, en 1559. Lorsque les idées nouvelles commencèrent à se répandre en Italie avec les ouvrages des réformateurs, Flaminius abandonna ses études profanes pour s'adonner aux recherches théologiques. A Viterbe, en relation intime avec Valdès, Pierre Martyr, Ochinus, Caracciolo et Carnesecchi, il exposait avec une rare éloquence la doctrine de la justification par la foi; mais voyant que les réformés étaient partout traqués et martyrisés, il n'eut pas, comme ses amis, le courage de se déclarer. Le cardinal Polo (Poole) exerçait sur lui une funeste influence, lui répétant sans cesse qu'il pouvait, en toute pureté de conscience, professer les doctrines évangéliques sans sortir violemment du sein de l'Eglise. Flaminius lui obéit, et c'est là l'unique tache qui dépare le nom de cet homme savant, élégant, censeur érudit et aimable, et qui était la bonté même. Il est le Mélanchthon de la Réforme italienne. Il produisait, pour excuser sa conduite équivoque, ses doutes sur la question eucharistique. Il voulait l'adoration des espèces et la présence réelle sans admettre pourtant la transsubstantiation *ex opere operato*, et le retranchement de la coupe; et, sur ce sujet, il engagea une polémique vive, mais cordiale, avec le martyr P. Carnesecchi, qui défendait la solution zwinglienne. Son ouvrage théologique le plus important est : *In librum Psalm. brevis explanatio.* Nous y voyons l'influence du

Bienfait de Christ et de l'*Institution* de Calvin qu'il avait lue et étudiée avec ses amis de Naples (voyez Ps. XXXII). En 1545, il déclina l'honneur de la présidence du concile de Trente, qui lui avait été offerte par Paul III, alléguant ses nombreuses infirmités; mais il est certain que sa conscience seule lui dicta son refus. En 1549, lors de l'élection du successeur de Paul III, le cardinal Poole fut écarté, parce qu'il avait été en relation avec *l'obstiné* Flaminius. Enfin, en 1559, Paul IV et le sacré collége mirent solennellement à l'index toutes les œuvres de Flaminius (sign. D. 8). Quelques auteurs protestants affirment même que son corps, arraché du tombeau, fut livré à l'infamie. Le fait n'est pas plus prouvé que ne l'est l'affirmation du cardinal Pallavicini, qui fait mourir Flaminius *catholice*. — Sources : *Flaminii carmina omnia*, Patavii, 1727 ; *In lib. Psalm. br. explanatio*, Venetiis, 1545 ; *Epistolæ aliquot*, etc., Noribergæ, 1571 ; Schelhorn, *Amœnitates*, Leipzig, 1738, t. I, II, X ; Manantius, *Vita Flaminii*, préf. aux *Carmina ; Lettere di alcuni nobilissimi uomini*, Venezia, 1564.

P. Long.

FLANDRE FRANÇAISE (Le protestantisme dans la). — Cette province, qui forme aujourd'hui le département du Nord, n'appartient à la France que depuis 1667. Avant cette époque, elle était soumise à l'Espagne. Elle se composait de quatre pays : la Flandre maritime, de la mer à la Lys, capitale Cassel ; la Flandre wallonne, de la Lys à la Scarpe, capitale Lille ; le Hainaut français, capitale Valenciennes ; le Cambrésis, capitale Cambrai. Au point de vue ecclésiastique, la Flandre faisait partie de la *provincia Remensis*, et avait pour évêchés Arras et Thérouanne. La Réforme modifia cette division, parce que c'est grâce à elle et pour la combattre plus efficacement, qu'en 1559 Paul IV sépara les parties septentrionales des archevêchés de Reims et de Cologne de ces métropoles et y fonda trois nouveaux archevêchés, dont celui de Cambrai pour la Flandre, avec les évêchés d'Arras, Tournay, Namur et Saint-Omer, celui de Thérouanne étant transféré au même moment à Boulogne-sur-Mer. La Réforme ne paraît pas avoir pénétré à un degré très-appréciable dans la Flandre maritime, mais elle a joué un rôle important dans la Flandre wallonne et le Hainaut français, notamment à Lille et à Valenciennes, et elle a agité sérieusement le Cambrésis. La proximité de l'Allemagne et le retentissement de la lutte que Charles V y soutint contre les idées nouvelles, des relations commerciales fréquentes et nombreuses avec les pays d'outre-Rhin et ailleurs, comme à Valenciennes, un esprit d'indépendance créé par de grandes franchises municipales, contribuèrent, en dehors des causes communes à toute l'Europe au commencement du seizième siècle, à l'introduction et à la diffusion de l'hérésie dans la Flandre. Son apparition et ses progrès nous sont surtout signalés par les mesures répressives employées avec un soin et une persévérance extraordinaires par Charles V et Philippe II. Ainsi, de 1521 à 1550, Charles V fit publier jusqu'à onze placards ou édits comminatoires dont l'ensemble forme le code le plus complet, en quelque sorte l'idéal de la législation répressive en matière de

religion. Toutes les formes sous lesquelles l'hérésie peut apparaître ou se cacher y sont prévues, impitoyablement poursuivies, et le châtiment n'atteint pas seulement les faits, mais saisit jusqu'aux tendances les moins précises. Le soin d'appliquer ces placards n'est pas toujours abandonné aux autorités civiles, suspectes d'indulgence ou de connivence, ni même aux autorités ecclésiastiques, puisqu'on croit les évêques disposés à « faire composition à leur profit plutôt qu'à punition ; » mais, dès 1522, on en assure l'exécution par l'établissement de l'inquisition. Elle intervient dans toutes les circonstances importantes, bien qu'il y ait des villes et des années où l'on n'entend guère parler d'elle. Le premier inquisiteur général est François van der Hulst, révoqué en 1524 pour crime de faux. Clément VII nomme en cette année deux nouveaux inquisiteurs auxquels Paul III en ajoute deux autres en 1537. Enfin Charles V leur adjoint, en 1545, deux subdélégués pour chaque province des Pays-Bas. En 1564, la publication des décrets du Concile de Trente qui réglementent l'espionnage religieux, complète cette organisation. Le pouvoir des inquisiteurs est absolu pour les laïques, et faiblement limité seulement lorsqu'il s'agit des clercs. Il résulte de cette soumission des pouvoirs judiciaire, civil et laïque à l'inquisition, l'effacement de toute autre juridiction et la constitution d'une sorte de dictature religieuse, image vivante du pouvoir discrétionnaire que Charles V et Philippe II voulaient exercer jusque sur les consciences. — La mise en vigueur de ces mesures révoltantes nous révèle l'apparition de la Réforme à Lille dès 1521, à Valenciennes dès 1527, à Cambrai en 1531, à Béthune en 1534, à Douai en 1538, à Orchies en 1542, à Quesnoy-sur-Deule en 1547, à Armentières en 1553, etc. Les premiers apôtres du pur Evangile furent tantôt des prêtres convertis, tantôt d'obscurs ouvriers, tantôt des colporteurs, d'autant moins connus que le châtiment auquel ils s'exposaient était inévitablement la peine de mort par le feu, commuée en décapitation en cas d'abjuration, tandis que les femmes étaient enterrées vives ; en outre, les deux tiers des biens étaient confisqués au profit de Sa Majesté, le dernier tiers servant d'appât et de récompense pour le dénonciateur. Le pasteur qui paraît avoir le premier cherché à réunir en Eglises régulières les réformés isolés de la Flandre française est Pierre Brully, moine converti à Metz en 1541, puis successeur de Calvin à Strasbourg. En 1544, il constitue l'Eglise de Tournay et essaye d'en organiser à Arras, Douai, Lille et Valenciennes. A son retour à Tournay, il est trahi, saisi et brûlé vif, le 19 février 1545, après avoir adressé une émouvante lettre pastorale à ses coreligionnaires violemment persécutés à cette occasion. Après lui, le vrai réformateur de la Flandre est Guy de Bray, né à Mons en 1523. Son père était teinturier de bleu et lui-même devint peintre sur verre. Converti par la lecture de la Bible, il commence par convertir sa famille et se réfugie en Angleterre, où Thomas Cranmer l'accueille et lui fait faire la connaissance de Bucer, Pierre Martyr, Bernard Ochin, etc. En 1553, il rentre dans le Hainaut, et exerce à Mons,

Lille et Valenciennes un ministère très-remarqué par son énergique opposition à l'anabaptisme. Pendant que l'Évangile se répand dans ces localités et y produit des martyrs aussi admirables que la famille Aughier, de Lille, exécutée en 1556, Guy se rend à Gand et y publie son « Baston de la Foy, » puis à Genève et à Lausanne, où il se perfectionne dans la connaissance des langues anciennes et d'où il revient se fixer à Tournay. De cette ville il rayonne sur Lille, Valenciennes et jusqu'à Dieppe, Amiens et Montdidier, et donne à ses coreligionnaires la première expression officielle de leur foi dans la « Confession de foy faicte d'un commun accord par les fideles qui conuersent ès pays bas... » 1561. Tant de zèle mérite à Guy le titre de « ministre de l'Evangile ès Pays-Bas, » et il enhardit ses auditeurs au point qu'en 1561, malgré sa désapprobation, ils s'assemblent publiquement à Tournay pour chanter leurs psaumes. Une commission royale arrive aussitôt et sévit avec tant de promptitude et d'énergie, que les calvinistes n'ont que le temps de fuir. Le réformateur se réfugie à Sedan, tandis qu'on saisit ou brûle ses papiers, et quatre ans plus tard il se fixe à Anvers. Pendant qu'il y attend le moment propice pour retourner à son premier champ d'activité, le ministre Pincheart répand la réforme dans le Cambrésis, à Honecies, Tuppegnies, Serancourt, Prémont et jusqu'à Crespy, Chauny et Laon, et Lille, Armentières, Hondschoote et Tournay sont évangélisés par François Varlut, qui meurt martyr en 1562 (10 octobre). Les « chanteries » se renouvellent à Valenciennes. Deux des calvinistes les plus ardents de cette cité, Philippe Mallart et Simon Fauveau, ayant été saisis (16 janvier 1562), la gouvernante Marguerite de Parme veut les faire exécuter malgré l'hésitation du magistrat (conseil municipal) et les craintes du marquis de Berghes, gouverneur général et grand bailli de Hainaut. Le 27 avril, jour fixé pour le supplice, le peuple s'ameute et délivre les condamnés au chant des psaumes. Cet épisode, connu sous le nom des Maubruslez, joint aux hésitations caractéristiques des autorités locales, prouve que la Réforme avait gagné énormément de terrain. Aussi le commencement de l'année suivante (1563) est-il marqué à Valenciennes par les premiers grands prêches publics tenus aux bois de Raismes et d'Aubry et sur les collines d'Anzin et de Houy. Ces prêches qui réunirent d'abord de cinq à six cents puis jusqu'à six et sept mille auditeurs, sont présidés par Paul Mylet dit le Chevalier, ex-moine, Mathieu de Launoy, Français qui finit par abjurer, un autre moine défroqué, Philippe, appelé ailleurs ministre de l'Eglise de Tuppegnies près du Cateau, et par Martin Desbuyssons ou Dubuysson, ancien marchand de sayettes. Celui-ci, armé d'un pistolet, électrise ses auditeurs au point qu'en rentrant à Valenciennes ils s'écrient que « ne pour prince, ne pour justice, ne pour magistratz ilz ne laisseront aller à la presche. » Le prevôt le Comte, représentant du pouvoir royal dans la ville, se plaint amèrement de ce que « les églises sont mal fréquentées » et demande de meilleurs curés; le magistrat « assez craintif » est soupçonné de complicité avec les héré-

tiques et le duc de Berghes lui-même croit devoir observer que, « quant à ce qui touche la religion, ny par menaces de la justice, ny par soldatz ou conseil prouffiterons peu. » La duchesse de Parme néanmoins réussit à organiser une répression énergique au moyen d'une garnison de gens de pied, d'un système d'espionnage qui fait des recherches à domicile, du serment de catholicité que chacun est obligé de prêter, d'une surveillance rigoureuse exercée sur les étrangers, les écoles (on avait saisi plusieurs suspects d'hérésie qui instruisaient les enfants) et les hôpitaux, et surtout au moyen de condamnations et de supplices décrétés désormais par le seul pouvoir inquisitorial sans le secours du magistrat. C'est aussi à cette époque que remonte l'établissement de la maréchaussée du Hainaut destinée à tenir la campagne en respect. Si ces mesures provoquent une émigration considérable et enrayent le mouvement, elles ne réussissent nullement à l'anéantir. Les supplices, loin d'effrayer les hérétiques, semblent les attirer. Nous voyons en 1563 un prédicant nommé Loys Brochat demander comme une faveur de périr par le feu, et l'année suivante les commissaires royaux ou inquisiteurs eux-mêmes obtenir la permission d' « altérer leurs sentences comme ilz trouveroient convenir, par la corde ou secrètement par l'eauwe, ce que leur (aux sectaires) causeroit un grant estonnement, pour estre privez de la gloire qu'ilz appètent de morir comme constans en leurs opinions. » Parmi les victimes nous citerons Paul Mylet, qui est saisi et supplicié à Lille en 1564, en même temps que Jehan Castel, natif de Mouscron en Flandre, qui évangélisait Tourcoing après avoir été en Allemagne. — Cependant les seigneurs des Pays-Bas se font les interprètes du sentiment public soulevé par ces rigueurs et par la misère que la garnison avait amenée dans certaines villes, comme Valenciennes. En 1564, Orange, Egmont et Horne obtiennent le renvoi de Granvelle soupçonné de conseiller les mesures extrêmes, mais au moment où l'on essayait de croire aux promesses dilatoires de Philippe II, une dépêche du 17 octobre 1565, provoquée sans doute par les conseils du duc d'Albe, renchérissait sur tous les édits antérieurs et ne donnait que des ordres sanguinaires. La stupeur est générale et se traduit en mars 1566 par le compromis des nobles qui déclare vouloir empêcher à tout prix l'introduction de l'inquisition « comme en Espagne, » et le 5 avril par la présentation de la requête demandant l'abolition de l'inquisition et la modération des placards. Cette attitude des « gueux » décide la gouvernante à recommander à Lille, entre autres, un certain ralentissement dans les poursuites, et redonne du courage aux calvinistes. Ceux-ci reviennent de l'exil et demandent la reprise des prêches publics. Ils étaient à ce moment évangélisés par des ministres très-capables : Pierre Dathenus dans la Flandre occidentale ; Jean Taffin, de Tournay, Hermann, Modet et François Junius (du Jon) à Anvers ; Ambroise Wille, Charles de Nielle et Marmier à Tournay, où le magistrat ne tarde pas à établir la liberté des cultes. Valenciennes avait obtenu de Genève le célèbre Peregrin de la Grange, né vers 1540 près de Saint-Marcellin en Dauphiné, homme de « moyenne

stature, de poil noir, de pâle visage, ayant une petite barbe, vestu de noir, » et « d'une saincte hardiesse, attrempée de doulceur. » Anvers semble avoir été depuis lors à la tête des Eglises réformées de la Flandre. Les délégués de ces Eglises, s'abstenant strictement de politique, ne demandent que la liberté de conscience et de culte avec entière soumission à l'autorité civile. Pour essayer d'obtenir satisfaction, ils décident d'obtempérer aux vœux de leurs commettants en reprenant les prêches publics malgré la désapprobation d'Orange et des confédérés qui redoutent une explosion populaire. Les prêches recommencent en effet vers la mi-juin de l'année 1566. Anvers donne le signal, puis nous voyons Peregrin de la Grange prêcher publiquement à Tournay, Saint-Amand et enfin à Valenciennes. Il n'est écouté d'abord que par le bas peuple, puis les bourgeois suivent le mouvement au point qu'à Valenciennes on ne compte pas moins de cinq mille et jusqu'à quinze mille auditeurs. Au début ils y assistent sans armes, puis, lorsque les menaces du pouvoir deviennent plus violentes, armés; mais toujours ces foules témoignent le plus grand respect aux autorités. Malgré l'avertissement contenu dans ces mémorables paroles de Guillaume d'Orange : « C'est une grande chose des cœurs et des volontez des hommes qui ne se peuvent forcer par nulle puissance extérieure, » Marguerite de Parme lance des édits féroces, prescrit des processions, des prières, sonde les capitaines des compagnies d'ordonnance dont quelques-uns hésitent, repousse de toutes ses forces la convocation des états généraux demandés par les confédérés, et n'aboutit qu'à précipiter l'effervescence. Le 15 juillet, les confédérés se réunissent à Saint-Trond, demandant des garanties pour leurs personnes, et s'assurent, en cas de refus, des alliés en Allemagne. A cette assemblée les Eglises envoient des délégués, du Jon pour les Wallonnes, Modet pour les Flamandes, Peregrin de la Grange pour le Hainaut. Ils offrent de quoi solder trente mille hommes. Revenu à Valenciennes, Peregrin de la Grange appelle à son secours Guy de Bray que nous avons laissé à Anvers et qui vient l'aider le 9 août. La grande majorité des trente mille habitants de la ville a passé au calvinisme et réclame des temples. Bien que Philippe II ait écrit pour concéder en apparence seulement ce qu'on lui demande et déclarer qu'il « n'abhorissait riens tant que la voye de rigueur, » la défiance persiste, l'impatience augmente et se manifeste enfin par le bris des images. Commencé le 15 août à Ypres, il continue le 16 à Menin, Comines, Wervicq, Courtrai, puis à Lille, Douai, Orchies, Gand, Audenarde, le 20 à Anvers, le 23 à Tournay, le 24 à Valenciennes, le 26 au Cateau, etc. Ce phénomène purement religieux, que les ministres et les confédérés ont toujours et hautement désapprouvé sans réussir à en arrêter l'explosion, ne peut s'expliquer que par le regret intense du peuple de s'être si longtemps attardé dans les pratiques du culte catholique, par le fanatisme des exilés de 1564 revenus dans leurs foyers, par la stupeur et conséquemment par le défaut de résistance des autorités locales. Presque nulle part il n'y eut de détournements, et les catholiques eux-mêmes

reconnaissent que cette fureur iconoclaste n'atteignit jamais le clergé ; à Valenciennes, les calvinistes allèrent même offrir leurs condoléances au curé. Poussée à bout, affolée, Marguerite signe l'accord du 23 août qui supprime l'inquisition, promet un nouveau placard modéré, accorde la liberté de conscience et les prêches (sans l'administration des sacrements) là où ils existaient avant cette date, puis elle annule toutes ces concessions par une protestation écrite, destinée à rester secrète. Quant à Philippe II, il s'écrie : « Par l'âme de mon père, ils le payeront cher ! » Le retrait de Marguerite et la mission sanguinaire du duc d'Albe sont la traduction de ces paroles vengeresses. — Avant l'arrivée du bourreau des Pays-Bas, le Cateau, au pouvoir des réformés, est surpris par Mansfeld, puis repris par les protestants, qui y nomment un conseil de seize députés pour la justice, et un consistoire de dix membres. Mansfeld revient, reprend la ville (24 mars 1567) avec le secours et sur l'ordre de l'archevêque de Cambrai et y noie la Réforme dans le sang. Valenciennes, sur le conseil de Peregrin de la Grange, refuse, en novembre 1566, de recevoir une garnison de quatre bandes d'ordonnance et de quatre compagnies d'infanterie qui y aurait interdit le libre exercice de la religion réformée. Le 17 décembre, la ville est déclarée rebelle au roi et assiégée par le général Sainte-Aldegonde de Noircarmes. Quelque héroïque que fût la défense, il fallut se rendre sans condition le 23 mars 1567. Bien qu'au témoignage d'un jésuite, les catholiques restés dans la cité pendant le siége n'eussent pas été molestés par les calvinistes, ceux-ci furent atrocement punis pour s'être révoltés contre l'ordre royal. Désarmement des bourgeois, garnison de quatre bandes de soldats wallons et de quelques enseignes d'Espagnols, destitution du magistrat, remplacé par une commission royale, supplices en masse et essais de conversion par l'évêque d'Arras, tel fut le châtiment. Aussi l'émigration fut-elle bien plus considérable qu'en 1564. Parmi les victimes figurent naturellement Guy de Bray et Peregrin de la Grange. Arrêtés à Saint-Amand, transférés à Tournay, puis à Valenciennes, dont ils avaient rendu possible l'inutile résistance, ils y furent pendus le 31 mai 1567, protestant hautement qu'ils avaient toujours annoncé la vérité. Avant de se rendre au supplice, Peregrin demanda « des esponsettes ou vergettes pour nettoyer sa cappe et son saye, et fit noircir ses souliers, donnant raison pourquoy il faisoit cela, d'autant, disait-il, que je suis convié aux nopces. » Le Maubruslé Simon Fauveau, qui avait été aussi un des principaux acteurs du siége, fut brûlé à Valenciennes le 19 mars 1568, et dans la même année qui vit s'accumuler partout un nombre effrayant de supplices, deux autres ministres, Corneille de Lezenne et Pierre Hazard qui avaient évangélisé la Flandre, furent exécutés à Lille. — Pendant l'administration du duc d'Albe et du Conseil des Troubles qui se vantèrent d'avoir fait tomber dix-huit mille têtes, chiffre inférieur à la réalité, on peut dire que la Réforme a été à peu près extirpée de la Flandre française. Ceux qui réussissaient à échapper au fer ou au feu émigraient à Guines, en Angle-

terre (où, dès 1568, une Eglise flamande se fonda à Sandwich, et plus tard une autre à Londres) ou à Anvers et en Hollande. On peut se faire une idée de l'importance de cette émigration par le chiffre de six cents, auquel on évalue le nombre des réformés qui quittèrent les terres du marquis de Berghes. On cite, en outre, un seul receveur des confiscations qui perçut en cinq ans et demi un produit net de deux millions, ce qui suppose des saisies brutes d'au moins quatre à cinq millions. En 1570, trois ou quatre cents personnes furent encore exilées de Lille seulement pour cause d'hérésie, et pour couper court à Valenciennes à toute velléité d'indépendance religieuse, la ville fut déclarée déchue de tous ses priviléges((ils ne lui furent rendus qu'en 1577), et les biens des bourgeois furent confisqués, à l'exception de ceux du clergé. En 1573, l'exécution, à Lille, de deux ministres, Nicolas Pluquet, ministre de la châtellenie de 1566 à 1573, et Jacques Monceau, pasteur d'Anvers, surpris en tournée d'évangélisation à Armentières, et le nom de Bocqueteaux donné à deux réformés brûlés également à Lille, prouvent que les survivants de la grande tribulation essayaient de se réunir secrètement dans les bois. Quelques années plus tard, les efforts de Lanoue (du reste peu populaires, à cause des sentiments hostiles que la rivalité de François Ier et Charles V avaient créés en Flandre à l'égard des Français) pour battre les Espagnols avec l'aide des Hollandais, échouèrent malgré quelques succès momentanés, et se terminèrent par la captivité de ce chef illustre (1580). — Nous perdons ici toute trace du protestantisme dans le Hainaut et le Cambrésis. Pour Lille et environs, des condamnations nous font constater l'existence d'un culte dans le bois de Bondues jusqu'en 1600, et on peut affirmer que jamais ces assemblées secrètes n'ont entièrement cessé, puisque l'Eglise de Lille continua à correspondre avec la Hollande et l'Angleterre sous le nom de la Rose. Du reste, le nombre des réformés avait été trop considérable pour permettre une destruction complète. Ainsi, une brochure de 1556 affirme qu'il y avait à Lille de quatre à cinq mille huguenots appartenant presque tous à la classe laborieuse, et nous savons qu'à Valenciennes, en 1566, presque toute la population s'était ralliée à la Réforme. Le chiffre de près de quatre cents condamnations à Lille seulement avant 1602 (Derode dit six cent cinquante, de 1539 à 1585), pour une période de soixante-six années, dont quarante-trois (et au nombre de celles-ci les années du gouvernement du duc d'Albe) manquent aux registres, peut donner une idée de ce que fut la persécution. — L'annexion de la Flandre à la France en 1667 fut accompagnée de la stipulation que la religion catholique y serait seule exercée. La révocation de l'édit de Nantes, que du reste la Flandre n'avait point connu, y fut donc superflue. Il paraît pourtant qu'elle y provoqua une forte émigration en Hollande et en Brandebourg et qu'elle y ruina, par exemple, le commerce des draps à Bailleul. Herlies avait à cette époque un pasteur nommé Jean Desormeaux, qui émigra en 1586. Pendant la période du Désert, Claude Brousson évangélisa la Flandre en 1595 et 1596. A partir de 1708, Lille, reprise

par les Hollandais, jouit de la liberté de culte pendant cinq ans, mais en 1713, la paix d'Utrecht, en rendant la ville à la France, supprima du même coup le temple et le pasteur. Les protestants se cachent de nouveau et vont au culte à Tournay. Sous Louis XVI, ils se réunissent à Haubourdies sous le nom de Société des Amis, évitant jusqu'au chant des psaumes, ayant pour pasteurs Jean de Vismes, Lafont (1790) et J.-B. Née (1792). Ils ont dû réussir à vivre absolument ignorés, puisqu'en 1789 il n'est pas une seule fois question d'eux dans les cahiers des doléances du Hainant. En 1807, on ne comptait dans tout le département du Nord que trois pasteurs et trois temples à Lille, Walincourt et Quièvy, fréquentés par les protestants disséminés dans les communes environnantes, mais ils n'étaient rattachés à aucun consistoire. Aujourd'hui, le même département, formant la consistoriale de Lille, renferme neuf paroisses avec vingt-quatre annexes, neuf pasteurs officiels, trois auxiliaires, un évangéliste, vingt-quatre temples, six oratoires, dix écoles et environ sept mille cinq cents protestants. — Sources : Crespin, *Histoire des martyrs ;* Ch.-L. Frossard, *L'Eglise sous la croix pendant la domination espagnole, chronique de l'Eglise réformée de Lille*, Paris, 1857, in-8° ; Charles Paillard, *Considérations sur les causes générales des troubles des Pays-Bas au seizième siècle*, Paris, 1874, in-8° ; *Huit mois de la vie d'un peuple, les Pays-Bas du 1er janvier au 1er septembre* 1566, Bruxelles, 1877, in-8° ; *Histoire des troubles religieux de Valenciennes* (1560-1567), Paris, 1874-1876, 4 vol. in-8° ; *Le procès de Pierre Brully*, Paris, 1878, in-8° ; plusieurs articles dans le *Bulletin de l'histoire du protestantisme français ; Confession de foy faicte d'un commun accord par les fideles qui conuersent ès pays bas, lesquels desirent viure selon la pureté de l'Euangile de nostre Seigneur Jésus-Christ*, MDLXI, réimprimé par J.-G. Fick, Genève, MDCCCLV. N. Weiss.

FLANDRIN (Hippolyte), peintre célèbre, né à Lyon en 1809, mort à Paris en 1864. Elève d'Ingres, il débuta par la peinture historique et par le portrait, qu'il porta à un haut degré de perfection ; mais il excella surtout dans la peinture murale et n'a pas été dépassé, parmi les artistes français contemporains, dans la tractation des sujets religieux. Esprit clair, ferme et noble, Flandrin domine absolument la forme ; il fait preuve, dans l'invention, d'une originalité sobre et sévère ; dans l'exécution, d'une beauté et d'une vérité des lignes incomparables. Parmi les notes du clavier religieux que le peintre excelle à faire résonner, nous trouvons au premier rang le sentiment de calme et de pureté qui se dégage de l'âme détachée des passions du monde, l'expression de simplicité sublime que communique à l'être humain le commerce constant avec les choses divines. Les chefs-d'œuvre de Flandrin sont les *Scènes de la vie de saint Jean l'Evangéliste* sur les murs de l'église Saint-Séverin, l'*Entrée du Christ à Jérusalem*, et *Le Christ portant la croix*, dans le chœur de l'église de Saint-Germain des Prés, et la fresque de la voûte de l'église Saint-Vincent de Paul, représentant l'*Adoration du sacrement* par une nom-

breuse procession d'apôtres, de martyrs, de docteurs et de saints, qui ne compte pas moins de deux cents figures. Parmi ses tableaux religieux, nous citerons *Saint Clair guérissant les aveugles*, *le Christ et les petits enfants*, *Saint Louis prenant la croix pour la deux ème fois*, une *Mater dolorosa*, etc. — Voyez l'*Eloge* de M. Beulé, lu à l'Académie des beaux-arts, 1864.

FLATTICH (Jean-Frédéric) [1713-1797], d'une ancienne famille protestante de Moravie réfugiée en Wurtemberg en 1550 pour cause de religion, fut cinquante-sept ans pasteur, mais est surtout connu comme pédagogue chrétien. Il eut le bonheur d'avoir Bengel pour maître dans l'école préparatoire de théologie de Denkendorf. A l'université de Tubingue, un instinct irrésistible le poussait déjà à donner des leçons. A peine suffragant, il entreprit l'éducation des enfants les plus incultes de sa paroisse; à peine pasteur, il prit des pensionnaires, et plus il en avait, plus il était heureux. Ledderhose, le biographe de Flattich, a publié de lui les traités suivants, qui ont presque tous l'éducation pour objet : 1° *Sagesse domestique;* 2° *Conseils aux gens mariés;* 3° *Comme quoi c'est la mère qui doit donner les premières leçons à ses enfants;* 4° *L'éducation d'après l'Ecriture sainte;* 5° *Discipline et éducation;* 6° *Instruction et discipline;* 7° *Des instincts sexuels;* 8° *Quelques remarques sur l'Ecclésiaste de Salomon;* 9° *Remarques sur l'éducation.* Ce dernier ouvrage est ce que Flattich a écrit de plus considérable (180 grandes pages). Nulle part cependant il n'a exposé son système d'une manière complète. Il ne l'a pas tenté : la Bible était pour lui le meilleur manuel de pédagogie. Par son respect pour la nature, il rappelle de loin Rousseau, avec cette différence, entre autres, qu'il ne vise pas tant à connaître l'homme en général, que l'individu dont il entreprend l'éducation. Par son observation attentive de chaque nouvel enfant qui lui est confié, il rappelle Pestalozzi; mais il connaît bien mieux le péché que ne le faisait le philanthrope zurichois, et, en vrai disciple de Bengel, ce n'est qu'à la lumière de la Parole de Dieu qu'il se livre à l'étude de la nature humaine. Il appartenait au Wurtemberg de produire l'homme qui a fait le plus résolûment intervenir la Bible dans le domaine de l'éducation. H. DE ROUGEMONT.

FLAVIEN (Saint), patriarche d'Antioche, mort l'an 404, descendait d'une des premières familles de cette ville. Il déploya un zèle infatigable pour maintenir les décisions du concile de Nicée. Dès l'an 349, il s'éleva fortement, alors qu'il était encore simple laïque, contre l'évêque Léonce, qui voulait établir l'arianisme dans l'Eglise d'Antioche. Les ariens le chassèrent de la ville; mais, l'an 381, il succéda à l'évêque Mélèce. Il eut à subir des contradictions de toutes sortes durant tout le temps de son activité, et se montra d'une cruauté implacable dans les persécutions qu'il fit subir aux massaliens et à d'autres hérétiques. Envoyé en 388 auprès de l'empereur Théodose pour obtenir la grâce des habitants d'Antioche qui avaient brisé les statues de ce prince, il prononça un *Discours* dont on attribue la ré-

daction à Chrysostôme et qui eut un plein succès. — Voyez Théodoret, *Hist.*, l. V, c. XXIII; Sozomène, l. VII, VIII; Philostorge, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVIII; Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. VIII et X.

FLAVIEN (Saint), patriarche de Constantinople, mort l'an 449, était presbytre et trésorier de l'église métropolitaine, lorsqu'il fut appelé à succéder à l'évêque Proclus, mort vers l'an 446. L'an 448, Flavien assembla un synode provincial dans lequel il condamna Eutychès et sa doctrine sur l'union des deux natures en Christ; mais l'année suivante, sous l'impulsion de Dioscure, patriarche d'Alexandrie, son rival, il fut déposé de la façon la plus brutale dans le fameux concile appelé le *brigandage d'Ephèse;* il mourut, selon les uns, trois jours, selon les autres, un an après, à la suite des mauvais traitements dont il avait été l'objet. Le concile de Chalcédoine réhabilita sa mémoire, en le déclarant saint et martyr. — Voyez Evagrius, *Hist. eccl.*, I, c. VII-X; Baronius, *Martyr. rom.*, ann. 496 et 512; Tillemont, *Mémoires*, XVI.

FLÉCHIER (Esprit), évêque de Nîmes, fut avec Bossuet, Bourdaloue et Massillon, l'un des prélats qui honorèrent le plus l'Eglise catholique au dix-septième siècle par leur talent et leur vertu. Il ne doit être cité qu'après les trois noms illustres que nous venons de transcrire, mais c'est sa gloire de venir immédiatement après eux. Il naquit le 19 juin 1632 à Pernes, petite ville du comtat d'Avignon. Sa famille avait pris les armes contre l'hérésie au siècle précédent, et obtenu de ce chef en 1565 (peut-être à la suite de la destruction des Vaudois), des titres de noblesse auxquels elle semblait avoir renoncé depuis. Le père de Fléchier était à la tête d'un petit commerce de chandelles. Ce fait, puérilement contesté par quelques biographes, se trouve établi par Fléchier lui-même. Pendant qu'il était à la cour, un prélat courtisan ayant eu le mauvais goût de se trouver déshonoré d'avoir en Fléchier un confrère « que Dieu avait fait éloquent mais non gentilhomme : — Avec cette manière de penser, lui dit l'évêque de Nîmes, je crains, monseigneur, que si vous étiez né ce que je suis, vous n'eussiez fait que des chandelles. » Au maréchal de La Feuillade qui lui tenait à peu près le même propos, Fléchier répondit un jour : « Ce n'est pas le fils de mon père, c'est moi qu'on a fait évêque. » Il fut de bonne heure confié à un oncle maternel, le P. Hercule Audiffret, prédicateur estimé de son temps, dont les sermons étaient désignés sous le nom de « travaux d'Hercule, » et qui dirigeait alors le collége de la *Congrégation des doctrinaires*, à Tarascon. A quinze ans Fléchier avait terminé ses humanités et fait preuve d'une très-grande facilité pour le vers latin. C'est au vers latin qu'il dut, un peu plus tard, les commencements de sa réputation; aussi le cultiva-t-il jusqu'au milieu des devoirs de son ministère d'évêque : nous le voyons à Nîmes lire les poésies latines de Santeuil, le chanoine de Saint-Victor, et accorder à un abbé une pension pour ses œuvres latines. Ses premières études terminées, Fléchier entra dans la congrégation des doctrinaires, dont son oncle venait d'être nommé général, et en 1648 il prononça ses vœux. Il professa les humanités à Tarascon, à

Draguignan, et à partir de 1652 la rhétorique à Narbonne. Il prononça en 1658 l'oraison funèbre de l'évêque de cette ville, Claude de Rebé, et malgré les félicitations publiques qu'elle lui valut, on pense qu'il la fit disparaître. Son oncle étant mort cette même année, il se rendit à Paris pour assister aux funérailles. On refusa de l'admettre définitivement dans la maison de Paris, sous prétexte qu'il appartenait à la province de Toulouse, et ce fut un motif de rupture : Fléchier sortit de la congrégation. — On aimerait tout autant n'avoir pas à raconter les années qui suivirent, non pas qu'on y trouve rien de défavorable à Fléchier au point de vue des mœurs, mais parce que le littérateur et l'homme du monde font un peu oublier en lui le prêtre, et s'accordent mal avec sa future dignité d'évêque. Son principal souci pendant cette première période (1658 à 1668) de son séjour à Paris, fut de se créer des protections et des faveurs. Il eut un emploi de catéchiste, et fut présenté par le secrétaire de l'Académie, Conrart, à M. de Montausier, M. de Caumartin, et à Mme de Sévigné. Il devint bientôt, sous le nom de Damon, l'un des hôtes les plus assidus de l'hôtel de Rambouillet, où les « Précieuses » commençaient à tomber dans l'affectation et à devenir « ridicules. » On le voit alors s'amuser à faire des vers latins pour plaire à la compagnie, et suivre les leçons d'un professeur de plagiat, nommé Richesource, sorte de fou lettré qui enseignait à la fois l'art de parler pour ne rien dire et de piller les auteurs sans qu'il y parût. Fléchier devint, paraît-il, son plus brillant élève, et rien ne montre mieux que ces détails combien le titre de rhéteur qui est resté attaché à son nom lui convenait aux débuts, du moins, de sa carrière. Louis XIV ayant donné, en 1662, un brillant carrousel pour plaire à Mlle de La Vallière, Fléchier, sans se laisser arrêter par la frivolité et les secrets mobiles de cette fête, traduisit en latin une relation française que Charles Perrault avait écrite, et ce travail ayant plu au monarque, il composa un poëme latin sur le sujet, le *Cursus regius*, qui fut publié aux frais de l'Etat. Cela lui valut d'être porté sur la liste des trente-quatre écrivains français que Chapelain présenta au roi l'année suivante, et d'obtenir à titre « de bon poëte latin, » une pension annuelle de trois mille livres. C'est à cette époque que remonte aussi une correspondance assez peu grave qu'il entretint pendant de longues années avec une Mlle de Vigne, et plus tard avec Mlle Deshoulières. Cette sorte de galanterie littéraire était, il est vrai, dans le goût du temps, mais cela n'empêche pas qu'elle ne cause quelque surprise sous la plume d'un homme de cette qualité. En 1665, il accompagna à Clermont, à titre de secrétaire ou plutôt d'ami, M. de Caumartin qui allait y présider *les grands jours d'Auvergne*, assises judiciaires où la justice était solennellement et rigoureusement rendue au nom du roi par ses envoyés. Mme de Caumartin lui ayant demandé un récit de ce voyage, comme plus tard elle en demanda un au cardinal de Retz au sujet des guerres de la Fronde, Fléchier l'écrivit sur un ton dégagé et par endroits frivole où l'on a quelque peine à retrouver l'accent du prêtre. Il y raconte les turpitudes du clergé, les querelles des jansénistes avec les jésuites,

en homme de lettres plus soucieux des élégances de son récit que préoccupé des maux de l'Eglise. Aussi lorsque cet ouvrage manuscrit, *Les grands jours d'Auvergne*, fut retrouvé et publié pour la première fois en 1844 par M. Gonod, bibliothécaire de Clermont, on refusa d'abord d'y voir une œuvre de Fléchier. Il a bien fallu, depuis, se rendre à l'évidence. Le caractère de cet ouvrage n'a rien qui nous étonne lorsqu'on le rapporte à cette période de la vie de Fléchier. — En 1668 une nouvelle carrière s'ouvre devant lui. Son protecteur, M. de Montausier, lui confia la charge de lecteur du Dauphin, à la personne duquel il resta attaché jusqu'en 1686, époque où il fut nommé à l'évêché de Lavaur. Ce long séjour à la cour, où il se trouvait en compagnie de Bossuet et de Huet, l'un précepteur et l'autre sous-précepteur du dauphin, lui fournit des occasions de déployer ses talents d'écrivain et de prédicateur. En 1670 il publia un *Mémoire* pour justifier le plan d'éducation qui avait été suivi par le prédécesseur de Bossuet, M. de Périgny. Ce qu'il y dit des relations du prince avec son peuple rappelle un peu la *Politique* de Bossuet, et nous paraît aujourd'hui fort incomplet : « Il est à propos qu'il sache ses véritables droits tant à l'égard de son peuple qu'à l'égard des autres Etats. » Pas un mot des devoirs. Cependant on lit dans l'oraison funèbre de Mme de Montausier, qui avait été la gouvernante du Dauphin : « Combien de fois, en essuyant ses larmes, a-t-elle demandé à Dieu qu'il lui inspirât de la tendresse pour son peuple ! » Plus tard il plaida souvent la cause du peuple dans les Etats de Languedoc, suppliant qu'on ne l'accablât pas d'impôts trop lourds. Aussi a-t-on pu dire avec quelque raison qu'il était plus libéral et plus humain que Bossuet. Un autre ouvrage qu'il avait écrit pour l'éducation du Dauphin, l'*Histoire de Théodose*, ne fut publié qu'un peu plus tard, en 1679. Fléchier y déploie surtout des qualités de moraliste et d'écrivain ; mais il n'a pas l'érudition de Mabillon, encore moins l'art d'animer les récits qu'on trouve dans les ouvrages analogues de Villemain et d'Amédée Thierry. On remarque dans cette histoire de Théodose, comme dans la plupart des autres écrits de Fléchier, des tendances gallicanes bien plus prononcées que chez Bossuet. Ainsi, en parlant du concile de Constantinople réuni en 381 par Théodose et présidé non par le pape Damase, mais par l'évêque d'Antioche, il dit simplement que l'Orient le reconnut pour œcuménique, tandis que Bossuet a soin de dire : « Le consentement de tout l'Occident et du *pape Damase* le fit appeler second concile général. » — C'est surtout l'oraison funèbre qui valut à Fléchier la réputation dont il jouit de son temps, et qu'il a conservée depuis. Il en prononça six durant son séjour à la cour, et deux pendant les années de son épiscopat. Il apporta à toutes le plus grand soin. Voici, dans l'ordre où il les loua, les noms des illustres défunts dont il consacra ainsi la mémoire : Mme la duchesse de Montausier ; Mme la duchesse d'Aiguillon ; M. de Turenne (10 janvier 1676) ; le premier président de Lamoignon, père de Basville, intendant du Languedoc ; Marie-Thérèse d'Autriche, femme de Louis XIV ; Michel Le Tel-

lier; Mme la Dauphine, et le duc de Montausier. Elles sont toutes écrites d'un style élégant qui en rend la lecture facile et agréable. L'orateur à tout instant généralise son sujet et l'applique à ses auditeurs par des réflexions et des peintures morales moins nettement tracées sans doute et d'un relief moins vigoureux que celles de Bourdaloue, mais qui les rappellent cependant. Les pensées profondes y sont rares, mais il y en a beaucoup d'ingénieuses. Il y a peu de traits familiers qui gravent profondément la physionomie des personnages, et l'on admire moins leurs vertus que l'art de celui qui les raconte. On y aperçoit à chaque ligne « un amour exagéré des oppositions et des contrastes tant dans les idées que dans les termes, » et une préoccupation constante de la forme qui nuit à l'émotion : on y voudrait moins d'art et plus de naturel. Le souffle oratoire s'y fait rarement sentir : on est séduit et bercé plutôt que remué. Dans l'oraison de Mme de Montausier, Fléchier s'étant laissé aller à son émotion durant l'espace de quelques lignes, il est tout surpris lui-même de cet oubli et se hâte de dire : « Pardonnez, mesdames, cet emportement. » Bossuet, coutumier du fait, n'aurait pas éprouvé cette surprise ni présenté ces excuses. Où Fléchier excelle, c'est dans l'art des amplifications et des développements ingénieux, mais un peu vides, où la rhétorique se meut à l'aise et fait des siennes. La voix traînante de l'orateur le servait, paraît-il, merveilleusement. « Il était quelquefois obligé de s'interrompre dans la chaire, dit d'Alembert, pour laisser un libre cours aux applaudissements. » Dans l'oraison funèbre de Turenne, prêchée devant Bossuet, et qui passe pour la meilleure malgré la sévère critique qu'en a présentée le cardinal Maury, lorsqu'il prononça d'un ton lugubre et pénétré ces mots : « Turenne meurt, tout se confond... » l'auditoire éclata en sanglots. « Il s'éleva un cri, dit l'un de ses biographes, comme si la foudre qui avait renversé Turenne fût tombée au milieu du temple. » Mme de Sévigné écrivait à sa fille (11 janvier 1690) : « Nous relisons les belles oraisons funèbres de Fléchier. Nous repleurons Mme de Montausier. Ce sont des chefs-d'œuvre d'éloquence qui charment l'esprit. Il ne faut pas dire : oh ! cela est vieux ! non cela n'est point vieux, cela est divin. » On serait plus sûrement dans le vrai en disant que cela est bon malgré de graves défauts et des lacunes, et mérite d'être étudié moins pour l'éloquence que pour l'instruction morale. — Les sermons de Fléchier, bien moins connus que ses oraisons, présentent à peu près les mêmes caractères : ils valent surtout par la peinture des mœurs et les pensées morales. Ils rappellent plutôt Bourdaloue et Massillon que Bossuet, mais sans avoir l'austère concision du premier de ces prédicateurs ni l'abondance émue de l'autre. La Bruyère en a fait la critique suivante, qui nous paraît un peu sévère : « C'est avoir de l'esprit que de plaire au peuple par un style fleuri... Des figures réitérées, des traits brillants et de vives descriptions; mais ce n'est point en avoir assez. Un meilleur esprit néglige ces ornements étrangers, indignes de servir l'évangile. » Si le style fleuri, les figures et les traits brillants ont peu de valeur, les vives descrip-

tions en ont davantage et elles ne sont pas rares dans les sermons de Fléchier. Voici le titre de quelques-uns : *De la correction fraternelle*, *La Samaritaine*, *De la médisance*, *De l'envie*, *De la résurrection*, *Pour le jour de la Pentecôte*, *Du bon pasteur*, *Sur la messe*, etc... Ses panégyriques, plus dépouillés des artifices de la rhétorique, laissent une impression de piété plus profonde que les sermons. Fléchier s'y est élevé, avec moins de recherche, à plus de hauteur. On cite en particulier ceux de saint Louis, de saint François de Paule, de sainte Thérèse, de saint Charles Borromée et de saint François de Sales.— Pendant cette période de son séjour à la cour, Fléchier fut appelé (1673) à l'honneur d'entrer à l'Académie française, où il fut reçu le même jour que Racine, en présence du public admis pour la première fois à ces sortes de séances, et à celui de devenir l'aumônier ordinaire de la Dauphine, Bossuet restant le premier aumônier. Il vendit vingt-cinq mille écus cette charge lorsqu'il entra dans l'épiscopat. Le 22 mars 1686 il quitta Paris pour se rendre dans son diocèse de Lavaur, après s'être fait recevoir docteur de Sorbonne l'année précédente. En le nommant à cet évêché, Louis XIV, qui excellait à rendre à ses amis et courtisans les éloges qu'il en recevait, lui aurait dit : « Je vous ai fait trop attendre ce que vous méritez depuis longtemps ; mais c'est que je ne voulais pas me priver de l'impression que me font vos discours, en vous éloignant de moi. » Il ne resta qu'un an dans ce diocèse, et y travailla surtout à la conversion des protestants. Vers le milieu de 1687 il fut appelé à l'évêché de Nîmes. La lettre qu'il écrivit au roi pour essayer de décliner cet honneur serait plus belle si son refus n'y était exprimé en un style plein de recherches. S'abandonnant jusque dans cette correspondance à son goût si prononcé pour l'antithèse, il dit entre autres choses : « L'honneur que Sa Majesté m'a fait de me croire capable et digne d'être dans cette place-là me vaut mieux que la place même. Je ne l'ai jamais importunée pour lui demander du bien, je crains que je l'importune en lui disant qu'elle m'en fait. » — Il resta évêque de Nîmes de 1687 à 1710, année de sa mort. Au moment où il se préparait à se rendre dans cette ville, il écrivit aux consuls : « Je ne mets point ma confiance aux paroles de la sagesse humaine, mais en la vertu et l'efficace de la Parole de Dieu, qui seule peut toucher les âmes. Je vous prie d'assurer les habitants que la douceur de la charité, dans mes discours et dans mes actions, tempérera l'ardeur du zèle. » Il fut fidèle à la première partie de ce programme, mais oublia plus d'une fois la seconde dans ses rapports avec les protestants. Il se montra dans son diocèse un évêque pieux et plein de zèle. Il aimait la Parole de Dieu et les Pères. Bossuet lui avait inspiré cet amour dans les conférences de Versailles auxquelles le lecteur du Dauphin était admis. Il institua des assemblées ecclésiastiques qui se tenaient tous les ans à l'évêché, et parvint à rétablir la discipline, les bonnes mœurs et l'étude parmi les prêtres de son diocèse. Il s'opposa à la création de nouvelles cérémonies dans le culte. « Il avait pour maxime, dit son biographe Ducreux, que la religion ne doit rien admettre dans

son culte qui ne soit grave et majestueux comme elle, et qu'en fait de pratiques extérieures il faut s'en tenir à celles que l'Eglise a consacrées par un long usage. » Quelques-uns de ses paroissiens ayant voulu établir malgré lui une confrérie de pénitents blancs, à Nîmes, et l'ayant traduit pour son refus devant le parlement de Toulouse, il tint bon et écrivit à l'intendant Basville, dont il était le conseiller et l'ami : « Ni le pape ni le parlement ne me peuvent obliger d'établir une confrérie dans mon diocèse malgré moi. » Comme après la guerre des camisards ses ouailles se rendaient de tous côtés en pèlerinage à la croix de Saint-Gervasy pour assister aux prétendus miracles qui s'y faisaient, Fléchier écrivit à l'évêque de Montpellier une lettre où nous lisons : « Grand concours de peuple de partout ; beaucoup de miracles vrais ou faux. Le véritable, qui m'est le plus connu, est une dévotion très-édifiante. » Il adressa même une lettre pastorale à son troupeau pour éclairer et contenir son zèle. Fléchier passe pour avoir usé d'une grande douceur dans ses rapports avec les hérétiques de son diocèse, qui étaient encore au nombre de quarante mille après qu'on eut érigé Alais en évêché. Son langage, quand il parle de l'hérésie, est cependant très-sévère. Ainsi, dans l'oraison funèbre de Turenne, après avoir raconté la gloire de sa naissance il se reprend aussitôt : « Mais que dis-je, il ne faut pas l'en louer ici, il faut l'en plaindre. Quelque glorieuse que fût la source dont il sortait, l'hérésie des derniers temps l'avait infectée. Ne faisons donc pas la matière de son éloge de ce qui fut pour lui un sujet de pénitence. » Dans celle de Le Tellier il parle de la révocation de l'édit de Nantes en termes aussi lyriques que ceux employés par Bossuet dans la même occasion. Nous admettrons cependant qu'il ne fut pas un Louvois ; mais les malheurs et les préjugés du temps le rendirent parfois plus sévère dans sa conduite que Basville. Des faits rapportés par les plus fervents de ses apologistes établissent qu'il encourut une grave responsabilité dans la guerre des camisards. Il fit enlever des enfants protestants des deux sexes pour les faire élever dans des écoles et des couvents et ne les rendait à leurs familles qu'après avoir rempli leur esprit des principes catholiques. Ajoutons ce détail que les parents étaient tenus de payer les frais de cette éducation. Les édits du roi autorisaient cette odieuse pratique, mais Fléchier les aggrava en faisant élever des enfants âgés de plus de douze ans. Louis XIV lui en fit faire inutilement la remontrance par un de ses ministres, et ces vexations furent l'un des motifs du soulèvement des protestants. En 1698, Louis XIV se relâchant, sur les conseils de Bossuet et de Mgr de Noailles, de la rigueur qu'il avait fait paraître par la révocation, consulta les évêques pour savoir s'ils n'étaient pas d'avis de ne pas *contraindre* les hérétiques à aller à la messe. Ceux du Languedoc, Fléchier en tête, déconseillèrent ce projet. Louis XIV l'exécuta cependant et fit paraître, cette année même, des ordonnances dans ce sens. Toutefois, pour se rendre au désir des évêques du Languedoc, il fit, deux ans après, une exception pour cette province en laissant à l'intendant Basville la liberté de ne point se conformer aux ordon-

nances. Les mesures d'exception dont les protestants du Languedoc furent alors les victimes, leur fournirent un nouveau motif de soulèvement. Au cours de la guerre des camisards on vit Fléchier soutenir les *Cadets de la croix* malgré les atrocités dont ils se rendaient coupables, et prendre leur cause devant les Etats de Languedoc où ils étaient accusés par les catholiques mêmes. On a droit d'être étonné de voir l'évêque défendre ces hommes que le général Montrevel appelait « des gens sans aveu. » Ce qui achève de nuire à l'idée qu'on se fait généralement d'un Fléchier doux et grave, c'est le ton dégagé sur lequel il écrit à ses maisons religieuses pendant les horreurs de cette guerre. Il y a là encore, comme dans la correspondance dont nous avons parlé plus haut, une sorte de galanterie littéraire et mystique qui justifie le mot de Michelet : « Ce qui me fait frémir dans ce clergé, c'est sa gaieté étrange, la bouffonnerie de Brueys, la légèreté galante de Fléchier. » Il écrit, à la requête de M. de Montausier, une histoire des camisards qu'il intitule : *Relation des fanatiques*. Il déclare « ne s'être appuyé que sur des actes juridiques, et sur des dépositions ou des recherches faites sur les lieux par un grand nombre de personnes dignes de foi, dont la plupart disent avoir vu. » Il convient de remarquer ces mots : *la plupart, disent*, et que « ces personnes dignes de foi, » étaient des amis de l'évêque disposés comme lui à juger sévèrement les religionnaires. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Fléchier exprimer son jugement sur les prophètes cévenols dans les termes suivants : « Révélations de quelques paysans ramassés ou de quelques femmes débauchées qui ont vécu dans le crime et l'ignorance. » Le témoignage de Benjamin Du Plan, qui avait assisté à ces événements et avait assez de culture d'esprit pour les bien juger, est de tous points contraire à celui de l'évêque de Nîmes. Il mourut dans sa ville épiscopale le 16 février 1710, vers les huit heures du soir, âgé de soixante-huit ans. Son corps repose encore dans une des chapelles de la cathédrale de Nîmes. Malgré les réserves que nous avons cru devoir faire, nous disons volontiers avec son dernier biographe, M. l'abbé Delacroix : « Il fut maître dans l'art de parler et d'écrire; il le fut aussi dans l'art de diriger les âmes et de gouverner une église. » Il gagne à être connu, et mérite autre chose que d'être simplement appelé un rhéteur. Les principaux ouvrages qu'on a de lui sont : 1 volume d'*Oraisons funèbres;* 1 vol. de *Panégyriques*; 3 vol. de *Sermons*; de piquants dialogues en vers sur le quiétisme; une *Vie du cardinal Ximenes*, etc. — Ouvrages à consulter : Préfaces de Du Jarry, du P. La Rue et de Sainte-Beuve ; une Vie manuscrite de l'abbé Ducreux, et surtout l'*Histoire de Fléchier* par M. l'abbé A. Delacroix, Paris, 1865, 2 vol. in-12. J. Bastide.

FLETCHER (John-William), ou plutôt Jean-Guillaume de La Fléchère, naquit à Nyon, dans le pays de Vaud, le 12 septembre 1729, d'une famille noble originaire de la Savoie. Après de bonnes études faites à Genève, il tenta d'entrer dans l'état militaire, mais en présence d'obstacles nombreux, il renonça à cette carrière et partit pour l'Angleterre. Amené à une foi vivante par l'influence du méthodisme, il

se décida, après avoir pris conseil de Wesley, à devenir ministre dans l'Eglise anglicane, et il reçut les ordres en 1757. Son ministère dans la paroisse rurale de Madeley, en Shropshire, dura jusqu'à sa mort (1785), et fut un véritable apostolat au milieu d'une population grossière et impie qu'il évangélisa avec un dévouement à toute épreuve. Il appliquait dans sa paroisse la méthode d'activité et les moyens d'évangélisation de Wesley, et accueillait ses prédicateurs comme des frères. De tous les ministres de l'Eglise établie, il fut celui qui sympathisa le plus complétement avec le mouvement méthodiste. Wesley avait en très-haute estime sa piété et son jugement, et eût voulu laisser entre ses mains la direction suprême de ses sociétés, si La Fléchère lui eût survécu. Celui-ci siégea souvent dans les conférences annuelles des prédicateurs méthodistes, et il mit sa plume au service des doctrines prêchées par eux. Président du collége théologique fondé à Trevecca, dans le pays de Galles, par la comtesse Huntingdon, il donna sa démission pour prendre place à côté de Wesley, dans la controverse calviniste qui éclata en 1770. Ses *Checks to Antinomianism* révèlent une vigueur d'argumentation peu commune et un talent de polémiste remarquable. Mais ce qui les distingue surtout, c'est l'esprit de modération et de charité qui y règne. « Si jamais, a dit Southey, la vraie charité chrétienne eut sa place dans des écrits polémiques, ce fut bien dans ceux de Fletcher, de Madeley. Jamais les controverses théologiques ne réussirent à aigrir ce caractère vraiment céleste. Rien n'égale sa candeur si ce n'est son talent. Sa méthode laisse à désirer; son style trop fleuri et trop onctueux décèle son origine française; mais le raisonnement est ingénieux et clair, et l'on sent que l'on a affaire à un homme qui est maître de son sujet dans toutes ses parties. » Comme prédicateur, La Fléchère était, au jugement de Wesley, l'égal de Whitefield, et aurait eu les mêmes succès si sa modestie et l'état de sa santé n'avaient confiné son ministère dans une église de campagne. Mais ce fut surtout par son éminente piété qu'il occupa une place à part dans le réveil anglais. Le jugement de Southey mérite encore d'être cité à cet égard : « Aucun temps, aucun pays, dit-il, n'a produit un homme d'une piété plus fervente ou d'une plus parfaite charité; aucune Eglise n'a jamais possédé un ministre plus apostolique. » — Les ouvrages de La Fléchère ont été plusieurs fois publiés; la dernière édition a paru à Londres, 1859-1860, en neuf volumes. On a en français un poëme de La Fléchère, d'abord publié sous le titre de *La louange* (Genève), puis sous celui de *La grâce et la nature* (Londres, 1785); la versification en est facile, mais prolixe. On possède de lui aussi, en manuscrit, un livre français, *Le portrait de saint Paul*, qui a été traduit en anglais par Gilpin. Quelques-uns de ses sermons ont été traduits en français (Paris, 1853); divers opuscules ont paru également, soit dans *La feuille religieuse* du canton de Vaud, soit, sous forme séparée, *Le grand privilége des croyants*, *Six lettres sur la manifestation du Fils de Dieu*, etc. — On a des *Vies* de La Fléchère par John Wesley; Joseph Benson (trad. fr., Lausanne, 1826); Robert Cox (trad., Paris, 1827); Valentine

Ward; il existe enfin une notice par M. Louis Ruffet (Toulouse, 1862).

MATTH. LELIÈVRE.

FLEURE ou Flora. Voyez *Joachim de Fleure*.

FLEURY (*Floriacus*, Loiret), aujourd'hui Saint-Benoît-sur-Loire, célèbre abbaye de bénédictins, située au diocèse d'Orléans, et fondée en 623 par Leudebode, abbé de Saint-Aignan à Orléans. « La nouvelle abbaye eût lutté difficilement d'importance avec un autre monastère situé plus près d'Orléans, Saint-Mesmin de Micy, qui se glorifiait de devoir son origine à Clovis, et qui avait été pendant le siècle précédent la grande école religieuse de l'Orléanais, si Mummolus, second abbé de Fleury, n'eût eu l'idée d'envoyer en Italie quelques religieux chercher les restes de saint Benoît. » Devenu, « par une soustraction pieuse, » que les moines du mont Cassin ont, au reste, toujours niée, possesseur, en 655, des précieuses reliques, le monastère de Fleury fut désormais, selon la parole du pape Léon VII, « le chef et le primat de tous les couvents, » et dès lors l'histoire de l'abbaye se concentra dans le récit des *Miracles de saint Benoît*, que le moine Adrevald entreprit de raconter au neuvième siècle. Cet important ouvrage fut continué au onzième siècle par l'historien de la première race de nos rois, Aimoin, puis par André de Fleury, qui écrivit aussi la vie du célèbre abbé Gauzlin, fils naturel de Hugues Capet, qui mourut archevêque de Bourges en 1030 (voyez Delisle, *Soc. archéol. de l'Orléanais*, II, et à part, 1854; cf. Wattenbach, *Neues Archiv*, II, 2, 1877), par Raoul Tortaire et par Hugues de Sainte-Marie (sur ce dernier, voyez Waitz, dans Pertz, *Script.*, IX, 1851). Les *Miracula S. Benedicti* ont été publiés d'abord par Jean Dubois (*a Bosco*) dans sa *Bibliotheca Floriacensis*, Lyon, 1605, in-8°, et en dernier lieu par M. de Certain, pour la Société de l'Histoire de France (1858). Théodulfe, célèbre évêque d'Orléans († 817), était abbé de Fleury (voyez Baunard, *Théodulfe*, thèse de Paris, 1860, in-8°). Après l'invasion des Normands, les fleurisiens étaient tombés dans le relâchement et dans l'indiscipline; c'est alors que saint Odon, déjà abbé de Cluny, fut appelé à prendre l'administration de l'abbaye, avec charge d'y introduire une réforme devenue nécessaire. Odon n'entra pas à Fleury sans avoir eu à triompher de la résistance désespérée des moines, qui, le casque en tête, couvraient les toits, prêts à le recevoir à coups de javelots. Dès lors, l'école établie dans le couvent devint pour la France et pour l'Angleterre elle-même, qui en tira ses premiers instituteurs, le centre le plus brillant de science et de lumière (voyez Cuissard-Gaucheron, *L'école de Fl.*, Orléans, 1876, in-8°, extrait des *Mém. de la Soc. arch. de l'Orl.*). Le plus illustre des directeurs de cette célèbre maison fut Abbon († 1004), dont nous avons raconté ailleurs l'histoire (voyez notre vol. I, p. 12); Gauzlin, déjà nommé, lui succéda. La belle bibliothèque que les moines de Fleury avaient formée, fut dispersée au seizième siècle, en même temps que le couvent fut ravagé par les calvinistes; plusieurs de ses plus beaux manuscrits ont passé, des mains de Pierre Daniel, bailli de Saint-Benoît, puis de Petau et de Bongars, dans la bibliothèque de Berne et dans celle du Vatican;

d'autres sont à Paris et à Orléans (voyez Delisle, *Le cabinet des Mss.*, II, 1874, in-4°, p. 364). Fleury, relevé de ses ruines, accepta la réforme de Saint-Maur en 1627. On y voit encore une église romane, l'une des plus remarquables de France, qui contient le monument du roi Philippe Ier. Du monastère, il ne reste plus que quelques débris. L'*Histoire de l'abbaye royale de Saint-Benoît-sur-Loire* a été écrite, après les travaux manuscrits de Dom F. Chazal (1723), par l'abbé Rocher (Orléans, 1865, in-8°). S. Berger.

FLEURY (Claude) naquit à Paris le 6 décembre 1640, et mourut dans la même ville le 14 juillet 1723. Il était fils d'un avocat au conseil, originaire de Rouen. Destiné d'abord au barreau, après d'excellentes études faites au collége de Clermont, il se fit recevoir avocat au Parlement en 1658, et exerça cette profession pendant neuf ans, entièrement occupé de l'étude de la jurisprudence et des belles-lettres, pour lesquelles il avait une véritable passion. Mais son amour de la retraite, sa profonde piété, la douceur de ses mœurs et la puissance de ses sentiments religieux, le portaient vers l'état ecclésiastique qu'il embrassa avec toute l'ardeur d'une vocation longtemps contenue, bien que toujours préférée. Dès lors, ses études se concentrèrent dans les sciences religieuses; l'Ecriture sainte, la théologie, l'histoire ecclésiastique, le droit canonique et les saints Pères forment le domaine de ses investigations patientes et laborieuses. Appelé en 1672 à devenir le précepteur des princes de Conti, il s'acquitta de cette tâche importante avec un zèle et un tact qui lui valurent d'être nommé, en 1680, à la même charge auprès du duc de Vermandois, fils naturel du roi. Ce jeune prince étant mort en 1683, le roi, voulant récompenser Fleury, le nomma, en 1684, à l'abbaye du Loc-Dieu. Cinq ans après, il est adjoint à Fénelon pour l'éducation du duc de Bourgogne, avec le titre de sous-précepteur. En 1696, il entra à l'Académie française, où il succédait à La Bruyère, dont il apprécia le caractère avec une exquise justesse, dans son discours de réception. Le roi lui ayant donné le prieuré d'Argenteuil, Fleury se démit de son abbaye du Loc-Dieu pour obéir aux canons ecclésiastiques. Eloigné de la cour, où il n'avait du reste vécu qu'en solitaire, enfermé dans son cabinet, il poursuit ses études et ses recherches avec une ardeur infatigable. Il n'interrompt ses studieuses méditations que par des conférences sur l'Ecriture sainte qu'il donna pendant plusieurs années. — Déjà il avait composé quelques volumes de son *Histoire ecclésiastique*, et il en continuait assidûment la rédaction, lorsqu'il fut appelé, en 1716, par le Régent, à la délicate fonction de confesseur du jeune roi Louis XV, *parce qu'il n'était*, disait le duc d'Orléans, *ni janséniste, ni moliniste, ni ultramontain.* Dans cette charge pleine de difficultés, voire même de dangers, Fleury montra une grande modération, beaucoup de sagesse et une piété pleine de droiture. Il se démit de cette charge en 1722 et mourut l'année suivante, âgé de quatre-vingt-trois ans. Fleury fut un ecclésiastique de mérite, profondément rempli de l'esprit et des vertus de son état. Sa piété profonde, ses mœurs pures, la douceur et l'affabilité de son caractère, son

éloignement pour les grandeurs et les richesses de ce monde, où il vécut toujours dans une retraite absolue, son amour de l'étude, dans laquelle il apporta l'assiduité d'un travail sans relâche, lui ont acquis l'estime et le respect de la postérité. Grand esprit, du reste, écrivain de talent, unissant la grâce à la force, véritable savant dont l'érudition était immense, penseur judicieux, philosophe plein de sagacité, Fleury a été en outre ce que l'on appelle un honnête homme et un grand chrétien. — Nous avons de Fleury : 1° *Histoire du droit francais*, Paris, 1674, 1 vol. in-12, réimprimée en 1692, en tête de l'*Institution au droit français*, par Argou, Paris, 2 vol. in-12; 2° *Catéchisme historique*, Paris, 1679, 1 vol. in-12. Ouvrage qui a eu un nombre infini d'éditions ; on le réimprime encore de nos jours. Il a été traduit en plusieurs langues. Fleury en donna une traduction latine en 1705 ; 3° *Mœurs des Israëlites*, Paris, 1681, 1 vol. in-12; 4° *Mœurs des Chrétiens*, 1682, 1 vol. in-12; 5° *La vie de la vénérable mère Marguerite d'Arbouze, abbesse et réformatrice du Val-de-Grâce*, Paris, 1684, 1 vol. in-8°; 6° *Traité du choix et de la méthode des Etudes*, Paris, 1686, 2 tomes en 1 vol. in-12, Nîmes, 1784, in-12 ; 7° *Institution au droit ecclésiastique*, sous le pseudonyme de Bonel, Paris, 1677, 1688, 1704, trois éditions successives; 8° *Devoirs des maîtres et des domestiques*, Paris, 1688, 1. vol. in-12; 9° *Traduction latine de l'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, par Bossuet*, Anvers, 1678, 1 vol. in-12, réimprimée en 1680; 10° *Histoire ecclésiastique*, dont Fleury écrivit les vingt premiers volumes, Paris, 1691 et années suivantes, 20 vol. in-4°. Le Père Fabre, de l'Oratoire, a donné une continuation de cet ouvrage, continuation de 16 vol. in-4°, qui, joints aux vingt premiers, donnent 36 vol. in-4°. Il y a aussi une édition in-12 divisée comme l'édition in-4°, les vingt premiers volumes écrits par Fleury, les seize derniers écrits par le P. Fabre. Il y a eu encore d'autres éditions publiées à Bruxelles et à Caen. En 1740, Rondet en donna une édition qu'il revit avec soin. Il publia aussi une table des matières de cet immense ouvrage, 1 vol. in-4° et 4 vol. in-12, ce qui donna, pour un tout complet, 37 vol. in-4° ou 40 vol. in-12. Cette Histoire, tour à tour appréciée avec les plus grands éloges ou critiquée avec une amère partialité, est encore aujourd'hui digne d'être consultée. C'est certainement une source où sont réunis des matières précieuses et des documents d'une valeur sérieuse. Les citations des Pères de l'Eglise, les actes des martyrs, les travaux des conciles, le récit même des événements, présenté sous une forme attrayante et souvent judicieuse, en font un livre qu'on ne lira pas sans profit ; et ce ne sont pas les travaux des Rohrbacher et des Dassance qui le feront oublier ; 11° *Discours sur l'Histoire ecclésiastique*, au nombre de huit, 1708 ; autre édition, Paris, 1752, 2 vol. in-12; 12° *Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane*, 1724; 13° *Discours sur la prédication*, 1733, in-12; 14° *Traité du droit public en France*, 1769, 3 tomes en 4 vol. in-12; 15° *Le soldat chrétien*, 1772, 1 vol. in-12; 16° D'autres ouvrages qui, avec les précédents, ont été recueillis par Rondet, sous le titre d'*Opuscules*, Nîmes, 1780, 5 vol. in-8°; 17° *Nouveaux opuscules*, Paris, 1807, in-12, publiés

par M. Emery; 18° *Histoire de France*. Cette histoire est demeurée manuscrite et se trouve dans la bibliothèque de Cambrai; elle avait été composée pour les enfants de France. — Sources : Barral, *Dictionn. histor., littér. et critiq.*; Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclésiast.*, dix-septième siècle; Moréri, *Grand dictionn. histor.*, Supplém.; Voltaire, *Siècle de Louis XIV;* La Harpe, *Cours de littérature*, t. VII; Henri Martin, *Histoire de France*, t. XIV; *Nouv. biblioth. d'un homme de goût*, t. III, p. 51 et 55; Ph. Le Bas, *Dictionn. encyclop.*, t. VIII; *Dict. hist. des aut. ecclés.*; (Chaudon), *Nouv. dict. histor.*; l'abbé Racine, *Abrégé de l'Hist. ecclésiast.*, t. XIII; Perennès, *Dict. de biograph.*; Colonia et Patouillet, *Dict. des livres jansén.*; Migne, *Encyclop. théol.*, *Dict. des jansénistes*; Michaud, *Biogr. univ.* A. Maulvault.

FLIEDNER (Théodore), né à Epstein (Nassau) le 21 janvier 1800, mort le 3 octobre 1864 à Kaiserswerth (Prusse rhénane), peut être considéré comme le fondateur de l'œuvre des diaconesses dans les Eglises évangéliques. Il fit ses études théologiques aux universités de Giessen et de Göttingen (1817) et dans le séminaire de prédication d'Herborn (1819). Le rationalisme régnait alors presque partout sans contestation, mais Fliedner ne perdit pas entièrement la foi de son enfance : « Il est un point, dit-il, que je maintenais toujours avec une fermeté inébranlable; je ne niais point les miracles et la résurrection du Christ; j'eusse été obligé de le considérer comme un trompeur ou comme un trompé, et l'un et l'autre répugnait également à mon sens moral. » C'est presque contre sa volonté qu'il fut nommé, à vingt-deux ans, pasteur de la petite église de Kaiserswerth. Comme le manque absolu de ressources menaçait cette communauté d'une ruine complète, il fit ses premiers voyages de collectes, d'abord dans les villes voisines, puis en Hollande (1823) et en Angleterre (1824). Non-seulement il réunit un capital suffisant pour faire vivre sa paroisse, mais, ayant vu les institutions philanthropiques de ces pays, et en particulier ce qui s'y faisait pour le relèvement des détenus libérés et des filles repenties, il ne pensa plus qu'à doter sa patrie d'œuvres semblables. Il ouvrit dans la prison de Dusseldorf le premier service religieux pour les détenus, fonda le 18 juin 1826 une *Société pour la visite des prisons*, la première en Allemagne, visita les prisons de la Westphalie, de la Hollande, de l'Angleterre et de l'Ecosse, et entra en rapports avec les philanthropes les plus éminents de son temps (Wilberforce, Elisabeth Fry, etc.). En 1833, il ouvrit, dans un kiosque de son jardin, un asile pour les prisonnières libérées et les repenties, lequel s'étant développé rapidement, a reçu jusqu'à ce jour plus de sept cents repenties. En 1836, ce même kiosque reçut une école enfantine; on y joignit une école pour former des directrices de salles d'asile, transformée plus tard en séminaire d'institutrices; 1,450 institutrices y ont été formées. En 1836, Fliedner, voulant remettre en vigueur la *diaconie* des femmes qui avait existé dans l'Eglise apostolique, fonda la maison de diaconesses de Kaiserwerth. Commencée dans une pauvreté extrême, privée d'abord des premières nécessités,

elle sut rapidement conquérir des sympathies ; dès 1838 elle put envoyer des diaconesses au dehors ; en 1842, on créa un orphelinat de filles, et en 1849 les progrès de l'œuvre obligèrent Fliedner de se démettre de ses fonctions pastorales pour consacrer toutes ses forces à ses établissements. Sa correspondance était prodigieuse ; il passait la moitié de l'année en voyage, soit pour faire connaître son œuvre, soit pour visiter les stations extérieures qu'il organisait d'ordinaire lui-même, soit encore pour présider à la fondation d'autres maisons de diaconesses dans diverses villes de l'Allemagne. Ces travaux et ces fatigues usèrent sa robuste constitution ; en 1857, il revint, épuisé, d'un séjour en Orient, et ce n'est que par des soins constants que sa vie put être prolongée pendant sept ans encore ; mais il ne cessa de travailler jusqu'à la fin. Le dernier jour de sa vie (4 oct. 1864), ayant été trouvé endormi dans son fauteuil, il s'excusa, disant : « Je suis honteux de dormir encore ; mais je me sens si las ! » Il mourut en s'écriant ; « Vainqueur de la mort, vainqueur ! » — A sa mort, l'œuvre comptait 415 diaconesses et novices, qui exerçaient leur activité tant dans la maison mère que dans cent stations extérieures. L'œuvre possédait une maison de repos pour les sœurs malades, deux maisons pour former des servantes (à Berlin et à Dusseldorf), des pensionnats de filles à Hilden, à Florence, à Smyrne et à Beyrouth ; des orphelinats et maisons d'éducation pour jeunes filles pauvres à Altdorf (Silésie), à Jérusalem et à Beyrouth ; des hôpitaux à Jérusalem et à Alexandrie. La dépense annuelle de tous ces établissements dépassait un demi-million de francs, et l'œuvre possédait des immeubles pour une valeur de près de deux millions. Fliedner a publié, outre ses nombreux rapports : *Buch der Märtyrer u. andrer Glaubenszeugen der ev. Kirche von den Aposteln bis auf unsre Zeit*, 3 vol. ; un Recueil de chants pour écoles enfantines ; un Almanach chrétien populaire (depuis 1842). — Biographies de Fliedner : *Jahrbuch für christl. Unterhaltung, herausgegeben von der Diakonissen-Anstalt zu Kaiserswerth, für das J.* 1866 ; *Allgemeine deutsche Biographie von der histor. Commission bei der kgl. bayer. Academie der Wissensch.*, article *Fliedner*, vol. VII, p. 119, Leipz., 1878.

Ch. Pfender.

FLODOARD ou Flodar, Frodoar, chanoine de Reims, né à Epernay-sur-Marne, l'an 894, mort en 966, fut curé de Cormici, puis de Corcy. Il alla à Rome l'an 936, où il fut reçu avec honneur par Léon VII. Profondément dévoué à l'archevêque de Reims, Artaud, il l'accompagna aux conciles de Verdun, d'Ingelheim et de Trèves, et brigua deux fois la dignité d'évêque sans l'obtenir. On a de lui : 1° une *Chronique*, qui commence à l'an 877 et qui finit à l'an 966 ; elle contient des données intéressantes sur la France, l'Italie et l'Allemagne, et a été insérée par Pithou et Duchêne dans leurs *Recueils des écrivains de l'Histoire de France*, II, 590 ss. ; 2° une *Historia Ecclesiæ Rhemensis*, avec un certain nombre de documents précieux tirés des archives de l'église cathédrale, publiée par le P. Sirmond, Paris, 1611, et Douai, 1617. — Voyez Sigebert, *De vir. illustr.*, c. cxxxi ; Rivet, *Hist. littér.*

de la France, VI, 313 ss.; D. Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XIX, 626 ss.; Fabricius, *Biblioth. lat. med. et infim. ætat.*, s. v. *Flodoardus.*

FLORE (Sainte) était une religieuse de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, qui habitait l'hôpital de Beaulieu, près de Figeac en Languedoc. Elle mourut en 1347. — Voyez *Acta sanct.*, 11 juin, VI (Supplément).

FLORENT (Saint), évêque de Vienne en Dauphiné. Voyez *Vienne.*

FLORENT BRAVONIUS, moine de Worcester et chroniqueur estimable du douzième siècle. Il a inséré dans la *Chronique universelle* de l'Irlandais Marianus Scotus divers autres documents d'un certain prix ayant trait à l'histoire des Anglo-Saxons et surtout au règne d'Alfred le Grand. Il l'a, de plus, amenée jusqu'en 1118, et a été continué, à son tour, par un moine du même couvent jusqu'en 1141. Cette chronique, plus généralement connue sous le nom de *Chronicon Mariani*, avec laquelle on l'a confondue, a été imprimée à Londres, 1592, in-4°, et à Francfort, 1601, in-fol. — Voyez Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. ætat.*, t. II, l. VI, 516 ss.; Pertz, *Monum. Germ.*, VII, 495 ss.

FLORIAN (Saint). — Florian, vétéran des armées romaines, retiré en Pannonie après de longs services, souffrit le martyre en 304, pendant la persécution de Dioclétien, à Lorch, sur l'ordre du gouverneur Aquilinus. Bien qu'on eût attaché une pierre au cou du martyr, les flots de l'Ens déposèrent son corps au pied d'un rocher, où une pieuse femme, Valéria, avertie par une vision, vint de nuit l'ensevelir. Cette légende offre des analogies frappantes avec celle de l'évêque Quirin de Sissek, racontée par saint Jérôme, et plusieurs historiens ont nié jusqu'ici l'existence de Florian, dont la mention ne remonte pas, d'après les documents et manuscrits anciens, au delà du neuvième siècle. Il n'en est pas moins vrai que la tradition orale, malgré les guerres nombreuses et les invasions des temps barbares, a conservé de temps immémorial le souvenir de la vie et du martyre de Florian. Une abbaye, fondée en son honneur sur le lieu de son supplice et placée sous le patronage des évêques de Passau, joua bientôt un rôle considérable dans l'histoire du pays. Défendue par une citadelle qui, sous le nom d'Ensburg, tantôt arrêta les efforts des Hongrois et tantôt fut détruite par eux, en possession de grandes richesses, d'une bibliothèque considérable, elle fut comme la citadelle du catholicisme pendant la période tourmentée du seizième siècle, et parvint à étouffer le mouvement réformateur qui avait éclaté autour d'elle. Elle rendit pendant toute la guerre de Trente ans de grands services à la maison de Habsbourg, qui la combla de faveurs. — Sources : *Passio S. Floriani*, dans Pez, *Thes. anecd. noviss.*, I, 36; Glück, *Die Bisth. Noricums*, dans Winer, XVII, 60; J. Stüz, *Gesch. des reg. Chorherrnst. S. Fl.*, Linz, 1835; Czerny, *Die Bibliothek S. Fl.*, Vienne, 1876; Rettberg, *K. G. Deutschl.*, I, 157; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, 4e éd., 1877, I, 36. A. Paumier.

FLORIENS. Voyez *Joachim de Fleure.*

FLORIMOND DE RÉMOND, né à Agen en 1570 et mort en 1602, fut conseiller au parlement de Bordeaux, toutefois il se fit peu remar-

quer comme magistrat, il est surtout connu comme controversiste. Il s'était montré favorable un moment aux doctrines de la Réforme, et en fut, dit-on, détaché par un incident assez étrange. Une fille, que le peuple croyait possédée, ayant été délivrée sous ses yeux de cette possession, par l'application de l'eucharistie, Florimond abandonna pour toujours les idées calvinistes et se donna, au contraire, pour mission le soin de les combattre. C'est à cette résolution, dont il ne se départit jamais, qu'est dû le grand nombre d'écrits qu'il publia et dont voici les principaux : *De l'Antechrist*, « auquel, dit un de ses biographes, le public ignorant de son temps fit un accueil favorable, mais l'ouvrage n'en vaut pas mieux ; » *De l'origine des hérésies*, livre sans valeur, où l'auteur étale une érudition mal digérée « et qui mérite, ajoute le même biographe, de rester dans la foule des livres ignorés. » Quelques écrivains attribuent cet ouvrage au Père Richeome, jésuite, dont Florimond n'était au reste que l'écho et auquel il prêtait son nom. Florimond mourut dans un âge avancé sans avoir acquis de la modération ; sa nature emportée ne connaissait aucune retenue, et lui fit dépenser sa vie dans une guerre de plume à laquelle il doit son genre de célébrité. — Voyez Moréri, *Grand dict. histor.* ; *Dict. des aut. ecclés.* ; Barral, *Dict. histor.* ; *Nouv. dict. histor.* ; Michaud, *Biogr. univ.* ; Pérennès, *Dict. de biogr.*

A. Maulvault.

FLORIOT (Pierre), né en 1604 et mort à Paris le 1er décembre 1691, à l'âge de quatre-vingt-sept ans, prêtre du diocèse de Langres, fut confesseur des religieuses de Port-Royal des Champs. Il fut d'abord préfet des petites écoles que les solitaires de Port-Royal avaient établies à la ferme des Granges; plus tard il devint curé de Lays près les Vaux-de-Cernay. Il quitta sa cure au bout de quelque temps et revint à Port-Royal des Champs, où il devint confesseur et directeur des religieuses. Floriot était un homme humble, pieux et savant, un ecclésiastique rempli de l'esprit de son état et vivant dans la pratique des vertus chrétiennes. Il étudia avec soin l'Ecriture sainte et les Pères de l'Eglise, et en acquit une connaissance profonde. Il a laissé les ouvrages suivants : 1° *La morale du Pater*, Rouen, 1672, in-4°; réimprimée à Paris, en 1676, même format, sous ce titre : *La morale chrétienne rapportée aux instructions que Jésus-Christ nous a données dans l'Oraison dominicale ;* il y en a eu plusieurs éditions, entre autres, une à Rouen en 1741, 5 vol. in-12. Ce livre, revêtu d'approbations des plus respectables docteurs, fut pourtant attaqué par le sombre abbé de Rancé : l'austère réformateur de la Trappe blâmait la piété tolérante de l'auteur sur ce point qu'il émettait qu'un religieux pouvait quitter son monastère, avec la permission de ses supérieurs, pour venir au secours d'un père âgé, malade et dans le besoin; 2° *Recueil de pièces concernant la morale chrétienne sur l'Oraison dominicale*, Rouen, in-12, 1645; 3° *Homélies morales sur les évangiles de tous les dimanches de l'année et sur les principales fêtes de notre Seigneur Jésus-Christ et de la sainte Vierge*, Paris, 2 vol. in-4°, 1677 (selon l'abbé Racine), seconde édit. 1681, troisième édit. 1687; 4° *Traité de la messe de paroisse*, où

l'on découvre les grands mystères cachés sous le voile de la messe publique et solennelle, Paris, in-8°, 1679. On attribue encore à Floriot un écrit sur *Les paroles de la consécration*. — Sources : *Hist. des aut. ecclés.* ; Barral, *Dict. histor.* ; (Chaudon et Delandine), *Nouv. dict. histor.* ; Pérennès, *Dict. de biogr.* ; Michaud, *Biogr. univers.* ; Colonia, *Biblioth. jansén.*, et cet ouvrage refondu par le P. Patouillet, sous le titre de *Dict. des liv. jansén.* ; *Dict. des jansén.* (*Encyclop.* Migne) ; *Nécrologe des principaux défens. et conf. de la vérité, pendant les dix-septième et dix-huitième siècles*, t. I et IV ; Racine (l'abbé), *Histoire ecclésiast.*, t. XII ; Besoigne, *Hist. de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I et III. A. Maulvault.

FLORUS (Gessius), gouverneur romain de la Judée, succéda à Albinus l'an 64 de J.-C. Sa conduite dépravée et les excès dont il se rendit coupable rallumèrent la furie des zélotes et poussèrent à bout la patience des juifs. Les bandits qui infestaient la Judée étaient sûrs de l'impunité, pourvu qu'ils partageassent le butin avec le gouverneur. Cestius Gallus, proconsul de Syrie, étant venu à Jérusalem pour la fête des azymes, au mois d'avril 65, on lui porta plainte contre la tyrannie de Florus. Cestius leur promit que le gouverneur changerait de conduite, mais, après son retour en Syrie, Florus recommença ses vexations et ses violences. Césarée et Jérusalem s'insurgèrent. Cestius, l'ayant appris, accourut en Judée, entra dans la ville de Jérusalem, assiégea le temple, et, comme il était près de le prendre, il se retira et fut battu par les Juifs. Josèphe ne dit pas ce que devint Florus ; il lui attribue seulement cette dernière guerre des Juifs contre les Romains, en quoi son témoignage est confirmé par Tacite ; peut-être quitta-t-il la Judée lorsque Vespasien y entra. Suétone rapporte qu'il fut tué dans la révolte. — Voyez Josèphe, *Antiq.*, XX, 9 ; *De bello Jud.*, II, 24 et 25 ; Tacite, *Hist.*, V, 10.

FLORUS (Drepanius), diacre, puis prêtre de l'Eglise de Lyon, mort vers 860, renommé pour ses connaissances, son zèle pour propager les lumières et la bibliothèque considérable qu'il avait su créer. Il occupe également une place importante dans l'histoire des dogmes de cette époque. Nous avons de lui : 1° un *Commentarius sive Expositio in canonem missæ*, rédigé vers l'an 834 et composé de citations empruntées à Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin. Florus y combat la doctrine de la transsubstantiation exposée par Paschase Radbert. Ce commentaire fut publié pour la première fois, mais sans le nom de l'auteur, à Paris, en 1548 et en 1589 ; puis en 1677, après une soigneuse révision du texte, à Lyon, dans la collection des Pères de Martenne et Durand, au tome IX ; 2° un *Liber de prædestinatione, contra Johannis Scoti erroneas definitiones*, écrit au nom de l'Eglise de Lyon, en 852, à l'occasion des querelles suscitées par le moine Godescalc. Il contient une exposition insuffisante de la doctrine d'Augustin, et a été publié dans la même collection que le précédent ; 3° son *Commentarius in omnes S. Pauli epistolas*, le plus important des ouvrages de Florus. Longtemps attribué à Bède, il n'est également qu'une compilation de nombreux passages extraits des

œuvres de saint Augustin. Il a été publié à Bâle en 1553, et à Cologne en 1612; 4° un *Traité de l'élection des évêques*, Paris, 1605 et 1666; 5° une *Collection de décrets*, tirée du code Théodosien et de divers conciles. On en trouve un fragment dans le *Spicilegium*, t. XII; 6° des *Additions au Martyrologe de Bède;* 7° des *Poésies latines* que l'on trouve dans Mabillon, *Analecta*, et dans Martenne et Durand, *Anecdota*. Elles ont aussi été publiées séparément, Paris, 1550; Leipzig, 1653. — Voyez Rive, *Hist. litt. de la France*, V, 213 ss.; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, IX, 1 ss.

FLUDD (Robert), dit aussi *de Fluctibus*, docteur en médecine, né à Milgate (comté de Kent) en 1574, mort à Londres le 8 septembre 1637. Fils du trésorier de guerre de la reine Elisabeth, il fit son éducation à Oxford et consacra ensuite sept années à parcourir l'Europe. A son retour, il se fit recevoir docteur en médecine et devint membre du collége des médecins de Londres. Fludd fut, sans contredit, un des hommes les plus instruits de son temps. Il fut à la fois philosophe, médecin, anatomiste, physicien, chimiste, mathématicien et mécanicien, mais il dut surtout sa réputation à son grand système de théosophie et de cosmogonie. Ce qui s'en dégage est une sorte de panthéisme matérialiste où l'on peut saisir les premiers germes de l'éclectisme. Les ouvrages dans lesquels il a exposé ses idées ont été réunis dans une édition très-rare et très-recherchée, imprimée à Oppenheim et à Gouda, en 1617 et années suivantes. Les principaux traités dont se compose ce recueil sont : *Utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*, où l'auteur traite de la génération et de la putréfaction; *De naturæ simia seu technica macrocosmi historia :* ce singe de la nature est l'art; *Philosophia mosaïca in qua sapientia et scientia creaturarum explicantur*, etc. Fludd avait pris pour devise : *Non est vivere sed valere vita.* Il paraît avoir été affilié à la secte étrange des roses-croix. A. Gary.

FLUE (Nicolas de), aussi appelé Frère Klauss ou *Beatus Nicolaus de Rupe*, naquit dans le canton d'Unterwalden, le 21 mars 1417. Il reçut une éducation pieuse et montra dès son enfance un penchant très-prononcé pour la solitude et la vie contemplative. Dans sa jeunesse il fut toujours pur, vrai, charitable; quand, après le travail, ses compagnons allaient jouer, il se retirait pour prier. Son abstinence était excessive; pendant quatre jours de la semaine, il ne prenait pour toute nourriture que du pain, de l'eau et quelques fruits secs; c'était aussi son ordinaire pendant le carême. Il remplit avec fidélité tous ses devoirs envers la société, se distingua, comme soldat, par sa bravoure autant que par sa bonté et sa générosité, fut pendant dix-neuf ans un conseiller et un juge intègre, et éleva ses cinq fils et ses cinq filles dans la piété et dans la vertu. Mais un jour vint où, se croyant autorisé par Dieu à céder à son penchant, il résolut de se retirer du monde; ce n'est qu'avec peine qu'il obtint le consentement de sa famille. Le 16 octobre 1467, pieds nus et tête découverte, il prit congé des siens et alla vivre dans la solitude. La légende rapporte que pendant vingt ans, il ne prit d'autre nourriture que la sainte

hostie, qu'il recevait une fois par mois. Il bâtit sa hutte dans une gorge sauvage appelée *Ranft* (près de Sarnen), à un quart de lieue de la demeure de sa famille; la commune y fit élever pour lui une chapelle et un ermitage. Sa prière habituelle était : « Seigneur, ôte tout ce qui me détourne de toi; donne tout ce qui m'unit à toi. Prends-moi à moi-même et donne-moi entièrement à toi. » Il restait simple et humble, et de toutes parts on venait lui demander conseil; il s'affligeait des dissensions intestines de ses compatriotes et empêcha un jour une guerre civile qui allait éclater. Il annonça lui-même sa fin prochaine, endura avec patience et soumission une maladie douloureuse, mit ordre à ses affaires, consola les siens, et mourut en 1487, le jour même de sa naissance. Ses compatriotes eussent voulu le faire canoniser, mais le canton était trop pauvre pour payer les frais du procès. Il fut béatifié par Clément IX, en 1669, et ce n'est que tout récemment que Pie IX l'a canonisé. Ses restes mortels se trouvent dans l'église de Sachseln. — Businger, *Br. Klaus u. sein Zeitalter*, Lucerne, 1827; J. Ming, *Der sel. Brud. Nic. v. d. Flue, sein Leben u. Wirken*, 3 vol., Leipz., 1861-71.

Ch. Pfender.

FLUEGEL (Gustave-Lebrecht), savant et laborieux orientaliste, né le 18 février 1802 à Bautzen (Saxe), étudia la théologie et les langues orientales à Leipzig, puis à Vienne, où il se lia avec le savant Hammer-Purgstall, et à Paris, sous Silvestre de Sacy, devint, en 1832, professeur au collége de Meissen et mourut à Dresde le 5 juillet 1870. Possédant l'arabe, le persan et le turc, il a rendu surtout des services signalés dans le champ de la littérature arabe : sa recension du *Coran*, la meilleure qui existe, et qu'il revit à trois reprises (Leipz., 1834, 1841 et 1858) est très-répandue grâce aux procédés stéréotypiques de l'éditeur Tauchnitz; il facilita en outre l'étude de ce monument fondamental de la littérature arabe en en compilant une concordance (*Concordantiæ Corani arabicæ*, Lips., 1842); mais le travail qui a occupé la plus grande partie de sa vie et qui restera son principal titre de gloire, c'est la publication magistralement exécutée de deux volumineux ouvrages arabes indispensables pour la connaissance exacte de l'histoire littéraire de l'Orient mahométan en général et des Arabes en particulier, publication par laquelle il a ouvert aux chercheurs une mine inappréciable de renseignements précis; nous voulons parler, d'une part, du *Lexicon bibliographicum et encyclopædicum a Haji Khalfa compositum* (texte arabe, avec traduction latine, commentaire et index, publié aux frais de l'*Oriental translation Fund* de Londres, Leipz. et Lond., 1835-58, 7 vol. in-4°), vaste encyclopédie biographique et bibliographique des littératures arabe, persane et turque, composée au dix-septième siècle; et, d'autre part, du *Kitâb al-Fihrist* de Ibn Abi Iacoub, la plus ancienne histoire littéraire des Arabes, composée au dixième siècle de notre ère, qui fournit des indications sur un grand nombre d'ouvrages aujourd'hui perdus et d'écrivains oubliés; cette dernière publication, à laquelle Fluegel travailla toute sa vie, ne vit le jour qu'après sa mort (texte arabe et notes,

Leipz., 1871-72. 2 vol. in-4°); mais auparavant il y avait puisé les matériaux de travaux importants, parmi lesquels nous ne relèverons qu'une analyse détaillée de tout l'ouvrage (*Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. XIII, 1859, p. 559-650), la *Dissertatio de arabicis scriptorum græcorum interpretibus* (Meissen, 1841), et les renseignements tout nouveaux qu'il fournit sur le patriarche de la philosophie arabe (*Al-Kindi, genannt der Philosoph der Araber*, Leipz., 1857) et sur les origines du manichéisme (*Mani, seine Lehre u. seine Schriften*, Leipz., 1862). Rappelons encore le beau catalogue des manuscrits arabes, persans et turcs de la bibliothèque impériale de Vienne (Vienne, 1865-67, 3 vol. in-8°), un précis de l'histoire des Arabes (*Gesch. d. Araber bis auf den Sturz d. Chalifats von Bagdad*, 2e éd., Leipz., 1864), ainsi qu'un grand nombre d'articles et de dissertations dans l'*Encyklopædie* d'Ersch et Gruber, dans le *Conversations Lexicon* de Brockhaus, dans la *Zeitschrift* et les *Abhandlungen* de la Soc. orientale d'Allemagne, etc. — Sources : G. Dugat, *Histoire des orientalistes*, t. II, Paris, 1870, p. 91 et 291 ; Brockhaus, *Conversations Lexicon*, 12e éd., t. VI, p. 602 ; C. H. Hermann, *Bibliotheca orientalis*, Halle, 1870, p. 97.

A. Bernus.

FIN DU TOME IV.

ERRATA

Page	Ligne.	Au lieu de :	Lisez :
5	36	1627	1827
45	1	d un banc	un banc.
—	13	vint	tint
47	3	thomiste	scotiste
—	21	saint Thomas	saint Romans
48	22	sœur	nièce
67	41	reposent	représentait
159	42	relever d'une ligne la signature de M. Ch. Read.	
160	13	1453	1459
—	31	d'Annecy	du Puy

Page.	Ligne.	Au lieu de :	Lisez :
210	10	supprimez : à Ifferten (Berne)	
228	25	après : il n'en est pas, ajoutez : ainsi.	
378	14	XXIIe	XXXIIe
427	34	Nirgkigal	Ningkigal
428	20	Ge-hinneam	Ge-hinnam
430	14	IX, 17	XX, 17
—	40	Nedarint	Nedarim
431	11	III, 8	IV, 8
583	42	forces	formes
597	26	toujours	depuis 1833

TABLE DES MATIÈRES

Dogmatique 1
Dogmes (Histoire des). . . 30
Dol. 42
Dolce. 43
Dolet. 43
Domice. 43
Domingo 44
Dominique et les Dominicains. 44
Dominiquin (Le). 47
Domitien. 48
Domitille. 48
Domnus. 50
Donatello. 50
Donations. 50
Donatistes. 53
Doneau 54
Donoso Cortès. 55
Dons du Saint-Esprit, v. *Charismes.*
Dor. 56
Dorcas 56
Dordrecht, v. *Arminianisme.*
Doré 57
Dormants (Les sept). . . . 57
Dorothée. 58
Dorpat, v. *Universités allemandes.*
Dosithée. 58
Dothain. 58
Doute. 58
Doxologie. 59
Doyen. 60
Drachme , v. *Monnaies* (chez les Hébreux).
Draconitès 60
Dræseke 61
Dragon de Bel. 61
Dragonnades , v. *Camisards.*
Drame religieux 62
Drelincourt. 81
Drey 84
Droit divin 84
Droit canon et Droit ecclésiastique catholique . . . 87
Droit ecclésiastique protestant. 94
Droste-Vischering 102
Droz 104
Druidisme, v. *Gaulois* (Religion des).
Drusille. 105
Drusius. 105
Druthmar. 106
Druzes. 106
Dryander. 109
Dualisme. 110
Du Bartas 112
Du Bellay (Jean). 114
Du Bellay (Guillaume). . . 116
Du Bellay (Joachim). . . . 117
Dubois. 118
Du Bosc. 120
Du Bourg. 121
Du Cange. 125
Du Cerceau. 125
Duchatel. 126
Dudith. 127
Duel 127
Du Fossé. 131
Dugald-Stewart, v. *Ecossaise* (Philosophie).
Duguet. 132
Duhamel 133
Du Jon 133
Dulau. 135

Dulcin. 135
Dulie. 136
Dumarsais. 136
Du Moulin (Charles). . . . 137
Du Moulin (Pierre). 138
Dungal 144
Dunkers, v. *Tunkers*.
Duns Scot. 144
Dunstan. 145
Duperron. 146
Du Pin 148
Duplan 151
Duplessis-Mornay. 155
Duprat. 155
Dupréau 155
Dupuis 155
Du Puy-Montbrun 157
Du Quesne 158
Duquesne d'Icard. 159
Durand le Spéculateur. . . 160
Durand de Maillane 160
Durand de Saint-Pourçain. 160
Durand (David). 161
Durand (Nicolas). 162
Duranti. 163
Durer (Albert). 164
Dury 166
Dutens 166
Dutoit. 166
Duval. 169
Duvergier de Hauranne, v. *Saint-Cyran*.
Duvoisin (Jean-Baptiste). . 169
Dyk (Antoine van). 169

Eadmer. 170
Eau bénite. 170
Ebal, v. *Hébal*.
Ebbon 171
Ebed-Jésu 172
Eben-Ezer 172
Eber 173
Eberhard. 173
Ebionites. 173
Ecbatane 176
Ecchelensis. 176
Ecclésiaste 176
Ecclésiastique 182
Echter 184
Eck. 185
Eckhart. 186
Eclectisme 189
Ecolâtre 193
Ecole. 193
Ecoles (chez les Hébreux) . 195
Ecoles juives. 196
Ecoles épiscopales et monastiques. 198
Ecoles chrétiennes (Frères des), v. *Ignorantins*.
Ecoles primaires protestantes 201
Ecoles du Dimanche 214
Economes. 217
Ecossaise (Philosophie) . . 217
Ecosse (Histoire religieuse). 219
Ecosse (Statist. eccl.), v. *Britanniques* (Iles).
Ecriture 227
Ecritures (Saintes), v. *Bible*.
Edda, v. *Germains* (Religion des).
Edelmann. 245
Eden, v. *Paradis*.
Edesse 246
Edimbourg. 250
Edit de Nantes. 253
Edite 261
Edits de tolérance 262
Edmond (Saint). 272
Edom, v. *Idumée*.
Edréhi 272
Edwards (Jonathan) 272
Edzard (Esdras) 273
Edzard (Sébastien). 273
Egbert 273
Egède. 274
Egidio 275
Eginhard. 276
Eglise, v. *Architecture chrétienne*.
Eglise (Théorie de l') . . . 276
Eglise (Histoire de l') . . . 295
Eglise anglicane. 295
Eglise catholique (Constitution de l') 312
Eglise grecque ou Eglise orientale orthodoxe. . . . 324
Eglises protestantes (Organisation) 340
Eglise (Etats de l') 356
Egoïsme. 371
Egypte ancienne. 372
Egypte (Statistique ecclésiastique). 384
Ehud, v. *Aod*.

Eichhorn (Jean-Geoffroy).. 386
Eichhorn (Charles-Frédéric) 388
Eichhorn (Jean-Albert-Frédéric)..... 389
Einsiedeln..... 391
Eisenmenger..... 392
Ela..... 393
Elam..... 393
Elath..... 393
Eléazar..... 393
Election, v. *Prédestination.*
Eleusis (Mystères d'), v. *Grèce.*
Eleuthère..... 394
Elévation (du Christ).... 394
Eli, v. *Héli.*
Elias Beschitzi, v. *Beschitzi.*
Elias Lévita, v. *Lévita.*
Elie..... 395
Eliézer..... 398
Elim..... 398
Eliot (John)..... 398
Elipand..... 399
Elisabeth, mère de Jean-Baptiste..... 399
Elisabeth de Hongrie.... 399
Elisabeth, reine, v. *Angleterre.*
Elisabeth, princesse palatine..... 401
Elisé, l'historien..... 401
Elisée, le prophète.... 401
Elkésaïtes..... 403
Elohim..... 404
Eloi (Saint)..... 405
Eloquence sacrée, v. *Homilétique.*
Elsevier (la famille des).. 406
Elvire (concile d')..... 408
Elymas, v. *Bar-Jésu.*
Emanation..... 409
Emath..... 410
Embaumement (chez les Hébreux), v. *Sépulture.*
Embrun..... 410
Emery..... 411
Emèse..... 411
Emmanuel..... 412
Emmaüs..... 412
Emmeran..... 412
Emmerich (Catherine)... 413
Emmerich (Frédéric-Charles-Timothée)..... 413
Empeytaz..... 413
Emser..... 414
Enacites..... 415
Encens..... 415
Encontre (Daniel)..... 416
Encontre (Pierre-Antoine). 418
Encratites..... 419
Encyclopédie des sciences théologiques..... 419
Encyclopédie (Dictionnaire de l')..... 422
Endor..... 425
Enfants de Dieu, v. *Adoption.*
Enfer..... 425
Engaddi..... 433
Engelbrecht..... 433
Engelhardt..... 433
Ennodius..... 434
Ennom..... 434
Enoch, v. *Hénoch.*
Ensevelissement, v. *Sépulture.*
Enthousiasme..... 434
Enthousiastes..... 435
Entremonts (Jacqueline d'). 435
Eon, v. *Gnosticisme.*
Eon de l'Etoile..... 436
Epacte..... 437
Epaone..... 437
Epaphras..... 437
Ephèse..... 437
Ephésiens (Epître aux)... 439
Ephod, v. *Costume sacerdotal* (chez les Hébreux).
Ephraïm..... 442
Ephrée..... 443
Ephrem (Saint)..... 443
Ephron..... 443
Epictète, v. *Stoïcisme.*
Epicuréisme..... 445
Epigraphie, v. *Inscriptions.*
Epines..... 446
Epiphane (Saint) de Salamine..... 446
Epiphane (Saint) de Pavie. 448
Epiphane le Scolastique.. 449
Epiphanie, v. *Fêtes chrétiennes.*
Episcopal (Système), v. *Eglise catholique* (Consti-

tution de l') et *Eglises protestantes* (Organisation des).
Episcopius (Simon). 449
Epistolæ obscurorum virorum. 450
Epreuves, v. *Afflictions.*
Equateur 451
Equice (Saint) 452
Erasme (Saint) 452
Erasme (Didier). 452
Eraste de Corinthe. 464
Eraste (Thomas). 464
Ere, v. *Chronologie* et *Dénombrement de Quirinus.*
Eric IX. 464
Erigène (Jean Scott). . . . 465
Erlangen, v. *Universités allemandes.*
Ermites, v. *Anachorètes.*
Ernesti 469
Erpenius 470
Erreur 471
Esaïe 472
Esaü 483
Escalade (Journée de l'). . 483
Eschatologie 486
Eschenmayer. 501
Esclavage 501
Escobar. 507
Escurial (L'). 508
Esdras 509
Esdrélon 512
Espagne (Histoire religieuse). 512
Espagne (Statistique ecclésiastique). 532
Espèce humaine, v. *Homme.*
Espèces sacramentelles, v. *Sacrement.*
Espen (van). 536
Espence (Claude d'). . . . 536
Espérance 537
Esprit, terme biblique. . . 540
Esprit, terme philosophique. 545
Esprit (Saint-), ordre religieux. 546
Ess (Charles van). 546
Essays and Reviews. . . . 547
Esséniens. 551
Esther 556
Estienne (La famille des). 558
Estoile (Pierre de L'). . . . 567
Estrées (Jean, seigneur d'). 568
Etam 570
Etat (Notion chrétienne de l') 570
Etats de l'Eglise, v. *Eglise* (Etats de l').
Etats-Unis (Histoire religieuse). 575
Etats-Unis (Statistique ecclésiastique) 596
Eternité. 610
Ethan. 610
Ethiopie 610
Ethiopie (Eglise de l'), v. *Abyssinie.*
Ethique, v. *Morale.*
Ethnarque 614
Etienne, le martyr 615
Etienne Ier 615
Etienne II 616
Etienne III. 616
Etienne IV. 617
Etienne V. 617
Etienne VI 617
Etienne VII 617
Etienne VIII 617
Etienne IX. 617
Etole 618
Etrurie, v. *Rome.*
Euchaire (Saint) 618
Eucharistie, v. *Cène.*
Eucher (Saint) 618
Euchologe 619
Eudémonisme. 619
Eudistes. 620
Eudoxius 621
Eugène, de Carthage. . . . 621
Eugène Ier 621
Eugène II. 621
Eugène III 622
Eugène IV 622
Eugène de Tolède. 623
Eugénie (Sainte). 624
Eulalie (Sainte). 624
Eulalius, v. *Boniface Ier.*
Euler. 624
Euloge d'Alexandrie 625
Euloge de Tolède. 625
Eulogie. 625
Eunice 626
Eunomiens, v. *Arianisme.*
Euphémie (Sainte) 626

Eusèbe, le pape. 626
Eusèbe, l'historien. 626
Eusèbe de Dorylée. 630
Eusèbe Emissène. 631
Eusèbe de Nicomédie. . . 631
Eusèbe de Samosate 631
Eusèbe de Thessalonique . 631
Eusèbe de Verceil 632
Eustache (Saint) 632
Eustase (Saint). 632
Eustache d'Antioche. . . . 633
Eustathe de Sébaste 633
Euthyme de Sardes. 634
Euthyme le Grand 634
Euthyme Zigabène. 634
Eutyche (Saint). 634
Eutyche (Saïd) 634
Eutychès 634
Eutychien (Saint). 639
Evagre de Pont. 640
Evagre le Scolastique. . . 640
Evangéliste. 640
Evangile 641
Evangile éternel, v. *Joachim de Flore.*
Evariste (Saint) 641
Eve. 641
Evêque, v. *Episcopal.*
Evhémérisme. 642
Evidence. 643
Evilmérodach 643
Evode 643
Evre (Saint). 644
Evreux. 644
Evroul (Saint) 644
Ewald (Saint). 644
Ewald (George-Henri-Auguste de). 644
Exarque 646
Excommunication 646
Exégèse, v. *Herméneutique.*
Exemption 647
Exil. 648
Exode, v. *Pentateuque.*
Exorcisme 649
Expectative. 651
Expérience. 651
Expiation, v. *Rédemption* et *Sacrifices.*
Expiation (Fête de l'), v. *Fêtes* (chez les Hébreux).
Extase 653
Extrême-Onction, v. *Onction.*
Exupère (Saint) de Bayeux. 654
Exupère (Saint) de Toulouse. 654
Ex-Voto 654
Eyck 655
Eylert 656
Eymeric 656
Eynard 657
Ezéchias 557
Ezéchiel. 658
Eziongeber, v. *Asiongaber.*
Eznig. 662

Faber (Basile) 663
Faber (Félix). 663
Faber (Jean, de Souabe). . 664
Faber (Jean, de Heilbronn). 664
Fabien (Saint) 664
Fabiole (Sainte) 665
Fabre (Jean) 665
Fabre-Palaprat. 666
Fabricius (Jean) 666
Fabricius (Jean-Albert) . . 667
Facundus. 671
Fage 671
Fagius 672
Fakirs, v. *Inde.*
Familistes 675
Fanatisme 675
Farabi al, v. *Arabes* (Philosophie des).
Farel. 676
Fastidius. 681
Fatalité, Fatalisme, v. *Déterminisme.*
Faucheur (Le). 682
Fausses Décrétales, v. *Pseudo-Isidore.*
Fauste 682
Faustin. 683
Favre ou le Fèvre 683
Faye (de la) 683
Fécamp. 685
Feder. 686
Fédéralisme, v. *Cocceius.*
Fées, v. *Germanie* (Religion de la).
Feilmoser 686
Félice (de). 686
Félécissime. 688
Félicité. 688

Félicité (Sainte) de Rome . 691
Félicité (Sainte) de Carthage 691
Félix 691
Félix Ier (Saint) 692
Félix II (Saint) 693
Félix III 693
Félix IV 693
Félix V 693
Félix de Nole 694
Félix Pratensis 695
Félix, évêque d'Urgel, v. *Adoptianisme.*
Feller 696
Fellon 696
Fénelon, l'archevêque . . . 697
Fénelon, l'abbé 704
Fenoillet 705
Ferdinand III (Saint) 705
Ferdinand V le Catholique. 705
Ferdinand Ier d'Allemagne. 707
Ferdinand II d'Allemagne. 708
Fergusson, v. *Ecossaise.*
Fermentaires 710
Ferrand 710
Ferrari, v. *Barnabites.*
Ferraris 710
Ferréol, v. *Besançon.*
Ferréol (Saint), v. *Uzès.*
Ferrer 711
Ferrier (Jérémie) 712
Ferrières 717
Ferry 717
Férus 717
Fesch 719
Festus 719
Fête-Dieu, v. *Fêtes chrétiennes.*
Fêtes (chez les Hébreux) . . 720
Fêtes chrétiennes 724
Fétichisme 729
Feu (Culte du) 731
Feuerbach 735
Feuillants 737
Feuquières 737
Feutrier 738
Fèvre de La Boderie (Le) . 739
Fèvre (Jacques Le), v. *Lefèvre d'Etaples.*
Fiacre (Saint) 741
Fichte 742
Ficin (Marsile) 746
Fidélité 746
Fiesole (Da), v. *Angelico (Fra).*
Filbert (Saint) 748
Filioque 748
Filles de la Charité, v. *Charité.*
Filliuccius 749
Finlande (Le christianisme en) 750
Firmilien (Saint) 751
Firmin (Saint), v. *Amiens.*
Fisher 751
Flacius 752
Flagellants 754
Flamel (Nicolas) 756
Flamines, v. *Rome.*
Flaminius 757
Flandre française (Le protestantisme dans la) . . . 758
Flandrin 765
Flattich 766
Flavien (d'Antioche) 766
Flavien (de Constantinople). 767
Fléchier 767
Fletcher 773
Fleure ou Flora, v. *Joachim de Fleure.*
Fleury, l'abbaye 775
Fleury (Claude) 776
Fliedner 778
Flodoard 779
Flore (Sainte) 780
Florent (Saint), v. *Vienne.*
Florent Bravonius 780
Florian (Saint) 780
Floriens, v. *Joachim de Fleure.*
Florimond de Rémond . . . 780
Floriot 781
Florus (Gessius) 782
Florus (Drepanius) 782
Fludd 783
Flue (Nicolas de) 783
Fluegel 784

Saint-Germain. — Imprimerie D. Bardin, rue de Paris, 80.

SCIENCES RELIGIEUSES

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 000284728b
BL 31 .E5 1877 V4
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 VC04
COO
ACC# 1023352
ENCYCLOPEDIE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 09 01 5